LES SENTIMENS DE SAINT AUGUSTIN SUR LA GRACE OPPOSEZ A CEUX DE JANSENIUS. PAR LE...

Jean Le Porcq, Innocentius 11.>




71
21



LES SENTIMENS DE SAINT AUGUSTIN SUR LA GRACE OPPOSEZ A CEUX DE JANSENIUS.

Par le P. JEAN LEPORCQ *Prestre de l'Oratoire de* JESUS.





A PARIS,

Chez FRANÇOIS MUGUET, Imprimeur ordinaire du Roy, & de M. l'Archevesque, ruë de la Harpe, aux trois Rois.

MDCLXXXII.

Avec Approbation & Privilege.



AU ROY.

IRE,



Si VÔTRE MAJESTE' *ne possédoit que ces qualitez héroïques, qui la relévent au dessus de tous les Roís de la terre, je n'aurois pas osé luy offrir cét Ouvrage;*

ny la ſupplier de le vouloir honorer de ſa Protection. La matiere que j'y traitte, quoy-qu'importante à la Religion, ſeroit peu propre à eſtre preſentée au plus grand Roy du monde, ſi VÔTRE MAJESTE' *ne s'eſtoit diſtinguée des autres Rois, que par des vertus militaires & politiques.*

C'eſt ſans doute, SIRE, *une ſorte de grandeur & de gloire qui eſt particuliere à* V. M. *d'avoir ſceû par la juſtice de ſes projets, par la ſageſſe de ſes conſeils, par la force de ſes armes confondre l'injuſtice, punir la témerité, abbatre l'orgueil de ſes Voiſins, domter au delà des mers des Barbares qui faiſoient trembler toute l'Europe, & attirer les Souverains des Nations les plus reculées à venir luy demander ſon Alliance & ſon amitié.*

C'eſt auſſi quelque choſe de bien grand & de bien glorieux pour Vous, SIRE, *de donner tous Vos ſoins & toute Voſtre application à la conduite de Vos Eſtats, d'y voir tout & d'y connoiſtre tout par Vous-même, d'y reformer tous les deſordres & les abus, d'y punir le crime & d'y récompenſer la vertu, d'y faire fleurir le commerce, les ſciences, & les Arts. Eſtre toûjours ſage & équitable dans Vos deſſeins, ferme dans Vos reſolutions, heureux dans l'execution de Vos entrepriſes, immuable dans Vos promeſſes, fidelle à Vos Alliez, généreux envers Vos Ennemis, toûjours libéral & bienfaiſant envers ceux qui ont l'honneur d'approcher de Voſtre Auguſte Perſonne; ces grandes & rares qualitez qui ſont propres à* V. M. *luy donnent encore un nouvel eclat de gloire.*

Mais cette gloire, SIRE, & cette grandeur ne m'auroit pas permis de luy offrir un Livre qui explique les véritez de la grace de JESUS-CHRIST; *si l'amour de la Religion, que la même grace a formé dans Vostre cœur, & qui Vous anime à faire de si grandes choses pour ses interests, ne me donnoit un juste sujet d'esperer, que cét Ouvrage sera favorablement receû de* VÔTRE MAJESTÉ.

S'il m'estoit permis de Vous comparer icy avec Vous-même, & de distinguer la gloire du Grand Prince, de celle du Roy Tres-Chrestien & du Fils-aisné de l'Eglise, j'oserois bien asseûrer que tout ce que Vous avez fait, SIRE, *pour avancer les conquestes de la Religion, procure à* V. M. *un honneur plus solide & plus durable, que celuy qu'elle s'est acquis en estendant ou en asseûrant ses propres conquestes, & par toutes ses autres glorieuses actions, & ses héroïques qualitez.*

Cette derniere gloire, SIRE, *toute éclatante & toute répandüe qu'elle est jusqu'aux extrémitez de la terre, ne durera que jusqu'à la fin des siecles. L'Histoire, le Marbre, & la Bronze en conserveront le souvenir parmi les hommes: mais ces illustres monumens périront avec le monde, & cette gloire périra avec eux. Le zele avec lequel vous travaillez,* SIRE, *pour les interests de la veritable Religion, soit en détruisant les erreurs qui combattent sa verité, soit en punissant le libertinage qui altere sa sainteté; cette vénération Religieuse que* V. M. *témoigne pour l'Eglise, & qu'elle inspire à ses Sujets par ses exemples & par ses Edits, sont les fondemens inébranlables de ces glorieux monumens*

que Vous Vous erigez tous les jours pour le Ciel & pour l'eternité.

Le Calvinisme renversé est un de ces Trophées eternels : & l'Eglise dans une victoire qui luy est commune avec Vous, recueillant tout le fruit de la Conqueste, Vous en laisse avec plaisir toute la gloire. Le malheur des temps avoit fait naître cette héréfie parmi les ténébres de l'ignorance, & elle avoit fait de funestes progrés parmi des troubles sanglans, sous des Princes ou moins zelez ou moins puissans que V. M. *pour l'étouffer dans sa naissance & pour en arrester le cours. Mais le Ciel a donné à ce siecle sçavant & heureux* LOUIS LE GRAND, *auquel il a reservé la gloire de faire périr ce Monstre & par son autorité & par son zele sans répandre une seule goute de sang.*

C'est avec ce même zele & cette même autorité, SIRE, *que* V. M. *s'est si heureusement appliquée à étouffer le Jansénisme naissant, & à detruire ou empescher tout ce qui pouvoit en faciliter le progrés dans son Royaume. Car quoy-qu'il faille faire une différence infinie entre ceux qui ont donné naissance à quelque hérésie; & qu'on doive examiner s'ils y ont esté poussez par passion ou par interest; s'ils y ont esté engagez par la surprise de l'erreur, ou par un zele mal-reglé; s'ils ont esté vicieux ou gens-de-bien; s'ils se sont révoltez contre les Constitutions de l'Eglise, ou s'ils y ont esté soûmis : l'Hérésie n'en est pas moins dangereuse, ny ceux qui s'y attachent moins coupables, pour excusables que pussent estre les Auteurs & les motifs qui l'auroient fait naître.*

Il y a déja plus de douze cents ans que Vincent de Lérins a remarqué sur le sujet de saint Cyprien & des Donatistes qui avoient suivi son erreur; qu'il peut arriver que les Auteurs d'une hérésie soient innocens, Catholiques, & même Saints devant Dieu; & que leurs Sectateurs soient veritablement hérétiques, & dignes de la peine eternelle, absolvuntur Magistri, condemnantur Discipuli, *Il se peut faire aussi que Jansénius surpris par l'erreur en soit excusé aux yeux de Dieu par l'humble soûmission qu'il a renduë aux Decrets de l'Eglise avant même qu'ils eussent esté prononcez. Mais il n'en seroit pas ainsi de ceux qui s'attacheroient à sa doctrine, aprés qu'elle a esté si solennellement condamnée par l'Eglise. Suivant les Decrets des Souverains Pontifes & les intentions de* V. M. *j'ay entrepris,* SIRE, *de faire voir dans cét Ouvrage, qu'encore que Jansénius ait tasché d'appuyer de l'autorité de saint Augustin ce qu'il nous a débité de la grace, il luy est entierement contraire, & qu'il combat les sentimens de l'Eglise, & les veritez que le Concile de Trente nous oblige de croire. Comme j'ay le bonheur d'estre d'une Congregation, qui a toûjours eû un tres-grand respect pour la doctrine de ce grand Saint, quoy-qu'elle fasse profession de ne s'attacher à aucune doctrine en particulier, & d'estimer toutes celles que l'Eglise approuve: j'y ay appris à donner le véritable sens à ce que ce grand Docteur a enseigné, & à rejetter tout ce que l'Eglise rejette & condamne. Heureux! si je puis en convaincre ceux qui en ont douté jusqu'à present; & si en soûtenant des véritez de la foy contre des erreurs que* VÔTRE MAJESTÉ

à si religieusement défendu de suivre, je puis aussi me flatter d'avoir fait quelque chose qui luy soit agreable. Ce sera toûjours la plus forte passion de celuy qui est avec un tres-profond respect.

SIRE,

DE VOSTRE MAJESTE',

Le tres-humble, tres-obeïssant, & tres-fidelle serviteur & sujet. JEAN LEPORCQ, Prestre de l'Oratoire de J. C. N. S.



PREFACE

Où aprés avoir convaincu Jansénius par son propre témoignage, que sa doctrine ne peut estre celle de saint Augustin, & aprés avoir exposé le dessein de cét Ouvrage, on prouve que les reproches qu'il fait à ses Adversaires sont tres-injustes & tres mal-fondez: & que pour luy il ne se peut disculper du Calvinisme & du Lutheranisme sur la grace, ni des cinq propositions qui ont esté condamnées sous son nom.

I. TOUT le monde se veut faire honneur du nom de saint Augustin dans les disputes sur la grace, & avec raison: parce que l'avoir de son costé sur cette matiere, c'est avoir pour soy la doctrine de l'Eglise & de l'Evangile. C'est le témoignage que luy rend saint Prosper dans sa lettre à Ruffin, qui porte pour titre, *de la grace & du libre-arbitre.* [a] Ils sçavent, dit-il, que non-seulement l'Eglise Romaine & l'Afrique, mais aussi tous les enfans de la Promesse qui sont dans toutes les parties du monde conviennent sur la grace avec ce saint Evéque aussi-bien que sur le reste de la foy. Et à la fin de la méme lettre. [b] Si vous souhaittez apprendre la vérité touchant ces questions, com-

[a] Noverût non solùm Romanam Africanamque Ecclesiam, & per omnes mundi partes, universos Promissionis filios, cum doctrina « hujus viri, sicut in tota « fide, ita in « gratiæ confessione con- « gruere. *Prosp.* « *epist. ad Ruffin.*

« [b] Si verè de « his quæstionibus instrui « desideras,

é

me vous le devez souhaitter en effet, appliquez-vous à lire ce qu'en a écrit le bien-heureux Augustin, vous trouverez dans ses Ouvrages ce qu'il faut croire de la grace, & il vous donnera l'intelligence de ce que l'Evangile & les Apostres nous en ont laissé.

sicut desiderare te convenit, ipsis beati Augustini disputationibus cognoscendis impende curam, ut in confitenda Dei gratia defœcatissimam ac saluberrimam Evangelicæ Apostolicæque doctrinæ intelligentiam consequaris. *Ibid.*

II. Il ne se peut rien de plus avantageux pour la doctrine de saint Augustin que ce témoignage, mais en même temps il ne se peut rien de plus contraire aux prétentions de Jansénius, qui a voulu autoriser du nom de ce Saint ses sentimens touchant la grace. Car si la doctrine de saint Augustin sur cette matiere est la doctrine de l'Eglise & de l'Evangile : comme la doctrine de l'Eglise & de l'Evangile n'a jamais pû estre interrompuë, la doctrine de ce Saint n'aura donc jamais pû non-plus discontinüer dans l'Eglise. Or c'est un caractere qui manque à la doctrine de Jansénius, & qu'il reconnoist luy-même qui luy manque. En même temps qu'il tâche de luy faire honneur du nom de saint Augustin pour luy donner plus de credit & d'autorité ; il avoûë avec sincerité qu'elle estoit devenuë entierement inconnuë dans l'Eglise & dans l'Ecole ; c'est ce que nous apprenons de ses lettres à feu Monsieur l'Abbé de saint Cyran que l'on a données au public depuis quelques années.

III. Vous voyez dans toutes ces lettres un homme tout surpris luy-même de la découverte qu'il croit faire dans saint Augustin de la doctrine qu'il nous doit débiter dans son livre. Vous voyez un homme qui reconnoist qu'il va avoir à dos tous les Theologiens à cause de la nouveauté de ses sentimens. Vous voyez un homme qui pour ce sujet ne parle dans toutes ses lettres, de saint Augustin, de saint Thomas, de toute l'Ecole,

de la grace & du livre qu'il en vouloit composer, & qu'il nous a laissé en mourant, qu'en termes enigmatiques & par chiffres dont ce seul Abbé avoit la clef.

IV. Il dit en sa 13. lettre écrite en 1620. *Qu'il luy semble, que jusques alors il avoit leû saint Augustin sans yeux, & l'avoit oüi sans oreilles ; que ce qu'il a enfin découvert, sera pour étonner avec le temps tout le monde.* Il dit dans la 16. écrite en 1621. *Qu'il ne sçauroit dire combien la nouvelle lecture qu'il en a faite, l'a luy méme changé.* Il ajoûte, *Qu'il s'etonne tous les jours davantage de la hauteur & profondeur de cét esprit, & de ce que sa doctrine est si peu connuë parmy les sçavans non de ce siecle seulement mais de plusieurs siecles passez. Ie n'ose dire à personne,* ajoûte-t-il quelques mots aprés, *ce que je pense selon les principes de saint Augustin d'une grande partie des opinions de ce temps & particulierement de celles de la grace & de la prédestination, de peur qu'on ne me fasse le tour à Rome, que l'on a fait à d'autres, devant que la chose soit meure.... Cette estude m'a fait perdre entierement mon ambition que j'eusse pû avoir à poursuivre aucune chaire dans l'Vniversité, en voyant assez, qu'il m'y faudroit taire, ou me mettre en hazard en parlant, ma conscience ne me permettant pas de trahir la verité connuë.* Il dit dans sa 15. lettre écrite en la méme anné 1621. *Que si sa doctrine est evenuëe, il sera décrié pour le plus extravagant rêveur qu'on ait vû en son temps.* Il témoigne à cét Abbé dans sa 21. lettre écrite en 1622. la joye qu'il avoit du soin qu'il commençoit de prendre, pour luy mesnager l'affection & l'appuy des personnes de qualité; parce qu'il prévoyoit que ce seroit une chose *tres-nécessaire* à son livre, & *qu'il faudroit une tres-grande prudence pour mener le bateau.* Et puis il ajoûte. *Ie fais toûjours quelque chose, & plus j'avance, plus l'affaire me donne de frayeur, tellement que je n'aurois jamais le courage de tirer le rideau, si je ne croyois que Dieu s'en mesle; car tous les jours je*

découvre de nouvelles sources. Il dit dans la 25. écrite en 1622. parlant de soy en troisiéme personne : *Mais dautant qu'il y a des choses dont il n'a jamais oüy parler dans le monde, il va à tastons, comme s'il estoit encore nuit, de peur d'offenser quelque part la racine, rase par-tout les bornes de Leoninus, & souvent luy semble que Ælius le veut clairement, par fois aussi il semble reculer un peu.* Leoninus & Ælius, sont deux de ces différents noms dont il se servoit pour marquer saint Augustin, employant tantost l'un tantost l'autre, afin que si les Lettres estoient interceptées, on ne pust déviner de qui il parloit. Mais par là on voit, que saint Augustin ne luy paroissoit pas alors dire clairement ce qu'il luy fait dire dans son Livre, & qu'il luy fait dire neanmoins par-tout comme chose plus claire que le jour. On voit au contraire que Jansénius avoûë qu'il est obligé de n'aller *qu'à tastons.* & ce Saint, comme il parle, luy semble *reculer par fois un peu.* Il dit dans la 23. écrite en latin en 1622. & parlant encore de soy en troisiéme personne, [a] Qu'il voit bien, qu'il s'expose à n'avoir jamais de repos, & à mener une vie de trouble & d'orages, à cause du grand nombre de personnes qui écriront ou parleront contre sa doctrine, d'abord qu'elle paroîtra & ausquels il faudra fermer la bouche.

[a] Tum verò quòd persentiscat totius vitæ suæ momenta in inquietudinem ac discrimen vocari propter reclamantium verbo ac scripto multitudinem, quibus os obstruendum erit, simul ac prælium fuerit inchoatum. *Jansen. epistol.* 23.

V. Quoyque ce seul aveû de Jansénius, que les sentimens qu'il attribuë à saint Augustin, n'ont pas esté les sentimens de tous les siecles, pust suffire, selon la remarque que nous avons déja faite n. 2. pour nous persuader que ce ne sont pas les sentimens de ce saint Docteur : Cependant pour desabuser ceux que la maniere affirmative dont il les luy attribuë, auroit pû surprendre; j'entreprends de faire voir aussi par le témoignage de ce Saint, que jamais sentimens ne furent plus oppo-

ſez aux ſiens, que ceux que cét Auteur a voulu faire paſſer ſous ſon nom pour leur donner plus d'autorité. Ce n'eſt pas un traitté entier *de la grace* que je prétends donner. Je me renferme même dans deux propoſitions, opposées à deux autres de Janſénius, mais qui dans cét Auteur ont de grandes ſuites, & qui ſont comme la baſe & le fondement, ſur lequel eſt appuyé tout ce qu'il dit de cette matiere. Je prétends prouver contre luy 1. que ſaint Auguſtin ne crût jamais toutes les graces, infailliblement efficaces; & qu'au contraire il a toûjours eſté perſuadé, qu'il y en a une infinité de fruſtrées de l'effet pour lequel elles ſont données, & qu'elles pourroient avoir. 2. Que ce ſaint Docteur n'en a même reconnu aucune en particulier, infailliblement efficace au ſens de Janſénius: c'eſt à-dire, qu'il n'en a reconnu aucune en particulier, qui impoſe à la volonté une néceſſité abſoluë de luy donner ſon conſentement.

VI. J'en réduis les preuves au nombre de ſeize, mais ce ſont des preuves générales qui ſont elles-mêmes diviſées en pluſieurs raiſonnemens, & chacun de ces raiſonnemens eſt compoſé & ſoûtenu de pluſieurs paſſages de ſaint Auguſtin: de-ſorte que je puis dire, que ces ſeize preuves en renferment une infinité, ſans compter celles que les Objections de Janſénius nous fourniront elles-mêmes, ou nous donneronr occaſion d'ajoûter. Comme il ne fait pas grand eſtat de ce que ce ſaint Docteur a dit de la grace juſqu'au commencement de ſon Epiſcopat, dautant qu'il croit que depuis ſa converſion juſqu'alors il a toûjours eſté dans l'erreur, qui depuis fut celle des Demi-pélagiens; j'affecte de m'abſtenir des paſſages, que j'aurois pû tirer des Livres qu'il a compoſez durant cét intervalle; & je n'employe que des témoignages tirez des Ouvrages qu'il a compoſez ſoit contre les Pélagiens, ſoit du temps qu'il les com-

battoit, comme sont ses Explications des Pseaûmes où il nomme même Pélage, les Discours sur S. Jean, ses Livres *de la Continence, du bien de la Viduité*, plusieurs de ses Sermons &c. soit enfin depuis sa promotion à l'Episcopat : je n'employe, dis-je, que des témoignages tirez de ces Ouvrages, à la reserve de peut-estre trois ou quatre de ses Sermons, dont le temps n'est pas si asseûré.

VII. Je n'ay pas crû qu'il fallust avoir égard à la délicatesse de quelques-uns, qui auroient souhaité, qu'on n'employast point de preuves dans cette matiere, qui ne fussent tirées des Livres que saint Augustin a composez contre les Pélagiens. Ils disent que ce Saint ayant traité exprés de la grace dans ces Livres, c'est le lieu où il doit en avoir parlé avec exactitude ; & qu'au contraire les discours de la Chaire ne sont jamais dans la derniere justesse, l'Orateur s'y donnant beaucoup plus de liberté sur le sujet dont il parle, que dans les Ouvrages où il en dispute avec les Hérétiques. Mais outre que la dispute de saint Augustin avec les Pélagiens estoit seulement sur la nécessité de la grace pour bien vivre & pour les commencemens même de la bonne vie, & non sur la force de la grace, comme le Lecteur le pourra voir dans la seconde Partie de cét Ouvrage : la liberté que l'on se peut donner dans la Chaire de vérité ne doit jamais combattre les intérests de la vérité. Un Orateur peut employer dans la Chaire de vérité les métaphores, les hyperboles même & les autres figures, comme autant d'ornemens de son discours. Mais le mensonge ne pourroit que la prophaner : & jamais personne ne fut moins capable d'en faire l'ornement de ses discours que saint Augustin, dont tout le monde connoist l'exactitude & la délicatesse à l'égard du mensonge. Et ainsi si ce saint Docteur dit au-

Juste dans ses Discours moraux ; *Qu'au-lieu que le secours que Dieu luy avoit donné pour le retirer du peché, n'estoit qu'un secours de misericorde; celuy dont il a besoin pour se conserver dans la pieté, est un secours qui luy est maintenant deû par justice :* Si sans le supposer prédestiné, & ne le regardant précisément que comme une personne que Dieu a justifié, il luy dit, *Que si Dieu luy a donné la médecine dont il avoit besoin pour la guèrison de son ame, il luy donnera à plus forte raison celle dont il a besoin pour se conserver dans la suite :* S'il luy dit, *Que dés que Dieu luy remet ses pechez par la justification, il devient son Pere, & luy promet le Ciel comme son héritage; que tout le bien & tout le mal qui luy arrivera ne sera plus dans le dessein de Dieu que pour le luy conserver & le luy asseûrer : que Dieu ne pourra plus avoir pour luy que des sentimens de Pere, & que son secours ne luy manquera non-plus que celuy du Ciel ne manque à la Terre :* S'il luy dit, *Que Dieu l'oblige de telle sorte à combattre contre le Démon & contre la concupiscence, que ce n'est que pour son avantage, c'est-à-dire, pour l'exercer, & pour luy fournir des occasions & des matieres d'un mérite continuel :* S'il luy dit, *Que Dieu en l'obligeant à combattre l'asseûre de son secours dans ses combats; qu'il n'est pas possible qu'aprés l'avoir tiré de l'Egypte du peché, & aprés avoir submergé dans la Mer-Rouge du Baptême les Egyptiens qui le persecutoient, qui estoient ses pechez, il manque de l'aider contre les nouveaux ennemis qui voudront l'arrêter & le remettre dans une nouvelle captivité :* S'il luy dit, ne le regardant que comme Juste, & Juste même dont il appréhende la perte, *qu'il ne doit pas craindre que Dieu manque de son côté à luy donner ce qui luy est nécessaire pour son salut :* S'il luy dit, *que Dieu ne cessera pas de le conduire, & même de marcher devant & derriere luy, pour le couvrir de toute part contre ses ennemis; à moins qu'il ne vienne luy-même à manquer à Dieu, & à l'abandonner le premier :* Si le voyant

ensuite retombé dans le peché il luy soûtient, *Qu'il avoit eû le pouvoir de ne pas consentir à la tentation qui l'a fait tomber, qu'il avoit eû la grace dont il avoit besoin pour y résister, qu'il avoit eû même un grand secours pour estre en estat de la surmonter*: Si, dis-je, saint Augustin luy tient ce langage dans la Chaire, comme nous verrons en-effet dans cette premiere Partie qu'il le fait, l'on ne pourra douter qu'il ne luy parlast comme il le croyoit; & qu'ainsi il ne reconnût des graces données au Juste pour agir, avec lesquelles il n'agit pourtant pas, & par conséquent des graces qui ne sont pas infailliblement efficaces. Et l'impuissance au-contraire où est Iansénius de tenir ce langage sans aller incessamment contre sa pensée, est une preuve incontestable de l'opposition de ses sentimens avec ceux de ce saint Docteur. Mais enfin nous verrons dans la suite de cét Ouvrage, que ce que ce Saint dit au Juste dans ses discours de pieté, il le luy dit encore dans ses Livres contre les Pélagiens: de-sorte que j'aurois pû me passer de tous les témoignages que je rapporteray de ces sortes de discours de pieté, & me contenter de ceux qui sont tirez de ses Ouvrages contre les Pélagiens, si je n'avois entrepris de faire voir par cette grande diversité de ses Ouvrages, qui conspirent tous neanmoins à établir les points que je me suis proposez; combien il faut que Iansénius ait pris le change en le lisant; ou plûtost combien il est surprenant qu'il l'ait pû prendre.

VIII. Des seize preuves générales que j'employeray, il y en a trois où je pourrois peut-estre paroître à quelqu'un avoir oublié, que je ne me suis proposé d'autre dessein, que de faire voir l'opposition qu'il y a entre saint Augustin & Jansénius: ces trois preuves qui sont les trois dernieres, estant tirées des asseûrances de la Sainte-Ecriture, des décisions du Concile de Trente,

& de la conformité de la doctrine de Ianſénius avec celle des Hérétiques de nôtre temps. Mais, puiſque ſaint Proſper nous a appris, que la doctrine de ſaint Auguſtin ſur la grace eſt celle de l'Egliſe & de l'Evangile: certes c'eſt prouver que la doctrine de Ianſénius eſt oppoſée à celle de ce Saint, que de prouver qu'elle donne dans les erreurs de nos Hérétiques, qu'elle eſt contraire à ce que l'Egliſe a défini dans le Concile de Trente, & qu'elle combat la pluſpart des veritez que l'Ecriture nous apprend au ſujet du Iuſte. Outre que ces trois preuves, du moins celles qui ſont tirées du Concile de Trente, & des aſſeûrances que l'Ecriture donne au Iuſte, ſont encore remplies de paſſages de ce Saint qui y ont rapport, ou qui même y ajoûtent quelque éclairciſſement, & quelque nouvelle lumiere.

IX Comme j'ay reduit les preuves à ſeize preuves generales, qui en renferment d'autres ſous elles: j'ay auſſi reduit les Objections à dix-ſept Objections generales, qui en comprennent pluſieurs autres particulieres. Et ſi l'on veut avoüer la verité, l'on demeurera d'accord, que je ne me ſuis pas épargné dans le choix que j'en ay fait: puiſque ce ſont aſſeûrement les plus fortes dont Janſénius ſe ſoit ſervi. Mais ſi on la veut encore avoüer, l'on demeurera auſſi d'accord que ces Objections quoy-que les plus fortes n'ont rien de ſurprenant que l'eſtime que cet Auteur en a faite: que pour la plus grande partie, ou elles ſont fondées ſur de fauſſes ſuppoſitions, ou elles établiſſent tout le contraire de ce que Janſénius pretend prouver; ou elles combattent ſa doctrine, ſoit touchant la grace de l'eſtat d'Innocence, ſoit touchant la grace de l'eſtat où nous ſommes: mais que généralement elles ſont toutes inutiles à ſon deſſein.

X. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'y ayant tant de foiblesse dans ces Objections, c'est-à-dire dans les preuves de Jansénius, il ne se peut rien pourtant ajoûter à l'air de confiance avec lequel il les propose. Et c'est le premier moyen dont il s'est servi pour établir sa doctrine. Jamais homme ne parla avec plus d'asseûrance & plus d'autorité, & ne prit plus d'empire sur l'esprit de son Lecteur. Toutes ses propositions sont des Oracles, ce sont *toutes maximes indubitables*, ce sont *toutes veritez qui doivent estre cheres comme la prunelle de l'œil*, ce sont *toutes choses que les aveugles apperçoivent: ses Adversaires luy font par-tout pitié : & il est surpris, que des gens aussi habiles*, dit-il, *qu'ils le sont, n'ayent pas reconnu dans saint Augustin des veritez, qui sautent aux yeux de ceux qui le lisent.* Ce n'estoit que le sentiment de sa propre foiblesse qui luy faisoit affecter un air si asseûré. Dans la crainte de ne pouvoir pas convaincre ses Lecteurs par ses raisons, il tâche de les persuader par ses manieres. Car on verra dans la suite de cét Ouvrage que lors qu'il fait plus de bruit, c'est alors qu'il est le moins à apprehender ; que jamais on ne doit se défier davantage de ce qu'il avance, que lors qu'il parle d'un air plus asseûré ; & que pour l'ordinaire *ses veritez indubitables* dans les matieres de la grace, sont des faussetez de la derniere evidence. Cependant ce moyen n'a pas laissé de luy réüssir dans l'esprit de quelques-uns : & le voyant parler si affirmativement, ils se sont persuadez que c'estoient l'evidence & la force de la vérité qui le faisoient parler de la sorte.

XI. Le second moyen qu'il employe pour donner credit à sa doctrine, est l'autorité de saint Augustin, dont il a incessamment le nom dans la bouche. Et c'est ce qui luy a encore acquis plusieurs Partisans, le nom de ce Pere ayant toûjours esté d'une si grande

conſideration dans l'Egliſe. Mais ç'a eſté une choſe ordinaire à ce ſaint Docteur, d'eſtre auſſi-bien dans la bouche de ceux dont la doctrine eſtoit oppoſée à la ſienne & à celle de l'Egliſe; que dans la bouche de ceux qui ont eſté ſes plus fideles diſciples, & dont les ſentimens ont eſté les plus orthodoxes. On ſçait combien Calvin ſe vanta dans le ſiecle paſſé d'avoir ce ſaint Docteur de ſon parti; & combien de fois on luy entendit dire qu'Auguſtin eſtoit tout pour luy, quoy-que dans la vérité il n'eut jamais d'adverſaire plus formidable. Je ne veux pas dire que Janſénius en ait uſé avec la mauvaiſe foy de cet Héréſiarque. Mais trompé luy-meſme le premier dans ſaint Auguſtin, & croyant y voir ce qui n'y fut jamais, il nous a débité ſes penſées ſous le nom de ce grand Docteur. Mais j'eſpere que tout ce Livre ſera une preuve perpetuelle, que cét Auteur n'a pas eſté plus heureux que Calvin en ce point ſur la matiere de la grace, & que jamais [a] l'*Auguſtin de Janſénius d'Ipre* ne fut l'Auguſtin d'Hippone. Il eſt vray que toutes les pages de Janſénius ſont ſemées de paſſages de ſaint Auguſtin. Mais il eſt fort aiſé de remplir un livre de paſſages, quand on ne ſe met pas en peine s'ils ont de la juſteſſe: & qu'on ſe contente que le mot dont on a beſoin s'y rencontre, ſans ſe ſoucier ſi le Pere ou l'Auteur dont ils ſont tirez, a voulu rien dire de ſemblable à ce qu'on luy veut faire dire par ces paſſages. Et c'eſt la maniere dont en uſe Janſénius. Le Lecteur s'en pourra convaincre par un illuſtre exemple, que je rapporteray dans le chapitre 8. de la ſeconde Partie. Il y verra cét Auteur remplir deux chapitres entiers de ſon livre de paſſages de ce Saint, pour établir la choſe du monde qui luy eſtoit de la plus grande conſequence, c'eſt-à-dire, pour prouver que ce Saint n'a fait conſiſter l'alliance de la liberté avec

[a] C'eſt le nom qu'il donne à ſon livre.

la grace, qu'*en ce que nous ne consentons pas à la grace malgré nous, que la grace n'agit pas seule en nous, que nous agissons avec elle, que c'est nous qui voulons, & non quelqu'autre que nous*: Quoy-que dans la vérité il n'y ait pas un seul de tous ces passages, où ce saint Docteur songe en aucune façon à accorder la liberté avec *la force* de la grace; & qu'il y en ait même quelques-uns, qui portent dans l'esprit une idée toute contraire à ce que Jansénius leur veut faire dire. Mais enfin Jansénius a le don de faire ce qu'il veut des passages de saint Augustin: & nous verrons dans la suite de cét Ouvrage, que non-seulement il sçait faire servir à ses desseins ceux qui y sont le plus inutiles, & même le plus opposez: mais que quand l'opposition en est si evidente qu'il ne la peut plus dissimuler, il n'en est pourtant aucunement embarassé: qu'il sçait alors changer saint Augustin en un Pelagien, & dire que ce sont ces Hérétiques qui débitent leurs rêveries, lorsque c'est ce saint Docteur qui les réfute. C'est la maniere dont il se tire du trente-troisiéme chapitre du livre de *l'Esprit & de la Lettre*, où saint Augustin étend à ceux mêmes qui ne sont pas sauvez, ce que dit saint Paul, *que Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*. Mais comme Jansénius avoûë que cét endroit renverseroit toute sa doctrine touchant la grace, s'il estoit vray que ce fust saint Augustin qui y parlast; parce qu'il seroit obligé d'avoûër, que ce saint Docteur a reconnu des graces qui n'ont pas l'effet pour lequel elles sont données; je m'appliqueray à faire voir dans une Dissertation exprés, qui sera le quarante-septiéme chapitre de ma seconde Partie, que c'est effectivement ce Saint qui y donne sa réponse; & que bien loin que ce soient les Pélagiens qu'il y fasse parler, il y employe les expressions par lesquelles il avoit de coûtume, je ne diray pas de les

combattre, mais de les foudroyer.

XII. Le troisiéme moyen que Jansénius employe pour faire embrasser ses sentimens sur la grace, c'est la maniere dont il represente ceux de ses Adversaires. Si on l'en croit, ses Adversaires ne sont rien moins que Demi-pélagiens, & dans un point Pélagiens achevez. Demi-pelagiens, parce que, dit-il, ceux-cy ont reconnu pour le commencement de la foy & de la bonne volonté la nécessité d'une grace pareille à celle de ces Theologiens, & ils n'ont pas laissé neanmoins d'estre condamnez: Pélagiens, parce que l'un des points du Pélagianisme estoit de n'attribuer à la grace de Dieu que la *possibilité* ou le pouvoir de vouloir & de faire, & au libre-arbitre seul le vouloir & même le faire. Or, dit-il, toute grace qui est telle, qu'elle laisse au libre-arbitre le pouvoir de ne pas vouloir & de ne pas faire, ne donne que le *pouvoir* de vouloir & de faire; & s'il arrive, que l'on veuille ou que l'on agisse avec elle, l'on ne pourra pas dire, que ce soit d'elle que cette volonté ou cette action vienne, mais seulement du libre-arbitre. Si on l'en croit encore, reconnoistre une grace qui laisse à la volonté le pouvoir d'en user ou de n'en pas user, c'est *faire l'homme l'arbitre & l'Auteur de son salut*, c'est *faire dépendre Dieu de la Creature*; c'est *soumettre la volonté de Dieu à la volonté de l'homme*; c'est *faire marcher celle-là aprés celle-cy*; c'est *ne pas regarder les vertus des hommes comme des dons de Dieu*; c'est *reconnoistre quelque bien dans la Creature dont elle n'a pas l'obligation à Dieu*; c'est dire *que la Creature a quelque bien, qu'elle n'a pas receû de luy*; c'est la flatter *qu'elle a quelque bien, qu'elle peut ne pas rapporter à Dieu, & dont elle peut se glorifier uniquement en soy-même*; Enfin c'est dire *que la Creature peut plaire à Dieu par quelque chose dont elle ne luy est pas redevable, & qu'elle n'a que de son fond.*

XIII. C'estoit asseûrement s'y prendre, comme il falloit, pour inspirer de la défiance & de l'horreur méme du sentiment de ses Adversaires, aux consciences délicates, à qui l'ombre méme de l'hérésie feroit peur; & pour se gagner les ames humbles, à qui rien ne paroît plus horrible, qu'un orgueil qui s'attribuë les dons de Dieu. Mais en attendant que je fasse voir dans la seconde Partie de cét Ouvrage, que Jansénius n'a pû reprocher soit le Pelagianisme soit le Demi-pélagianisme à ses Adversaires sans injustice ou sans calomnie, & sans faire la derniere des violences à ce que saint Augustin, saint Prosper & Hilaire ont de plus clair: en attendant aussi, que je fasse voir au méme endroit, que c'est encore avec injustice qu'il leur attribuë tous ces autres sentimens: je feray seulement remarquer icy deux choses au Lecteur. La premiere, dont je parleray avec plus d'étenduë au méme lieu, c'est que saint Augustin & saint Prosper combattent les Pélagiens & les Demi-pélagiens par les mémes endroits & les mémes maximes de l'Ecriture-Sainte qu'ils appliquent à l'estat d'Innocence. Et ainsi ou il faut que Jansénius contre ses propres principes ne reconnoisse pas de graces dans l'estat d'Innocence, qui laissassent à la volonté le pouvoir d'en user ou de n'en pas user: ou il faut qu'il demeure d'accord, que ceux qui reconnoissent encore à-present des graces de cette nature, n'ont rien de commun avec les Pélagiens ni avec les Demi-pélagiens. La seconde chose, c'est que puisque Jansénius regarde tous ces autres sentimens, comme autant de suites inévitables de toute grace, qui laisse à la volonté le pouvoir d'en user & de n'en pas user, il faut qu'il croye, que toutes ces propositions dont il fait autant de reproches à ses Adversaires, estoient véritables dans l'estat d'Innocence, dans lequel il ne reconnoît pas d'autre grace: & qu'ainsi alors il estoit vray de

dire, *que Dieu dépendoit de sa Creature, qu'il estoit soûmis à sa volonté, que la Creature avoit quelque bien dont elle ne luy avoit pas l'obligation, & qu'elle n'avoit pas receû de luy, &c.* Je ne sçay pas si Jansénius trouvera sur la terre des partisans de son opinion en ce point. Mais je sçay bien, que dans le Ciel il n'y auroit eû que Lucifer & ses Anges, de capables de se flatter de ses pensées ; & que saint Michel & les siens n'auroient pû regarder ces sentimens, que comme un orgueil & une impieté digne de toute exécration.

XIV Mais Jansénius ne s'apperçoit pas, qu'en méme temps qu'il s'applique à imprimer dans l'esprit de ses Lecteurs une idée desavantageuse de la doctrine de ses Adversaires, il donne luy-méme de la sienne l'idée la plus desavantageuse qu'il en pust donner : & que ne songeant qu'à faire passer ceux-cy pour des Demi-pélagiens & des Pélagiens méme ; il se met dans l'impuissance de se distinguer des Calvinistes & des Luthériens dans les sentimens méme, pour lesquels ils ont esté condamnez par le Concile de Trente. Car avec quelque nécessité qu'ils fissent agir la grace sur la volonté, il ne peut nier, qu'ils ne crûssent que la volonté agissoit sans violence & sans contrainte, qu'elle n'agissoit pas malgré elle, & qu'elle VOULOIT effectivement agir. Or Jansénius ne laisse point d'autre parti & d'autre fonction à la volonté quand elle est meûë de la grace, que de ne point agir par contrainte & par violence, de ne point agir malgré elle, en un mot de VOULOIR: & quoy qu'il la mette comme eux dans la nécessité de vouloir ; quoy qu'il ne luy laisse pas plus qu'eux l'indifférence & le pouvoir de ne pas vouloir ; il prétend qu'il suffit qu'elle n'agisse pas sans le VOULOIR, pour dire *qu'elle consent à la grace, qu'elle y coopére librement, qu'elle n'est pas meûë par la grace comme une chose inani-*

mée, enfin qu'elle n'est point passive à l'égard de la grace. Et ainsi il faut, ou que contre sa propre déclaration il prétende, que le Concile de Trente condamnant ces deux Hérésiarques dans le 4. Canon de la 6. Session, n'a pas sceû le fond de leurs sentimens sur les matieres sur lesquelles il les a condamnez; ou qu'il prétende que leurs sentimens estoient justes, & que le Concile n'a voulu condamner que leurs expressions; & que les Catholiques qui les poussoient si vigoureusement, se trompoient tous en leur attribuant des sentimens hérétiques; ou enfin qu'il avoüe qu'il a esté enveloppé avec eux dans la condamnation que le Concile en a faite. C'est une matiere que nous traitterons plus au long dans la premiere partie de cét Ouvrage depuis le chapitre 53. jusqu'au 61. & j'espere que le Lecteur y sera pleinement convaincu de ce que je luy avance à-present. Le R. P. Dechamps de la Compagnie de JESUS l'avoit déja traittée dans son sçavant livre *de hæresi Jansemana*, & il y avoit fait voir tres-solidement que jamais doctrine ne fut plus conforme à une autre, que la doctrine de Jansénius sur ce sujet est conforme à celle de Luther & de Calvin. Mais c'est un point dont on ne peut assez instruire le public. Car il n'y a pas de Catholique qui n'eust horreur de voir, que pensant défendre la doctrine de saint Augustin & de l'Eglise, il ne se fust rencontré qu'avec des hérétiques condamnez par l'Eglise.

XV. Ce n'est pourtant pas la seule chose, qui soit capable de donner une idée desavantageuse de la doctrine de Jansénius. L'impuissance où elle le met de se défendre des cinq propositions qui ont esté condamnées par le saint Siege, devroit seule suffire pour en donner tout l'éloignement possible. Car enfin ces cinq propositions sont les suites nécessaires des deux que j'ay entrepris de combattre dans cét Ouvrage. Enseigner que la grace

dans

dans l'eſtat preſent impoſe à la volonté une entiere néceſſité de luy donner ſon conſentement ; & faire de ce point avec Janſénius le caractere qui diſtingue les graces que les Catholiques admettoient, d'avec les graces que les Demi-pélagiens ont admiſes ; & pretendre avec le méme Auteur, qu'on ne peut ſatisfaire à un Commandement de Dieu ſans la grace ; c'eſt enſeigner viſiblement 1. qu'autant de fois que les Juſtes ſont enfin venus à violer quelques Commandemens de Dieu, ſoit qu'ils ayent eû quelques bons mouvemens de les accomplir, & qu'ils ayent fait quelques efforts pour cela, ſoit qu'ils n'ayent point eû de ſemblables mouvemens ni fait de pareils efforts, *ces Commandemens leur ont eſté impoſſibles, & que la grace qui les leur devoit rendre poſſibles leur a manqué* ; puiſque s'ils avoient eû cette grace, eſtant telle que la ſuppoſe Janſénius, ils auroient immanquablement agi. De ſorte que quand cét Auteur n'auroit pas dit, comme il a fait en termes formels au chapitre 13. du troiſiéme livre *de la grace du Sauveur*, prétendant à ſon ordinaire ne débiter que les penſées de S. Auguſtin, [a] *Qu'il arrive quelquefois que certains Commandemens de Dieu ſont impoſſibles à des hommes juſtes, qui même ont de bons mouvemens de les accomplir, & qui ſelon les forces qu'ils ont actuellement tâchent de le faire ; & que la grace qui leur eſt néceſſaire pour leur rendre ces Commandemens poſſibles leur manque* : quand, dis-je, Janſénius n'auroit point parlé en ces termes, qui ſont abſolument ceux dans laquelle eſt conceûë la premiere de ces cinq Propoſitions ; on auroit eû toutes les raiſons du monde de la luy attribuer : C'eſt enſeigner 2. *que l'on ne réſiſte jamais à la grace intérieure dans l'eſtat preſent*, [b] ce qui eſt la ſeconde des cinq Propoſitions. De-ſorte que quand Janſénius n'auroit pas dit, comme nous le luy entendrons dire dans l'Avertiſſement qui ſuivra cette Préface, *que*

[a] Eſſe præcepta quædam quæ hominibus . . . juſtis volentibus & conantibus ſecundùm præſentes quas habent vires ſunt impoſſibilia ; deeſſe quoque gratiam qua poſſibilia fiant. *Janſ. l. 3. de grat. Salvat. c. 13.*

[b] Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur. *2 Propoſ. ex 5. damnatis.*

d'abord que la grace est donnée à la volonté, elle luy enleve AUSSITOST *son consentement, mox, confestim, hoc ipso, simul ac*: & [a] quand il n'auroit pas fait un crime à ses Adversaires, comme nous verrons qu'il fait au même lieu, de ce qu'ils prétendent *qu'on peut résister à la grace*, on auroit deû absolument la luy attribuer: C'est enseigner 3. conformément à la troisiéme de ces cinq Propositions, [b] *que pour mériter & pour démériter à-present, il n'est pas besoin d'estre exempt de la nécessité de vouloir & d'agir; & qu'il suffit que l'on veuïlle & que l'on agisse sans contrainte.* De-sorte que quand il n'auroit pas employé les 6. 7. & 8. *livres de la grace du Sauveur* à le prouver, comme nous le dirons dans le même Avertissement, il n'en auroit pas fallu davantage pour luy attribuer cette troisiéme Proposition: C'est enseigner 4. que les Demipélagiens, que tout le monde reconnoist avec [c] Jansénius avoir donné dans le Pélagianisme au sujet des premiers mouvemens de la volonté pour le bien, & du commencement de la Foy; & lesquels neanmoins [d] Jansénius, quoy-que faussement, prétend avoir reconnu la nécessité d'une grace prévenante dans la volonté pour ces bons mouvemens & pour le commencement même de la Foy: c'est, dis-je, enseigner conformément à la [e] quatriéme des Propositions condamnées, que leur hérésie sur ce point consistoit en ce qu'ils prétendoient, *que cette grace estoit telle que la volonté pouvoit luy résister ou y consentir*; c'est-à-dire, en ce qu'ils pretendoient, *que la volonté peut former de bons mouvemens, & qu'elle peut commencer de croire avec des graces qui seroient telles, qu'elle pust leur donner ou leur refuser son consentement.* De-sorte que quand il n'auroit pas rejetté, comme nous le luy verrons faire dans le même Avertissement, la grace *suffisante*, pour cette raison seule, que c'est une grace à laquelle on prétend

[a] Colligunt dari quandam gratiam sufficientem, cui voluntas possit resistere. *Jans. tit. l. 2. c. 31.*

[b] Ad merendū & demerendū in statu naturæ lapsæ non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. *3 Propos. ex 5. damnatis.*

[c] *Jans. to. 1. l. 7. c. 2.*

[d] *Ibid. l. 8. c. 6. 7. 8. 12. 13. 14. 17. & l. 2. de grat. Salvat. c. 3. & alibi.*

[e] Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatē ad singulos actus, etiam ad initium fidei: & in hoc erant hæretici, quòd vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. *4. Propos. ex 5. damnatis.*

que la volonté donne ou refuse son consentement si elle veut, & laquelle on pretend que la volonté peut laisser, *Vt illi consentiat aut non consentiat si voluerit, & quam per liberum arbitrium deserere possit*: Quand il n'auroit pas reproché, [a] comme il fait sur des passages qu'il entend ainsi qu'il luy plaist, & sur lesquels nous ferons voir [b] ailleurs sa méprise, le Demi-pélagianisme à tous ceux qui admettent à present des graces, *qu'il soit libre à la volonté de recevoir ou de refuser, d'aimer ou de laisser, & avec lesquelles il soit en sa liberté de vouloir ou de ne pas vouloir*: quand il n'auroit pas [c] dit qu'on ne peut regarder que comme autant de graces Pélagiennes, toutes celles avec lesquelles il seroit encore libre de ne pas faire le bien & de ne le pas vouloir, *cum quibus liberum homini sit nec voluntatem bonam habere nec actionem*; ou comme il s'exprime encore, avec lesquelles il seroit aussi bien dans la puissance de l'homme de ne pas vouloir que de vouloir, & de ne pas faire l'action que de la faire, *Tam in arbitrii potestate esset nolle quàm velle; actionem omittere quàm suscipere*: quand, dis je, il n'auroit rien fait de semblable, on auroit eû toute sorte de raisons de luy attribuer la quatriéme de ces cinq Propositions: C'est enseigner 5. que les hommes qui n'ont jamais ni fait ny voulu aucun bien, n'ont aussi jamais eû aucune grace: & que les Justes qui se sont enfin perdus, n'ont eû de graces, qu'autant qu'il leur en a fallu pour se conserver dans la justice le temps qu'ils y sont demeurez, & qu'ils n'en ont pas eû pour y demeurer plus long-temps, ni pour pouvoir éviter le peché qui les en a fait déchoir. Et comme Jansénius [d] enseigne que JESUS-CHRIST n'est mort que pour ceux à qui sa mort a profité; & qu'entre les differentes personnes à qui sa mort a profité, il est mort pour elles par proportion & par rapport au profit qu'elles en

[a] *Iansf. to. 3. l. 8. c. 7. & 11. l. 2. de grat. Salvat. & alibi passim.*
[b] *Hic part. 2. c. 34.*
[c] *Iansf. l. 2. de grat. Salvat. c. 9. & 10.*
[d] *L. 3. de grat. Salvat. c. 21.*

ont tiré : c'est enseigner par consequent, que Jesus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes généralement ; & que même il n'est pas mort *pour le salut eternel* de tous les Justes, mais seulement *pour le salut eternel* des Justes prédestinez ; & à l'égard des autres Justes, pour leur obtenir seulement une justice de quelque temps : c'est même enseigner qu'il n'y auroit qu'un Demi-pélagien qui fust capable de dire, que Jesus-Christ seroit mort généralement pour tous les hommes ; parce que selon ce qui a déja esté dit de la pensée de Jansénius, c'est le Demi-pélagianisme de croire, qu'on puisse agir avec une grace qui laisseroit la volonté dans la liberté de ne pas vouloir & de ne pas agir. De-sorte que quand Jansénius n'auroit pas dit positivement, [a] comme il fait, que Jesus-Christ n'est mort pour le salut eternel que des Justes prédestinez, & qu'à l'égard des autres Justes, il n'est mort que pour leur obtenir une justice de quelque temps ; mais aussi peu pour leur salut eternel que pour le salut eternel des Démons : & quand il n'auroit pas encore dit aussi positivement, [b] que l'étenduë de la mort de Jesus-Christ à tous les hommes, est de l'invention des Demi-pélagiens, *Machinam a Semipelagianis introductam* ; on n'auroit exprimé que sa doctrine, quand on luy auroit fait dire comme porte la derniere des cinq Propositions condamnées : [c] *C'est estre Demi-pèlagien que de dire que Jesus-Christ a répandu son sang généralement pour tous les hommes.* Et Innocent X. a fait voir qu'il avoit pénetré dans la pensée de cét Auteur, quand il a fait la censure de cette proposition en ces termes. [d] *Nous declarons que cette proposition est fausse, téméraire & scandaleuse : & qu'estant prise dans ce sens, que Jesus-Christ ne soit mort pour le salut que des Prédestinez, elle est impie, blasphematoire, injurieuse à la bonté de Dieu,*

[a] Ibid.

[b] Ibid.

[c] Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse. *Prop. 5ª ex 5. damnatis.*

[d] Falsam, temerariam, scãdalosam ; & intellectam eo sensu, ut Christus pro salute

hérétique , & comme telle nous la condamnons. Et ainsi, comme ces deux principes de Jansénius que nous combattons dans cét Ouvrage, sont répandus dans tout le sien: il n'est rien de plus étrange, que de voir que des personnes ayent osé avancer & publier, qu'on a imposé à cét Auteur, quand on luy a attribué ces cinq Propositions, & quand on les a condamnées sous son nom.

duntaxat prædestinatorum mortuus sit, impiam, blasphemam, contumeliosam, divinæ pietati derogantem, hæreticam; & uti talem damnamus. *Innoc.* X.

XVI. Aprés ce que nous venons de dire de la doctrine de Jansénius, il semble qu'il ne luy devoit pas estre fort aisé d'en donner une idée avantageuse. Mais il ne trouve rien de difficile, & son adresse luy fournit dequoy faire paroître sa doctrine, comme la plus conforme aux sentimens que la pieté nous inspire. Et c'est le quatriéme moyen qu'il a employé pour luy acquérir des Partisans. Il la represente donc 1. comme une doctrine, qui a l'avantage de tenir toûjours le Juste dans une profonde humilité, tant par l'obligation qu'elle luy fait concevoir que nous avons, de rapporter à Dieu tout le bien dont nostre volonté est capable; que par la crainte qu'elle luy inspire, que Dieu ne vienne à luy refuser la grace qui luy est nécessaire pour ne pas retomber dans le peché: Que la seule considération du peché Originel, quoy-que déja remis par le Baptéme, est un suffisant motif à Dieu pour l'obliger à en user avec cette sévérité; Que c'est même la maniere dont il en a usé à l'égard de ce nombre infini de Justes, qu'on a veû retomber. 2. Il la represente comme une doctrine, qui maintient les intérests de la Puissance & de la Souveraineté de Dieu; de sa Puissance, en la faisant agir avec une efficace infaillible sur la volonté des hommes: de sa Souveraineté, en luy laissant la disposition de ses graces pour les donner *ou les refuser* selon sa volonté, non-seulement aux pecheurs, *mais aussi aux plus Justes.* 3.

Enfin il la represente comme une doctrine, qui ménage & conserve la majesté de la grace, & qui la soustrait au caprice du libre-arbitre, auquel la doctrine de ses Adversaires luy paroît l'assujettir, lors qu'ils disent, qu'il est au pouvoir de la volonté de luy donner son consentement. C'estoit sans doute un puissant moyen à Jansénius de s'attirer les personnes de pieté & de les engager dans ses sentimens, que de leur representer sa doctrine sous ces apparences. Car le caractere de la pieté c'est l'humilité, & rien n'est plus propre à nourrir l'humilité que la crainte: & enfin il n'y a rien à quoy une ame, qui a de la pieté & de la reconnoissance, soit plus sensible & plus tendre que les interests de Dieu & de sa grace.

XVII. Mais 1. c'est à tort, que la doctrine de Jansénius se vante de l'humilité qu'elle inspire. Car 1. pour ne pas insister sur ce que ses Adversaires apprennent aussi-bien que luy à rapporter à Dieu tout le bien dont nostre volonté est capable; & que nous luy prouverons [a] dans la seconde partie de cet Ouvrage, que saint Augustin & luy-même ont étendu cette maxime jusqu'à l'estat d'Innocence, où il ne reconnoît que des graces suffisantes: Dieu veut nous voir dans l'humilité; mais il veut que ce soit une humilité véritable, & non pas une humilité qui luy reproche en quelque maniere sa conduite à nostre égard, & qui renferme une justification tacite de la nostre envers luy. Une ame prévenuë de ce sentiment que la grace a toûjours l'effet pour lequel elle est donnée, & qu'il n'est pas même au pouvoir de la volonté d'empescher qu'elle ne l'ait; & ainsi prévenuë de cette autre pensée, que lors qu'on peche on n'a pas eû la grace qui estoit nécessaire pour ne le pas faire: une ame, dis-je, prévenuë de ces pensées se rend tacitement, sans qu'elle s'en apperçoive,

[a] Cap. 19.

ce témoignage à soy-même lors qu'elle vient enfin à tomber dans le peché: *J'ay la consolation d'avoir toûjours fait jusqu'à present ce qui a esté dans mon pouvoir, j'ay esté fidele à toute la grace que Dieu m'a donnée, il n'y en a eû aucune qui n'ait eû en moy tout l'effet pour lequel il me l'a donnée. Me voila retombée dans le peché, & je mérite toute sorte de supplices: mais il n'a pas esté dans mon pouvoir de l'éviter, parce qu'il n'a pas plu à Dieu de me continuer le secours de sa grace.*
2. Bien-loin que la doctrine de Jansénius contribuë à tenir les Justes dans une véritable humilité, qu'elle en ruine le fondement le plus solide, & le motif le plus ordinaire aux ames saintes. On sçait que la disposition la plus ordinaire des Saints sur la Terre, c'est de s'humilier devant Dieu pour leurs infidelitez à ses graces, & de se reprocher la résistance qu'ils y font. Et il seroit inutile de dire pour Jansénius, *qu'encore que la grace ait toûjours tout l'effet pour lequel elle est donnée, il est neanmoins vray de dire qu'on y résiste toûjours, parce que la concupiscence qui est en nous la combat sans cesse, quoy-qu'elle soit enfin obligée de luy céder*: Il seroit, dis-je, inutile de répondre de la sorte: parce que ce n'est pas cette sorte de résistance à la grace de Dieu, que les Saints se reprochent devant luy: ils entendent une résistance par laquelle ils ont empesché l'effet pour lequel il leur avoit donné sa grace. Et il est aussi inoûï, que les Saints s'accusent de résister TOÛIOURS à la grace de Dieu, qu'il est inoûï, qu'il y ait des Saints qui ne s'accusent pas d'y résister. 3. Dieu veut que nous opérions nostre salut avec crainte & tremblement, & il nous le commande par la bouche de son Apostre. Mais saint Augustin nous apprendra au chapitre 17. de cette seconde Partie n. 8. que ce que saint Paul nous avertit de craindre, c'est non pas, que Dieu ne se porte de luy-même à nous discontinuer le secours de sa grace; mais

que par nostre orgueïl & nostre présomption dans nos propres forces, nous ne l'obligions à le faire : de sorte que ce seroit une chose seure que Dieu ne discontinueroit jamais de sa part si nous ne nous laissions jamais aller à la vanité. C'est aussi la maniere dont en parle saint Leon dans un discours qui a long-temps passé sous le nom de saint Augustin : [a] Le sujet, dit-il, que les Justes ont de craindre ou de trembler, c'est que venant à s'élever de leurs bonnes œuvres, Dieu ne leur refuse le secours de sa grace. 4. Dieu veut que nous opérions nostre salut avec crainte & tremblement, mais il veut aussi que nous ayons confiance en luy. Il n'est presque rien de plus ordinaire dans les Pseaumes, que les loüanges qu'il donne à ceux qui esperent & qui se confient en luy. Il veut même, que cette confiance & cette espérance soit tres-ferme : *Tous les Justes*, dit le Concile de Trente, *doivent avoir une tres-ferme espérance dans le secours de Dieu.* Mais si Dieu veut que cette confiance & cette espérance, qu'il exige de tous les Justes, soit tres-ferme, il veut aussi qu'elle soit solide & raisonnable. Or, comme de cent Justes, à peine y en a-t-il deux qui ne retombent pas dans le peché ; si comme le prétend Jansénius, les 98. qui y retombent, n'ont pas la grace qui leur est nécessaire pour éviter ce malheur : comment pourroit-on dire, que la confiance que *tous* les Justes ont en Dieu & qu'ils doivent avoir en effet, sera solide & raisonnable ? Certes si de cent personnes, qui seroient renfermées dans une chambre, le Roy estoit résolu à ne donner la vie qu'à une ou à deux ; tout ce que pourroit faire chacun en particulier, seroit de ne pas desespérer tout-à-fait que ce bonheur ne tombe sur luy : mais de se flatter de l'espérance même, que ce sera en effet sur luy qu'il tombera, il n'y auroit rien de moins solide & de moins raisonnable.

[a] Hæc Sanctis causa est tremendi atque metuendi, ne ipsis operibus pietatis elati, deserantur ope gratiæ. *Leo tom. 8. in Epiphan.*

Ainsi

Ainsi donc, si de cent Justes, Dieu ne donne qu'à un ou à deux la grace qui leur est nécessaire pour ne pas retomber dans le peché, & par conséquent pour ne pas périr eternellement : tout ce qu'ils pourront faire, ce sera de ne pas desespérer que ce bonheur ne leur arrive: mais l'espérance & la confiance que chacun en particulier auroit, que ce sera sur luy que cette grace tombera, ne pourroit estre qu'une espérance & une confiance au hazard; & l'on ne pourroit pas dire qu'elle fust solide & raisonnable. Mais si, supposé la conduite que Jansénius attribuë à Dieu à l'égard des Justes, la confiance qu'ils auroient alors en son secours, ne pouvoit pas estre solide ni raisonnable; bien moins pourroit elle estre *tres-ferme*. Car sur quoy chacun de ces Justes, persuadé avec Jansénius que de cent il y en a à peine deux à qui Dieu veuille donner ce secours, pourroit-il fonder cette espérance & cette confiance *tres-ferme*, qu'il sera l'un de ces deux privilegiez ? Cette infinité de Justes qui sont retombez ne se presenteroient-ils pas aussi-tost à leur esprit, & ne leur diroient-ils pas, que Dieu avoit exigé d'eux une pareille confiance, & que neanmoins il n'avoit pas laissé de leur manquer dans le besoin ? Et en faudroit-il davantage pour leur faire apprehender un semblable malheur, & par conséquent pour empescher cette espérance & cette confiance *tres-ferme* qu'il exige d'eux ? Qui de ces cent personnes renfermées dans une chambre, aprés que le Roy auroit déclaré qu'il ne veut faire grace qu'à deux d'entre eux, pourroit avoir une tres-ferme confiance qu'il seroit l'un de ces deux, quoyque le Roy les exhortast tous sans exception d'avoir cette confiance en sa bonté: sur tout s'ils avoient devant les yeux d'autres centaines de personnes, à qui le Roy auroit tenu un pareil langage, & à qui neanmoins, à la reserve d'un ou de deux de chacune, il auroit refusé

la grace dont il avoit voulu qu'ils eussent tous une tres-ferme espérance ?

XVIII. Et qu'on ne dise pas que ce n'est que parce que ces autres Justes ont cessé d'avoir cette tres-ferme espérance & cette tres-ferme confiance en Dieu, que son secours leur a enfin manqué. Car cela n'est pas véritable dans le sentiment de Jansénius : Dieu a cessé de les secourir de sa grace, avant qu'ils ayent cessé d'avoir cette tres-ferme espérance & cette tres-ferme confiance en luy. Ils avoient besoin du secours de sa grace pour continuer d'avoir cette espérance & cette confiance. Dieu selon Jansénius a cessé de les leur donner, & ils ont cessé ensuite d'avoir cette espérance & cette confiance en luy. Et ainsi il est vray de dire, qu'il y a une infinité de personnes de qui Dieu avoit exigé une tres-ferme espérance & une tres-ferme confiance en luy ; & à qui neanmoins il estoit resolu de refuser la chose, pour laquelle il vouloit qu'ils eussent cette espérance & cette confiance en luy.

XIX. Enfin l'on ne peut établir une tres-ferme espérance & une tres-ferme confiance, que sur un fondement asseûré, & les Justes n'en auroient aucun sur lequel ils pussent établir cette tres-ferme espérance & cette tres-ferme confiance en Dieu : Jansénius ne leur pouvant alleguer aucun fondement d'espérance & de confiance, qu'il n'ait allegué ou qu'il n'eust pû alléguer à cette infinité de Justes qui sont tombez, ausquels il prétend pourtant que le secours de Dieu a manqué. Il n'y a que l'asseûrance, que Dieu ne discontinuë jamais le premier de donner au Juste le secours dont il a besoin pour se conserver, qui puisse faire, que *tous les Justes ayent une tres-ferme confiance en son secours.* Aussi est-ce la maniere dont s'y prend le Concile de Trente, quand il exige,[a] que *tous les Justes ayent cette tres-fer-*

[a] In Dei auxilio firmissimã

me confiance. Car, ajoûte-t-il aussi-tost, *Dieu ne discontinuëra pas d'opérer en eux le vouloir & le faire, comme il a commencé, à moins qu'ils ne manquent eux-mémes les premiers à sa grace.* Voila sans doute une tres-bonne raison & tres-capable d'inspirer à tous les Justes une tres-ferme espérance & confiance dans le secours de Dieu. Mais c'est une raison que Jansenius ne peut pas leur donner. Au contraire, comme il prétend, *que toutes les graces sont infailliblement efficaces, & que la grace par consequent produit toûjours, soit dans les Justes soit dans les pecheurs, tout l'effet pour lequel elle leur est donnée, & qu'elle y peut produire dans l'état où ils sont:* il ne peut pas encore dire, *qu'ils ayent manqué à la grace, lors qu'il arrive ce qu'il prétend qui arrive à tous les Justes qui retombent, lors qu'il arrive, dis-je, que Dieu leur refuse la grace dont ils ont besoin pour ne pas retomber.* Et ainsi il ne peut dire non-plus, *que Dieu ne discontinuë point de produire en eux le vouloir & le faire, qu'aprés qu'ils ont manqué à sa grace*; puisque ce seroit avoir discontinué de produire en eux le vouloir & le faire, que d'avoir discontinué de leur donner la grace, dont ils avoient besoin pour vouloir & pour faire, c'est-à-dire, pour ne pas retomber dans le peché. La doctrine de Jansénius est donc en ce point contraire au Concile de Trente, & c'en seroit assez pour nous en donner le dernier éloignement. Mais outre cela, elle ruine donc la véritable confiance de laquelle Dieu veut que l'humilité des Justes soit accompagnée. Et ainsi l'humilité qu'elle leur inspire, ne peut estre qu'une humilité fausse, & même injurieuse à Dieu.

spem collocare & reponere omnes debent: Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum ita perficiet operans velle & perficere. Conc. Trid. sess. 6. cap. 13.

XX. Mais elle n'a pas plus de raison de se flatter, comme elle le faisoit icy n. 16. qu'elle maintient les interests de la Puissance & de la Souveraineté de Dieu. Il n'estoit pas moins puissant dans l'estat d'Innocence, que dans l'estat où nous sommes, quoy-que, selon

Jansénius, il n'y eust alors aucune grace infailliblement efficace. La Puissance de Dieu ne fait pas toûjours ce qu'elle est capable de faire. Elle n'éclate méme pas moins, en faisant faire aux hommes infailliblement ce qu'elle veut, par des voyes, qui laissent neanmoins à leur volonté la liberté de ne le pas faire; que si elle en employoit qui la missent dans la nécessité d'agir. Il n'estoit pas non-plus moins-Souverain dans l'estat d'Innocence qu'à-present, quoy-que, selon le méme Jansenius, il ne pust y refuser ni à l'Ange ni à l'homme les graces qui leur estoient nécessaires. Rien n'est capable de prescrire des bornes à la Souveraineté de Dieu. Mais elle s'en peut prescrire elle-méme, qu'il n'est plus ensuite dans sa liberté de passer. Dieu est un Souverain, qui ne doit rien à ses Sujets, mais il se doit quelque chose à luy-méme. Les hommes estant tous tombez dans le peché, & par le peché dans la captivité du démon; ils ne peuvent former aucune plainte contre Dieu s'il les veut laisser dans un estat si déplorable. Mais si par une bonté particuliere qu'il a pour quelques-uns d'entre eux, il veut bien les en retirer, les faire rentrer dans l'honneur de ses bonnes graces, & les élever à la qualité glorieuse de ses enfans: comme cette élevation leur est une promesse qu'il leur veut donner un jour son héritage, il se trouve en méme temps engagé à leur donner les graces qui leur sont nécessaires pour estre en estat d'en joüir: & il leur donne luy-méme à ses graces un droit qu'ils n'auroient jamais pû y prétendre. Sa Souveraineté au reste éclate assez en ce que pouvant laisser tous les hommes dans l'estat du peché, ou les en pouvant tous retirer, il se plaît à en retirer un certain nombre pendant qu'il y laisse les autres; & en ce que pouvant faire arriver infailliblement à la possession de son héritage, tous ceux qu'il a mis au

nombre de ses enfans : il a cette bonté pour quelques-uns, se contentant de ne rien refuser aux autres de ce qui leur est absolument nécessaire de sa part, pour ne s'en pas voir exclus un jour : & leur ostant par conséquent tout sujet de se plaindre de sa conduite.

XXI. Mais enfin Dieu n'aime pas à voir maintenir sa Puissance & sa Souveraineté d'une maniere qui soit injurieuse à ses autres perfections, & qui choque les interests de sa Bonté & de sa Justice. Et c'est pourtant ce qui se rencontre dans la doctrine de Jansénius. Car comme la pensée où il est que toutes les graces ont l'effet pour lequel elles sont données, l'oblige à dire que Dieu a refusé à tous les Justes qui sont retombez, la grace dont ils avoient eû besoin pour ne pas retomber ; l'impuissance où il est de trouver une juste cause de ce refus, l'oblige, comme nous avons veû, à recourir au peché originel, & à dire que c'est en veuë & en punition de ce peché que Dieu en a usé de la sorte à leur égard. Comment donc nous persuadera-t-il que c'est avec sincérité que Dieu se reconcilie ; que l'amitié qu'il jure alors avec les hommes est sincére, qu'il parle sincérement quand il leur proteste solemnellement par ses Ecritures, qu'il ne se souviendra jamais de leurs pechez? Comment sauvera-t-il la sincérité d'une bonne partie des miséricordes de Dieu, pour ne pas dire, de la plus grande partie ? Car ce n'est pas seulement à l'égard des Iustes prédestinez que l'Ecriture exagere les miséricordes de Dieu. Elle en reproche l'abus aux Iustes mêmes qui périssent, & aux pecheurs qui meurent dans l'impenitence. Saint Augustin [a] nous apprend que ces richesses de Dieu méprisées desquelles parle saint Paul au chapitre second de son Epître aux Romains, & qui amassent selon le même Apôtre un tresor de colere & de vengeance à celuy qui les méprise, ne sont autres

[a] *Longanimis & multa misericordia !* Sed observa ne longitudine misericordiæ Dei male utendo tu tibi thesaurizes, quod ait Apostolus, *iram in die iræ & revelationis justi judicii Dei.* Nam hoc ait Apostolus, *An divitias benignitatis & longanimitatis ejus contemnis.* Aug. in Ps. 102.

que les richesses de la miséricorde de Dieu à son égard. Cependant Iansénius ne peut pas dire, que ces miséricordes ayent esté accompagnées d'une grace intérieure ; puisque cette grace selon luy ayant toûjours son effet, jamais il n'arriveroit que la miséricorde de Dieu fust frustrée du sien, ni par conséquent qu'elle fust méprisée, soit par le Iuste, soit par le pecheur. Mais comment Iansénius nous persuadera-t-il, que l'on puisse donner le nom de miséricorde à quelque chose que ce soit qui ne se trouve pas accompagné de la grace qui est nécessaire pour en faire un bon usage ? Comment nous prouvera-t-il que l'on puisse regarder comme un effet d'une miséricorde véritable & sincére, une chose qui de la maniere qu'il la suppose donnée, ne peut avoir de son aveu même d'autre suite, que de rendre la personne plus criminelle par l'abus qu'elle ne pourra point n'en pas faire, & par conséquent plus misérable, à cause du supplice par lequel il faut qu'elle l'expie ? Comment pourra-t-il nous empêcher de regarder au contraire cette prétenduë miséricorde de Dieu, comme la sévérité la plus effroyable qu'il pust exercer envers cette personne, & la chose du monde qu'elle deût le plus apprehender ? Et que ne donne-t-il pas à penser de la conduite de Dieu, en luy faisant punir comme un abus & un mépris de sa miséricorde, une faute où il n'a exercé que des rigueurs sur celuy qui l'a commise ?

XXII. Comment justifiera-t-il encore la sincérité de Dieu dans ses promesses ? Car l'Ecriture & saint Augustin nous apprennent, que lors que Dieu justifie quelqu'un il luy promet la vie eternelle, il le met au nombre de ses enfans, il luy assigne le Ciel pour son héritage. Et ce saint Docteur nous dira dans les chapitres 12. 13. 14. que Dieu pour lever aux Justes le doute que la grandeur même de ces promesses & de ces-

avantages seroit capable de leur inspirer, & pour leur donner une entiere asseûrance d'en voir un jour l'accomplissement dans leurs propres personnes, leur en a voulu laisser des gages pendant cette vie, qui sont le Saint Esprit & l'Eucharistie: & que la mort même de JESUS-CHRIST, par les mérites & l'application de laquelle ils ont esté justifiez, pouvoit toute seule leur en tenir lieu de gage. Mais s'il est vray, comme le veut Jansénius, que tous ces Justes qui se sont enfin rendus indignes du Ciel par le peché où ils sont retombez, n'ont pas eû la grace qui leur estoit nécessaire pour eviter cette rechute : comment nous persuadera-t-il que Dieu a agi avec sincérité quand il leur a promis la vie eternelle & son héritage, & quand il leur en a donné des gages? Peut-on dire qu'une personne promette avec sincérité à une autre: si dans le temps même de la promesse elle est dans un dessein formel de luy discontinuer un jour les moyens, qui luy sont nécessaires pour se trouver en estat de joüir de l'effet de sa promesse; & de les luy discontinuer avant que d'en avoir receû aucun nouveau sujet de déplaisir? Et les gages qu'elle auroit ajoûtez à la promesse qu'elle luy auroit faite, pourroient-ils servir à autre chose, qu'à rendre son defaut de sincérité plus visible & plus illustre?

XXIII. Il est vray que Iansénius tâche de parer à cét inconvenient par la distinction des personnes que Dieu justifie. Il dit qu'il y en a (& c'en est même selon luy le nombre infiniment le plus grand) à qui Dieu ne prétend donner la justice, & qu'il ne veut mettre au nombre de ses enfans, que pour un certain temps: & qu'il y en a d'autres au-contraire, à qui il veut faire cette grace pour toûjours; Que ce n'est qu'à ceux-cy & non aux autres qu'il a promis la vie eternelle & la possession de son héritage; Qu'ainsi il satisfait parfai-

tement à ce que la ſincérité demande de luy, par la fidélité avec laquelle il donne à ceux-cy tous les ſecours dont ils ont beſoin pour joüir un jour de ces faveurs; Et que ne les ayant pas promiſes aux autres, on ne peut pas dire qu'il manque à la ſincérité, quand il diſcontinuë de leur donner les ſecours dont ils ont beſoin.

XXIV. Mais c'eſt en vain que Ianſénius eſpere juſtifier la ſincérité de Dieu dans ſes promeſſes par le moyen de cette diſtinction. 1. C'eſt généralement à tous les Iuſtes que S. Auguſtin étend la promeſſe que Dieu fait de la vie eternelle à ceux qu'il juſtifie. Et nous le verrons au chapitre 9. de cét Ouvrage, faire conſiſter cette promeſſe dans la nature même de la juſtification. 2. Nous l'y verrons même declarer poſitivement à ceux, qui ſe ſont rendus indignes de la vie eternelle par le peché où ils ſont enfin retombez, leur déclarer, dis-je, que Dieu la leur avoit promiſe; & que ce ſont eux qui manquant à la parole qu'ils luy avoient donnée de le ſervir avec fidélité, ſe ſont rendus indignes de joüir de l'effet de ſa promeſſe. 3. En effet Dieu traitera ces perſonnes au jour de ſa colere comme des perſonnes à qui il avoit promis le Ciel. Il leur reprochera l'aveuglement avec lequel ils auront préféré des biens legers & périſſables aux biens infinis & eternels qu'il leur deſtinoit. Il leur reprochera l'ingratitude dont ils auront payé l'honneur qu'il leur avoit fait de les mettre au nombre de ſes enfans. Il punira non-ſeulement le peché où ils ſont retombez, mais auſſi la perte qu'ils y ont faite de la juſtice dont il les avoit revêtus, & de la qualité de ſes enfans dont il les avoit honorez. Et ce peché ſera puni d'une maniere infiniment plus effroyable pour la perte de ces deux qualitez qui s'y trouvera jointe, que s'il avoit eſté commis par des perſonnes qui n'y euſſent jamais eſté

élevées.

élevées. Ne seroit-ce donc pas attribuer à Dieu un étrange procédé, que de luy faire punir des personnes pour n'avoir pas conservé des qualitez, qu'il n'étoit plus en leur pouvoir de conserver, & qu'il n'auroit eû luy-même intention de leur continuer qu'autant de temps précisément qu'ils les ont conservées?

4. Il est constant, que les promesses de la vie eternelle ont esté faites à tous ceux à qui les gages en ont esté donnez; puisque ce n'est que pour les confirmer qu'ils ont esté donnez. Or ces gages consistent dans la residence même que le Saint-Esprit fait au-dedans d'une ame: dans le bonheur qu'elle a de recevoir le Corps & le Sang de son Dieu par l'Eucharistie, dans l'application qui luy a esté faite des mérites & de la mort de JESUS-CHRIST en sa justification. Et ainsi comme ces avantages sont communs à tous les Iustes; les promesses de la vie eternelle les regardent donc tous aussi sans exception. 5. En effet si ces choses ne tenoient lieu de gage dans l'intention de Dieu, qu'à ce petit nombre de Iustes dont parle Jansénius; en un mot qu'aux seuls prédestinez: Saint Augustin n'auroit jamais pû s'en servir, [a] comme nous verrons qu'il fait, pour inspirer à chacun de ses Auditeurs une asseûrance parfaite de posseder un jour la vie eternelle, jusques à ne vouloir pas même souffrir qu'il en eust le moindre doute; ou du moins, quoy-que S. Augustin inspirast cette parfaite asseûrance à chacun d'eux, personne en particulier n'auroit pourtant pû se l'appliquer, puisque personne en particulier ne peut se donner l'asseûrance d'estre du nombre des prédestinez. 6. La conclusion que S. Augustin tiroit si ordinairement, que si Dieu a donné à une ame la médecine qui luy estoit nécessaire pour la guérir de ses pechez, il luy donnera *à plus forte raison* celle qui luy sera nécessaire pour

[a] Hic c. 11.

la conserver ensuite dans la santé : Que si Dieu a eu la bonté de la délivrer de la captivité où elle estoit, il luy donnera *à plus forte raison* toute l'assistance dont elle aura besoin pour ne pas retomber dans une autre toute nouvelle : Que s'il a eû la bonté de la tirer des mains de ses anciens ennemis, il la défendra *à plus forte raison* contre les insultes de ceux qui la pourroient attaquer de nouveau : Que s'il a eu la bonté de luy donner la mort de JESUS-CHRIST pour la justifier dans son sang, il luy donnera *à plus forte raison* la participation de sa vie : cette conclusion, dis-je, que S. Augustin tire dans une infinité d'endroits, est une preuve qu'il ne sçavoit ce que c'estoit que cette distinction de Justes, en Justes à qui Dieu n'a dessein de donner la justice & la qualité de ses enfans que pour un certain temps, & en Justes à qui il veut faire cette grace pour toûjours. 7. Cette distinction en effet se détruit d'elle même : & dire que Dieu met quelqu'un au nombre de ses enfans, c'est dire qu'il le crée son héritier, & qu'il luy destine effectivement son héritage. C'est S. Paul qui nous l'apprend, & qui regarde comme une même chose, estre enfant de Dieu & estre son héritier, *Si filii & hæredes.* Et nous entendrons S. Augustin qui a dira à ceux qui sont retombez dans le peché, que ce n'est pas Dieu qui les a exclus de son héritage, mais que ce sont eux qui l'ont refusé, & qui se sont opposez à la bonne volonté qu'il avoit de le leur donner. Or il n'y a personne qui ne voye combien ce sont deux choses qui se contredisent ; adopter quelqu'un pour son héritier, & ne le vouloir mettre neanmoins au nombre de ses enfans que pour un certain temps, & dans le dessein de le regarder ensuite comme une personne entierement indifférente.

a Ibid. c. 6.

8. Qui dit un Pere, dit une personne qui ne peut plus

avoir que des sentimens de tendresse pour celuy dont il est le Pere, tandis qu'il n'en est pas offensé. Et ainsi dire que Dieu devient le Pere d'un homme par la justification, comme la Foy nous apprend en effet qu'il le devient; c'est dire, que tandis qu'il n'en sera pas offensé, il ne peut plus avoir pour luy que cette disposition & ces sentimens de tendresse. C'est une vérité que la raison seule seroit capable de nous persuader. Mais S. Augustin nous l'apprend en termes formels. Et [a] nous le verrons en tirer cette vérité si consolante, que quelque rigueur que Dieu paroisse exercer sur un Juste, jusqu'à le broyer même pour ainsi dire, ce n'est que l'effet d'une bonté paternelle qui sçait que cela luy est utile. *Jam sæviat quantum vult; Pater est. Sed flagellavit nos, & afflixit nos & contrivit nos; Pater est.* Nous avons déja dit qu'il estoit persuadé, que dés que Dieu est devenu le Pere de quelqu'un par la justification & par la remission de ses pechez, il y a aussi peu à apprehender que sa protection luy manque, qu'il y a à apprehender que le Ciel cesse de donner la sienne à la Terre, & de verser ses influences sur elle. Le Lecteur voit assez si ce seroit avoir pour un Juste un cœur & des sentimens de Pere, que de luy refuser le secours dont il a besoin pour eviter le peché, c'est à-dire, pour eviter une chose qui le doit rendre eternellement malheureux.

[a] *Hic 6. 51*

XXV. Mais nous voila insensiblement tombez sur le discours de la Bonté divine, & nous avons prouvé sans y penser, que la doctrine de Jansénius la combat ouvertement, lors qu'elle se vante de défendre les droits de la Puissance & de la Souveraineté de Dieu. Mais la chose mérite bien encore quelque considération particuliere. C'est une chose surprenante, que l'opinion de cét Auteur ait pû trouver des partisans parmy les per-

sonnes de pieté: Car quoy-que ce ne soit que ces veûës de pieté que nous avons dites, qui les y ayent engagez: il semble, que pour en reconnoître la fausseté, elles n'avoient qu'à consulter les dispositions que l'Esprit méme de pieté produisoit au fond de leur cœur. Elles y auroient veû de leur costé une crainte de manquer à Dieu, mais du costé de Dieu une asseûrance qu'il ne leûr manqueroit jamais, tandis qu'elles ne luy manqueroient pas les premieres. Elles auroient oüi la voix de cét Esprit, qui leur auroit dit intérieurement ce que saint Augustin nous dira dans la suite de cét Ouvrage: Dieu aura soin de vostre salut, n'en doutez aucunement, il ne vous manquera dans aucune occasion, mais prenez garde à ne luy pas manquer, ou plustost à ne vous pas manquer à vous-méme: *Te jam justum negliget? Imò verò curam habet tui: securus esto, proteget te nusquam tibi deest, tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse.* ç'a toûjours esté la disposition des personnes de pieté, & l'on ne peut lire ou leur vie ou les ouvrages de pieté qu'ils nous ont laissez, sans y remarquer cette confiance, ou plustost cette asseûrance du secours de Dieu pour toutes les occasions où ils en auroient besoin: pourveû qu'ils ne luy manquassent pas les premiers. Et certes ce que nous avons rapporté du Concile de Trente n. 17. *que Dieu ne discontinuë pas d'opérer le vouloir & le faire dans les Justes, à moins qu'ils n'ayent manqué les premiers à sa grace*, fait voir, combien ils avoient de raison de se tenir dans cette disposition. Pour moy je ne doute pas, que si l'on interrogeoit une bonne partie de ceux qui se sont laissé prévenir en faveur de la doctrine de Jansénius par ces veûës de pieté, s'ils croyent que Dieu, avant qu'un Juste ait commis aucune nouvelle faute depuis sa justification, luy refuse quelquefois la grace qui luy est nécessaire pour éviter le peché; ils ne témoignassent de l'horreur d'une

celle proposition, & qu'ils ne crûssent faire injure à Dieu, que de luy attribuer cette conduite. C'est la disposition, où j'en ay veû plusieurs, quand les voyant prévenus de la sorte, je leur ay proposé cette question. Je pourrois même citer des Ouvrages, où les Auteurs regardent comme un principe de foy cette asseûrance du secours de Dieu dans les besoins du Juste, tandis que le Juste ne manquera pas le premier à Dieu: & où neanmoins ils donnent ensuite dans les sentimens de Jansénius sur la maniere d'agir de la grace, ne s'appercevant pas, que ces sentimens détruisoient ce qu'ils avoient dit de l'asseûrance du secours de Dieu pour tous les Justes.

XXVI. Que si la doctrine de Jansénius n'est pas favorable, ni à la Sincerité ni à la Bonté de Dieu, elle ne l'est pas davantage à sa Justice. La distinction que [a] nous verrons que saint Augustin fait entre le secours que Dieu donne au pecheur pour le retirer de l'estat du peché, & celuy qu'il donne au Juste pour le conserver dans la sainteté; en ce que celuy-là est un secours de misericorde, & celuy-cy un secours de justice: fait bien voir que ce saint Docteur auroit cru que c'eust esté juger Dieu capable de faire une injustice, que de le croire capable de refuser à un Juste le secours dont il a besoin pour se conserver dans sa sainteté, avant que d'en avoir esté offensé. Mais saint Prosper qui proteste pourtant, qu'il ne parle que selon les lumieres de saint Augustin, s'en explique d'une maniere encore bien plus forte. Il nous déclarera dans le chapitre 20. que dire que Dieu cesse de donner à un Juste la grace dont il a besoin pour continuer d'obeïr; c'est dire que Dieu rend le mal pour le bien, qu'il est l'Auteur de la chute de ce Juste, qu'il est injuste dans la punition qu'il en fait. Et pour tout comprendre en un mot, il dira que c'est le com-

[a] Hic c. 1.

ble de l'extravagance & de l'impieté que d'attribuer cette conduite à Dieu. Saint Gregoire n'épargnera pas ce sentiment davantage : & il dira aussi tres-positivement au chapitre 19. que c'est attribuer à Dieu la chute des Iustes, & l'accuser d'estre d'intelligence avec le démon pour les faire perir eternellement.

XXVII. C'est en vain aprés cela que l'on vante les manieres, dit-on, bien plus nobles & bien plus magnifiques, dont Iansénius parle de la grace, que non pas ses Adversaires. En vain l'on fait valoir cette force toute-puissante & cette autorité absoluë, souveraine & independante du consentement, avec laquelle Iansénius la fait agir sur la volonté. En vain l'on fait sonner ces mots de grace triomphante, de grace victorieuse, de grace efficace par elle-même, & cent autres semblables dont Iansénius remplit les pages de son Livre. En vain cét Auteur reproche à ses Adversaires, que dans leur doctrine la grace est soûmise au libre-arbitre, que la volonté détermine la grace, que le libre arbitre rend la grace efficace. La grace ne veut pas d'eloge, qu'elle ne peut recevoir sans combattre la sincerité, la bonté, & la justice de Dieu. On ne doit pas juger d'une doctrine par le bruit & par la pompe de ses expressions, mais par la conformité qu'elles ont avec la vérité. Iamais on ne donna plus de force à la grace, & jamais on ne la fit agir d'une maniere plus imperieuse & plus souveraine, que Luther & Calvin l'ont fait agir : & jamais on ne parla moins juste. La grace à proprement parler n'est ni toute-puissante ni souveraine. Ce sont des qualitez qui n'appartiennent qu'à Dieu : & quand saint Augustin les a données à la grace, ç'a esté par rapport à la volonté de Dieu, qui a une autorité souveraine & une force toute-puissante pour faire faire par ses graces au libre-arbitre tout ce qu'elle souhaitte. Mais la

volonté de Dieu n'employe pas toûjours cette force toute-puissante, & souvent elle laisse faire à nostre volonté ce qu'elle veut. Que si alors nostre volonté ne suit pas le mouvement de la grace, la volonté de Dieu ne laisse pas de demeurer toute-puissante : tant parce qu'elle sçait bien les moyens de réduire nostre volonté, si elle vouloit : que parce que nostre volonté, dit saint Augustin, échappant à sa miséricorde n'échappera pas à sa justice. Quelquefois à la vérité la volonté de Dieu employe sa toute-puissance; pour faire réüssir les desseins que sa Miséricorde a sur nous. Mais cette toute-puissance ne consiste pas à nous donner une grace qui mette nostre volonté dans la nécessité d'y consentir. Elle éclate encore davantage à se faire obéïr infailliblement par nostre volonté, sans que neanmoins elle luy oste le pouvoir de résister & de desobéïr. On peut dire même en ce sens, que la grace a une force indépendante du consentement : parce qu'encore que la volonté ait le pouvoir de n'y pas consentir, Dieu sçait la prendre de telle maniere, qu'elle luy donne infailliblement son consentement. On ne peut nier, que les noms de grace triomphante & victorieuse ne se rencontrent dans saint Augustin : mais sans prévenir ce que nous dirons sur cette sorte de noms, ce saint Docteur ne dit pas, que toutes les graces soient de cette nature. Et si ce Saint a esté luy-même un illustre exemple du triomphe de la grace dans sa conversion : il nous a fourni dans sa personne pendant ce temps si considérable qui en a précedé le bien-heureux moment des exemples non moins illustres de la résistance que la volonté est capable de luy faire.

XXVIII. Comme il ne se faut pas laisser prendre par des noms pompeux & magnifiques, dont une chose est marquée, si ce que l'on a voulu marquer par ces

noms n'eſt pas conforme à la vérité: auſſi ne faut-il pas s'effrayer pour des noms qui paroiſſent l'exprimer d'une maniere un peu moins noble, ſi ceux qui s'en ſont ſervis, n'ont rien voulu dire dont tout le monde ne ſoit obligé de convenir. S'il y a des Théologiens qui diſent, que le conſentement de la volonté rend la grace, efficace; & que la volonté détermine la grace: s'il y en a même qui ſe ſoient avancez juſqu'à dire que la volonté ſe ſoûmet la grace: comme ces Théologiens ne veulent dire autre choſe, ſinon que la volonté eſt meûë de telle ſorte par la grace, qu'elle peut luy refuſer le conſentement qu'elle luy donne: ce ſont des expreſſions qui ne ſont peut-eſtre pas aſſez nobles; mais du moins elles ne ſignifient rien, que ce que le Concile de Trente nous oblige de croire. Pour moy je ne voudrois pas dire, en parlant même de l'eſtat d'Innocence que la volonté s'y ſoûmiſt la grace. Et quoy-que Janſénius y admette cette ſorte d'expreſſion, il n'en trouvera jamais aucun exemple dans ſaint Auguſtin. Je ne voudrois pas même dire que le conſentement du libre-arbitre rendiſt alors la grace, efficace, ni par-conſéquent qu'elle la rende telle dans l'eſtat où nous ſommes. J'aimerois mieux dire que toute grace eſt efficace d'elle-même par ſa nature au regard de l'effet pour lequel elle eſt donnée; comme tout remede, ſi c'en eſt un véritable, eſt efficace par luy-même au regard du mal dont il eſt le remede; & que comme ce remede ſans rien perdre de de ſon efficace, demeure ſans effet, ſi l'on refuſe de s'en ſervir; auſſi la grace ſans rien perdre de ſon efficace demeure ſans effet par le non-uſage de la volonté & par le défaut de ſa coopération; Que comme celuy qui ſe ſert du remede qui luy eſt preſenté, pouvant ne s'en pas ſervir, ne le rend pas pour cela efficace; auſſi celuy qui conſent à la grace, pouvant n'y pas conſentir, ne

la rend pas pour cela efficace; Qu'il y a neanmoins des graces qui ne sont pas seulement efficaces, mais qui le sont infailliblement, c'est-à-dire, qui ont infailliblement l'effet pour lequel elles sont données; mais qu'elles le sont de telle sorte, qu'elles n'ostent pas à la volonté le pouvoir general qu'elle a de ne pas consentir à toute grace par laquelle elle est meûë; de sorte que cette infaillibilité ne vient que de la maniere dont Dieu qui connoît tous les ressorts de nostre volonté, sçait la prendre pour la faire consentir à ce qu'il souhaitte. Enfin j'aimerois mieux dire aussi, que toute grace, en quelque estat que ce soit, est elle-même une détermination de la volonté à la chose pour laquelle elle est donnée: mais que toute n'est pas une détermination infaillible: qu'ainsi celuy qui n'agit pas avec la grace qui luy est donnée, à la vérité resiste à sa détermination, mais que celuy qui agit ne la détermine pas pour cela, mais suit seulement la détermination qu'elle luy donne; Qu'il y a pourtant aussi des graces qui déterminent infailliblement la volonté; mais de la maniere que nous disions tout à l'heure: c'est-à-dire, qui la déterminent non-pas en la mettant dans la nécessité d'y consentir, mais en la prenant de la maniere dont il la faut prendre, pour obtenir immanquablement son consentement.

XXIX. Enfin pour terminer cette Préface qui n'est déja que trop longue: comme il est de la derniere importance pour lire utilement un Ouvrage, de ne point apporter un esprit qui soit prévenu contre ce que l'on croit que l'Auteur y veut dire; je suis bien-aise d'avertir le Lecteur, que c'est pour ses interests que je combats. Ce n'est pas que ce soit une bonne regle pour juger d'un livre, de voir si ce qu'il contient nous est utile ou desavantageux. Mais il est neanmoins constant, que si ce qu'il avance est pour nostre consolation & à no-

ſtre avantage, & ſi ce qu'il combat n'a rien que de fâcheux pour nous : ce doit eſtre un grand attrait pour le lire, & un puiſſant motif pour s'ouvrir à tout ce que l'on y trouve. Il eſt des gens ſi prévenus contre le livre dont ils entreprennent la lecture; qu'ils veulent à-toute-force que ce que l'on y avance ſoit faux; qu'ils ſont abſolument réſolus à ne ſe pas rendre aux raiſons qu'ils y trouveront, & que toute leur application en le liſant eſt non à examiner ſi elles ont de la ſolidité, mais à chercher ce qu'ils pourront dire pour s'en défendre, enfin à ſe fermer à toutes les véritez qu'ils y rencontreront. C'eſt en général la diſpoſition la plus déraiſonnable & la plus mauvaiſe qu'on puiſſe apporter à la lecture d'un livre. Mais il faut eſtre entierement ennemi de ſoy-même pour l'apporter quand le livre eſt tel, qu'il eſt abſolument à ſouhaitter pour celuy qui le lit, que ce qui y eſt combattu ſe trouve faux, & que les raiſons par leſquelles on le combat ſe trouvent véritables. Et c'eſt la nature de cét Ouvrage. L'une des choſes que le Lecteur auroit le plus à apprehender, ce ſeroit que le ſentiment de Janſénius qui y eſt combattu, ſe trouvât véritable: & l'une des choſes au contraire qu'il auroit le plus à ſouhaitter, ſeroit que la vérité ſe trouvât du coſté des raiſons par leſquelles il eſt combattu. Si le ſentiment de Janſénius eſt vray: c'eſt-à-dire, s'il eſt vray que la grace impoſe à la volonté une néceſſité abſoluë d'y conſentir; ſi même ſans luy impoſer une telle néceſſité, elles ont toutes l'effet pour lequel elles luy ſont données: on en a déja veû la conſequence: il ſera vray que tous les Juſtes qui ſont retombez, n'ont pas eû la grace qui leur eſtoit néceſſaire pour ne pas retomber: & il en faut dire autant de tous ceux qui retomberont juſqu'à la fin des ſiecles. Et ainſi il ſera vray que Dieu refuſe ſa grace au Juſte quand il luy plait,

sans qu'il en ait esté offensé de nouveau depuis sa derniere justification. Il sera vray que c'est la maniere, dont il en use envers le nombre des Justes infiniment le plus grand. Il sera vray enfin, qu'à peine entre cent Justes il s'en trouve deux pour qui il ait cette bonté, de continuer à leur donner la grace dont ils ont besoin pour ne pas retomber dans le peché. Il n'y auroit rien de plus capable d'affliger & de consterner le Juste, que cette maxime si elle estoit véritable. J'ay déja dit que ce seroit en vain qu'on l'exhorteroit à avoir de l'espérance & de la confiance, que Dieu aura pour luy cette bonté. Il ne pourroit perdre de veüe cette infinité d'autres à qui on a tenu le méme langage, & qui ont eû en effet cette espérance & cette confiance au temps de leur justification; mais pour qui neanmoins on suppose que Dieu n'a pas eû cette bonté. Autant que cette maxime, & le principe d'où elle s'ensuit sont capables d'affliger & de consterner le Juste, s'ils sont véritables: autant le Juste doit-il souhaitter qu'ils ne le soient pas; & autant doit-il se consoler & se réjoüir si on luy en démontre la fausseté, & si on luy fait voir par saint Augustin méme, du témoignage duquel Iansénius s'estoit servi, & enfin par les Conciles & par l'Ecriture, que Dieu est fidele à ne discontinuer jamais ses graces au Iuste tandis qu'il n'en a pas esté offensé de nouveau. Et c'est ce que j'entreprens de faire voir dans cét Ouvrage. Le Lecteur doit donc y apporter un esprit docile. Il doit à la vérité examiner les raisons dont je me serviray, mais il ne doit pas s'y fermer. Il ne doit pas s'y appliquer avec un dessein formé d'opposer par tout des solutions aux preuves qu'il rencontrera. Mais il doit examiner la solidité de ces preuves, pour s'y rendre de bonne foy s'il les trouve convaincantes: il doit voir si les solutions que j'apporte contre les argumens

de Iansénius, sont naturelles & capables de satisfaire l'esprit, pour s'en contenter luy-méme, supposé qu'elles luy paroissent telles. Et j'ose me promettre que pourveû qu'il examine cét Ouvrage avec cette disposition, en un mot avec un esprit plus passionné pour la vérité & pour ses propres interests que pour ceux de Iansénius, il y trouvera une parfaite asseûrance de la consolation & du bonheur que je luy fais espérer.

Quoy-qu'il y ait un *Errata* pour les principales fautes d'impression, qui se sont glissées dans cét Ouvrage: le Lecteur est prié de corriger luy-méme par avance la neuviéme ligne de la page 307. qui fait un contre-sens, & de mettre *Iansénius que*, au lieu de *que Iansenius.*





TABLE

DE LA PREMIERE PARTIE.

AVERTISSEMENT.

Où l'on montre en peu de mots, que Jansénius a crû que toutes les graces de l'estat present avoient toûjours tout l'effet pour lequel elles sont données, & qu'elles mettoient la volonté dans une entiere nécessité de leur donner son consentement. *page 1.*



PREMIERE PREUVE.

Tirée de l'engagement de Justice, où saint Augustin a crû que Dieu estoit, de donner au Juste la grace qui luy est nécessaire. 15.

CHAPITRE PREMIER.

Premier raisonnement tiré de l'obligation de justice, où saint Augustin dit que Dieu entroit, de conserver à celuy qu'il a justifié la sainteté qu'il luy a renduë. 16.

CHAPITRE II.

Réfutation des réponses par lesquelles on tâche d'éluder la force du raisonnement précédent. 18.

CHAPITRE III.

Second raisonnement tiré de ce que saint Augustin niant que la grace se puisse mériter, en excepte celle qui est nécessaire au Juste pour ne pas retomber dans le peché. 28.



SECONDE PREUVE.

Tirée de l'amour paternel que Dieu a pour le Juste. 31.

CHAPITRE IV.

Premier raisonnement, tiré de la qualité de Pere que Dieu porte à l'égard du Juste. 32.

CHAPITRE V.

Second raisonnement, tiré de la protection paternelle, que Dieu donne à tous les Justes, & que saint Augustin nous represente en son explication du Pseaume 102. 34.

CHAPITRE VI.

Troisiéme raisonnement, tiré des desseins paternels que Dieu a sur les Justes dans tous les maux de cette vie. 38.

CHAPITRE VII.

Quatriéme raisonnement, tiré de la bonté paternelle de Dieu généralement dans tous les biens, & tous les maux qui arrivent aux Justes en cette vie. 45.

CHAPITRE VIII.

Remarque contre la distinction que fait Jansenius des enfans de Dieu, en enfans pour le temps & en enfans pour l'Eternité. Et cinquiéme raisonnement, tiré de ce que tous les Justes ont esté faits héritiers de Dieu dans leur justification. 50.

CHAPITRE IX.

Sixiéme raisonnement, tiré de la promesse que Dieu a faite aux Justes de leur donner le Ciel. 55.

TROISIE'ME PREUVE

Tirée de la mort de JESUS-CHRIST pour tous les Justes. 59.

CHAPITRE X.

Premier raisonnement, tiré de ce que JESUS-CHRIST a souffert la mort pour le salut eternel de tous les Justes. 60.

CHAPITRE XI.

Second raisonnement, tiré des conséquences que saint Augustin inferoit en faveur des Justes de la mort que JESUS-CHRIST a soufferte pour eux.

Réfutation d'une distinction de Jansenius sur la mort de JESUS-CHRIST pour les Justes. 64.

QUATRIE'ME PREUVE.

Tirée des gages que Dieu a donnez à tous les Justes qu'il leur donneroit un jour le Ciel. 74.

CHAPITRE XII.

Premier raisonnement, tiré de la qualité de Gages sous laquelle saint Augustin considére le saint Esprit, la mort de JESUS-CHRIST, l'Eucharistie & nostre qualité d'Enfans de Dieu. 75.

CHAPITRE XIII.

Réflexions sur les passages du chapitre précédent. 80.

CHAPITRE XIV.

Second raisonnement, tiré des gages que Dieu a laissez aux Justes de ne leur pas refuser les graces dont ils auroient besoin pour ne pas retomber dans le peché.

Remarque sur la grace du Baptême : On va au devant d'une réponse tirée de la grace de la persévérance jusqu'à la fin. 88.

CINQUIE'ME PREUVE.

Tirée de ce que selon saint Augustin Dieu n'abandonne pas le Juste le premier. 94.

CHAPITRE XV.

Premier raisonnement, tiré de la fidelité de Dieu à donner au Juste ce qui luy est nécessaire pour continuer à vivre dans la justice & dans la pieté. 94. Ibid.

CHAPITRE XVI.

Second raisonnement, tiré de la fidélité avec laquelle Dieu accompagne & conduit tous les Justes. 97.

CHAPITRE XVII.

On propose quelques endroits, où saint Augustin parois dire que Dieu abandonne quelquefois le Juste, & aprés y avoir satisfait, on en forme un troisiéme raisonnement, pour prouver la fidélité de Dieu à ne pas abandonner le Juste le premier. 100.

CHAPITRE XVIII.

Quatriéme raisonnement, tiré de l'asseûrance que saint Augustin inspire aux Justes du costé de Dieu. Réfutation des réponses que l'on fait aux passages, où il parle de la fidélité de Dieu à ne pas abandonner le Juste le premier. 108.

SIXIE'ME PREUVE.

Tirée des suites de la doctrine de Jansénius. 113.

CHAPITRE XIX.

Premier raisonnement, tiré de ce que la doctrine que Jansénius a embrassé, avoit paru à saint Gregoire, faire Dieu d'intelligence avec le démon, dans les combats qu'il livre aux Justes pour les perdre, & dans la haine qu'il leur porte. 114.

CHAPITRE XX.

Second raisonnement, tiré des excez que saint Prosper a crû estre renfermez dans la doctrine que Jansénius a depuis embrassée. 117.

SEPTIE'ME PREUVE.

Tirée de la conduite de Dieu sur les Justes dans les tentations qui leur arrivent. 122.

CHAPITRE XXI.

Premier raisonnement, tiré des desseins de Dieu sur les Justes dans les tentations qu'il permet leur arriver. 123.

CHAPITRE XXII.

On explique un passage où saint Augustin sembleroit dire ; que Dieu abandonne quelquefois le Juste dans la tentation ; & on en tire un second raisonnement tout contraire. 126.

CHAPITRE XXIII.

Troisiéme raisonnement, tiré d'un passage de saint Augustin sur le Pseaume 61. où il étend à tous les Justes la fidélité que Dieu a selon saint Paul, à proportionner les tentations avec les forces de celuy qui est tenté. 136.

CHAPITRE XXIV.

On continuë ce troisiéme raisonnement ; & on fait voir par un grand nombre de passages de saint Augustin qu'il a étendu à tous les Justes ce que dit saint Paul, Dieu est fidele, il ne vous laissera pas tenter au dessus de vos forces. 140.

CHAPITRE XXV.

Autres passages de saint Augustin sur le même sujet. 146.

CHAPITRE XXVI.

On fait voir que saint Gregoire a étendu à tous les Justes la fidélité de Dieu à régler les tentations, selon les forces de ceux qui en sont attaquez. 152.

CHAPITRE XXVII.

Quatriéme raisonnement, tiré de l'application que saint Gregoire & saint Augustin font à tous les Justes, de ces paroles que Dieu dit à saint Paul, ma grace vous suffit. 156.

HUICTIEME PREUVE.

Tirée des combats où le Juste est engagé dans cette vie. 161.

CHAPITRE XXVIII.

Premier raisonnement, tiré de l'obligation que Dieu impose au Juste de combattre pendant cette vie. 162.

CHAPITRE XXIX.

Second raisonnement, tiré de l'application que saint Augustin fait à tous les Justes de ces paroles de saint Paul, si Dieu est pour nous, qui sera contre nous. 167.

CHAPITRE XXX.

Où l'on explique deux endroits de saint Augustin, qui appliquent aux prédestinez : l'un ces paroles, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ; l'autre celles-cy ; Dieu est fidele, & il ne vous laissera pas tenter au dessus de vos forces. Reflexion sur l'endroit, où saint Paul dit. Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous. Passages remarquables de saint Ambroise & de saint Bernard sur ce sujet. 174.

CHAPITRE XXXI.

Autres passages de saint Augustin, où il étend encore à tous les Justes ces paroles de saint Paul. Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous. 179.

NEUVIEME

NEUVIÉME PREUVE.

Tirée des combats du Juste contre le démon. 181.

CHAPITRE XXXII.

Premier raisonnement, tiré du pouvoir qu'a le Juste de ne pas consentir au peché, que le démon luy fait commettre. 182.

CHAPITRE XXXIII.

Second raisonnement, tiré de ce que le démon est enchaîné à l'égard du Juste. 186.

CHAPITRE XXXIV.

Troisiéme raisonnement, tiré de l'asseûrance que saint Augustin inspiroit à tous les Justes contre toute la puissance & tous les efforts du démon. 189.

CHAPITRE XXXV.

Quatriéme raisonnement, tiré des asseûrances que toute l'Eglise inspiroit aux Catécumenes 191.

DIXIÉME PREUVE.

Tirée des combats du Juste contre la concupiscence. 197.

CHAPITRE XXXVI.

Premier raisonnement, tiré de la distinction des quatre estats par lesquels saint Augustin fait passer l'homme, sçavoir l'estat avant la loy, l'estat sous la loy, l'estat sous la grace, & l'estat dans la paix: dans le troisiéme desquels, qui est celuy de tous les Justes en cette vie, il donne toûjours à l'homme le pouvoir de surmonter sa concupiscence. 198.

CHAPITRE XXXVII.

Second raisonnement, tiré de ce que selon saint Augustin Dieu affranchit tous les Justes du joug de la concupiscence dans la justification. 204.

CHAPITRE XXXVIII.

Troisiéme raisonnement, tiré de ce que Dieu laissant la concupiscence dans l'homme quand il le justifie, il ne le fait que pour l'exercer, & il la met en estat de ne luy pouvoir nuire à l'avenir. 210.

CHAPITRE XXXIX.

Quatriéme raisonnement, tiré de ce que saint Augustin a regardé le Saint Esprit résident en l'ame des Justes, comme un secours que Dieu leur a donné pour resister à la concupiscence. 214.

ONZIÉME PREUVE.

Tirée du pouvoir d'observer les Commandemens de Dieu, attaché à l'estat & à la qualité de Juste. 219.

CHAPITRE XL.

Premier raisonnement, tiré de la vie & de la santé qui sont données à l'homme dans sa justification. 220.

CHAPITRE XLI.

Second raisonnement, tiré de la liberté que les Justes acquierent de faire le bien, & d'observer les Commandemens de Dieu. 222.

CHAPITRE XLII.

Troisiéme raisonnement, tiré de ce que saint Augustin joint toûjours ces deux effets dans la justification, l'un d'effacer les pechez passez, l'autre d'estre une source de forces pour empescher d'y retomber. 224.

CHAPITRE XLIII.

Quatriéme raisonnement, tiré du pouvoir que les Conciles de Carthage & d'Orange & toute l'Eglise Gréque ont reconnu dans le Juste, de satisfaire à ses obligations. 228.

CHAPITRE XLIV.

Cinquiéme raisonnement, tiré de ce que selon saint Augustin le Juste a des forces tres-efficaces pour observer les Commandemens de Dieu. 23[illegible]

DOUZIE'ME PREUVE.

Tirée des éloges & des avantages que saint Augustin donne à la charité justifiante, ou habituelle. 238.

CHAPITRE XLV.

Premier raisonnement, tiré de ce que la charité justifiante est selon saint Augustin, l'accomplissement de la loy 239.

CHAPITRE XLVI.

Pour s'ouvrir le chemin à un second raisonnement, on fait un sommaire de la doctrine de saint Augustin sur la grace, contenuë en son livre de l'Esprit & de la lettre. 243.

CHAPITRE XLVII.

Remarques sur ce qui a esté rapporté dans le chapitre précédent du livre de saint Augustin, de l'Esprit, & de la lettre. 252.

CHAPITRE XLVIII.

Second raisonnement, tiré de la doctrine de Saint Augustin, rapportée au chapitre 46. 262.

CHAPITRE XLIX.

Réponse à une difficulté, tirée de saint Augustin sur ces paroles de David, ne me repoussez pas de l'observance de vos Commandemens. 271.

TREIZIE'ME PREUVE.

Tirée de la nature des graces actuelles.

CHAPITRE L.

Premier raisonnement, tiré de ce qu'on peut recevoir la grace en vain. 274.

CHAPITRE LI.

Second raisonnement, tiré de ce que saint Augustin nous apprend, que quand Dieu agit en nous par sa grace, c'est à nostre volonté à luy donner, ou à luy refuser son consentement. 277.

CHAPITRE LII.

Troisiéme raisonnement, tiré de ce que le Concile de Trente nous oblige de croire que la volonté peut, si elle veut, refuser son consentement à la grace par laquelle elle est excitée.

Opposition formelle de la doctrine de Jansénius avec celle de ce Concile sur ce point. 281.

CHAPITRE LIII.

Que lorsque Jansénius reconnoit que le libre-arbitre peut refuser son consentement à la grace, c'est dans un sens éloigné de celuy des Catholiques, conforme à celuy des hérétiques, & contraire à celuy du Concile de Trente qui les a condamnez. 290.



QUATORZIÉME PREUVE.

Tirée de la conformité de la doctrine de Jansénius avec celle des hérétiques. 309.

CHAPITRE LIV.

Premier raisonnement, tiré de la conformité de la doctrine de Jansénius avec celle des hérétiques en ce qu'ils disent, que la volonté ne coopére pas à la grace de Dieu, que non-plus qu'une chose inanimée elle ne fait rien alors, & qu'elle est purement passive dans ce que la grace fait en elle. 310.

CHAPITRE LV.

Second raisonnement, tiré de la conformité de la doctrine de Jansénius avec celle de Luther & de Calvin au sujet de la liberté. 319.

CHAPITRE LVI.

Troisiéme raisonnement, tiré de la conformité des sentimens de Jansénius avec ceux de Calvin, sur la premiere erreur qu'il luy attribuë au sujet de la liberté. 323.

CHAPITRE LVII.

Quatriéme raisonnement, tiré de la conformité des sentimens de Jansénius avec ceux de Calvin, sur la seconde erreur qu'il luy attribuë au sujet de la liberté. 326.

CHAPITRE LVIII.

Cinquiéme raisonnement, tiré de la conformité des sentimens de Jansénius avec ceux de Calvin, sur la troisiéme erreur qu'il luy attribuë au sujet de la liberté. 330.

CHAPITRE LIX.

Sixiéme raisonnement, tiré de la conformité des sentimens de Jansénius avec ceux de Calvin, sur la quatriéme erreur qu'il luy attribuë au sujet de la liberté. 336.

CHAPITRE LX.

Septiéme raisonnement, tiré de la conformité des sentimens de Jansénius avec ceux de Calvin, sur la cinquiéme erreur qu'il luy attribuë au sujet de la liberté. 339.

QUINZIE'ME PREUVE.

Tirée du Concile de Trente. 347.

CHAPITRE LXI

Premier raisonnement, tiré de ce que le Concile de Trente nous apprend, que c'est pour exercer les Justes, que Dieu leur laisse la concupiscence dans le Baptéme. 348.

CHAPITRE LXII.

Second raisonnement, tiré de ce que le Concile de Trente déclare que les Commandemens de Dieu ne sont points impossibles à celuy qui a esté justifié. 349.

CHAPITRE LXIII.

Troisiéme, quatriéme & cinquiéme raisonnemens, tirez de ce que selon le Concile de Trente les Justes peuvent faire des progrés continuels, de ce que Dieu ne les abandonne pas le premier, & de ce qu'il ne discontinuë pas d'opérer en eux le vouloir & le faire, qu'auparavant ils n'ayent manqué à sa grace. 355

CHAPITRE LXIV.

Sixiéme, septiéme & huitiéme raisonnemens, tirez 1. de ce que selon ce Concile, les Prestres & les Religieux qui ont violé la chasteté à laquelle ils se sont engagez, avoient le pouvoir de la garder: 2. de ce que ceux qui se sentent dans des besoins spirituels peuvent recourir à Dieu: Et 3. de ce que Dieu ne permet pas que nous soyons tentez par dessus nos forces, 360.

CHAPITRE LXV.

Neuviéme raisonnement, tiré de ce que saint Augustin dit sur les vœux. 363.

SEIZIE'ME PREUVE.

Tirée de la Sainte-Escriture. 369.

CHAPITRE LXVI.

Premier raisonnement, tiré des asseûrances que l'Ecriture Sainte donne aux Justes de l'amour de Dieu & de ses graces. 369.

CHAPITRE LXVII.

Second raisonnement, tiré de l'asseûrance de la vie eternelle, que la Sainte Ecriture donne aux Justes. 373.

CHAPITRE LXVIII.

Troisiéme raisonnement, tiré de l'asseûrance que la Sainte-Ecriture donne à tous les Justes, que Dieu ne les abandonnera pas. 375.

CHAPITRE LXIX.

Quatriéme raisonnement, tiré de l'asseûrance que l'Ecriture-Sainte donne aux Justes, que Dieu veillera sur eux, & qu'il les protegera. 378.

CHAPITRE LXX.

Cinquiéme raisonnement, tiré des endroits de l'Ecriture-Sainte, qui

asseûrent que le Juste n'a rien à craindre. 380.

CHAPITRE LXXI.

Sixiéme raisonnement, tiré de l'asseûrance que la Sainte-Ecriture donne au Juste, qu'il ne luy arrivera aucun mal, & qu'il doit au contraire espérer de Dieu toutes sortes de bontez. 383.

CHAPITRE LXXII.

Septiéme & huitiéme raisonnemens, tirez des qualitez d'Epoux & de Chefs que l'Ecriture-Sainte donne à JESUS-CHRIST *à l'égard des Justes.* 390.

CHAPITRE LXXIII.

On rapporte ce que saint Augustin a inferé en faveur des Justes, de la qualité d'Epoux que JESUS-CHRIST *porte à l'égard de leurs ames* 392.

CHAPITRE LXXIV.

Où l'on rapporte ce que saint Augustin nous a appris de l'union de JESUS-CHRIST *avec ses membres.* 396.

CHAPITRE LXXV.

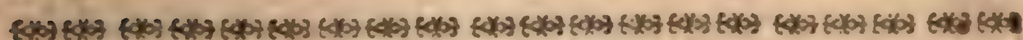
Neuviéme raisonnement, tiré de la comparaison que JESUS-CHRIST *fait de son amour & de ses soins, avec l'amour & les soins d'une poule pour ses petits.* 402.

Conclusion de la premiere Partie. 407.





TABLE
DE LA SECONDE PARTIE.
Où l'on satisfait aux Objections.



PREMIERE OBJECTION.

Tirée des reproches que l'on faisoit à saint Augustin, qu'il détruisoit la liberté par ses sentimens sur la grace; & de la difficulté qu'il trouvoit luy-même à accorder la grace avec la liberté.

CHAPITRE PREMIER. page 410.

CHAPITRE II.

Où l'on montre que les Pélagiens ne reprochoient à saint Augustin qu'il détruisoit la liberté, que parce qu'il enseignoit que la volonté ne peut pas faire le bien sans le secours de la grace. 411.

CHAPITRE III.

Où l'on montre que les Demi-pélagiens ne se plaignoient que la doctrine de saint Augustin ruinoit la liberté, que parce qu'il ne voulait pas qu'on pust même commencer le bien sans la grace. 413.

CHAPITRE IV.

Inutilité d'une instance qu'on croiroit pouvoir faire touchant le sentiment des Demi-pélagiens. 416.

CHAPITRE V.

Continuation de ce qui a esté dit au Chapitre III. de la plainte des Demi-pélagiens contre saint Augustin en faveur du libre-arbitre. 418.

CHAPITRE VI.

De la difficulté des Moines d'Adrumet à accorder le libre-arbitre avec la grace. 421.

CHAPITRE VII.

Que la difficulté que saint Augustin trouvoit à accorder le libre-arbitre avec la grace, ne peut nuire qu'à Iansénius. 424.

CHAPITRE VIII.

Reflexions sur les passages de saint Augustin que Iansénius ramasse, touchant la maniere d'accorder la grace avec la liberté. 427.

CHAPITRE IX.

Où l'on fait voir que quand les Demi-pélagiens se plaignent, que la grace que saint Augustin établit, contraint la volonté, & la fait agir malgré elle; ce n'est point par rapport à la force qu'il luy attribuë, qu'ils font cette plainte. On tourne toute cette premiere Objection contre Iansénius même. 434.

II. OBJECTION.

Tirée de ce que l'on reprochoit à saint Augustin d'admettre le destin.

CHAPITRE X.

En quel sens les Pélagiens accusoient saint Augustin d'admettre le destin. 437.

CHAPITRE XI.

En quel sens les Demi-pélagiens accusoient saint Augustin d'admettre le destin. 445.

III. OBJECTION.

Tirée des différences de la grace de l'estat d'Innocence, d'avec la grace de l'estat present. 450.

CHAPITRE XII.

On propose deux différences que saint Augustin semble avoir mises entre la grace de l'estat d'Innocence & la grace de l'estat present : qui sont que celle là estoit laissée à la disposition du libre-arbitre, & celle-cy le fait agir avec une force invincible; celle-là donnoit le pouvoir de persévérer & non pas le vouloir, & celle-cy outre le pouvoir en donne aussi le vouloir. 451.

CHAPITRE XIII.

Premiere réponse aux passages de saint Augustin rapportez au chapitre precedent. 452.

CHAPITRE XIV.

On propose une seconde réponse aux passages de saint Augustin rapportez par Jansénius : on commence par faire voir en général, combien il a mal-pris le sens de ces passages. 453.

CHAPITRE XV.

On fait voir que Jansénius a mal pris le sens de ce que saint Augustin a dit, que Dieu opére maintenant le vouloir par sa grace, & qu'il ne l'operoit pas dans l'estat d'Innocence. On se sert de Jansenius même pour le réfuter. 456.

CHAPITRE XVI.

Explication des passages de saint Augustin qui ont esté rapportez dans le chapitre 12. 465.

CHAPITRE XVII.

Explication de la troisiéme différence que saint Augustin paroist avoir mise entre l'estat d'Innocence & l'estat present; en ce que c'estoit par le libre arbitre que le Juste persévéroit dans celuy-là, & que c'est maintenant par la grace qu'il persevére. On monstre que c'est de la persévérance jusqu'à la fin *qu'il parle.* 476.

CHAPITRE XVIII.

Explication de la quatriéme différence que saint Augustin met entre l'estat d'Innocence & l'estat present : en ce que dans celuy-là il estoit au pouvoir du

libre-arbitre de ne se pas separer de Dieu, & qu'il ne l'est plus dans celuy-cy. On montre que ce n'est encore que par rapport à la persévérance jusqu'à la fin *que saint Augustin parle de la sorte.* 484.



IV. OBIECTION

Tirée de ce qu'il y auroit quelque bien en nous qui ne viendroit pas de Dieu: que nous pourrions composer & partager avec luy dans le bien que nous voulons, & que nous faisons: & que nous pourrions nous en glorifier en nous seuls. On répond que ces inconueniens ne tombent que sur la doctrine de Iansénius, qui par le reproche qu'il en fait à ses Adversaires, ne peut s'en défendre dans l'estat d'Innocence. Contradictions étranges de cét Auteur avec luy-même & avec saint Augustin.

CHAPITRE XIX. 491.

CHAPITRE XX.

Que Iansénius ne peut prétendre sans se jetter dans les mémes contradictions, que la volonté pourroit se glorifier du consentement qu'elle donneroit à une grace suffisante. 507.



V. OBIECTION

Tirée de ce que celuy qui agiroit avec une grace suffisante, pourroit contre la défense de saint Paul se distinguer de celuy qui n'agiroit pas.

On fait voir la fausseté de cette conséquence: & l'on montre que Iansénius n'a pu l'inférer sans se jetter luy-même dans tous les inconveniens qu'il alleguoit icy au chapitre 19. & sans retomber dans les mémes contradictions dont il y a esté parlé.

CHAPITRE XXI. 509.



VI. OBIECTION

Tirée du reproche que saint Augustin faisoit à Pélage, de ce qu'en avoüant que Dieu nous donne le pouvoir, *il ne reconnoissoit pas qu'il nous donne aussi* le vouloir & le faire.

On montre combien cette objection est peu propre à faire voir que saint Augustin a cru toutes les graces de l'estat present infailliblement efficaces. Explication des sentimens de Pélage.

CHAPITRE XXII. 519.

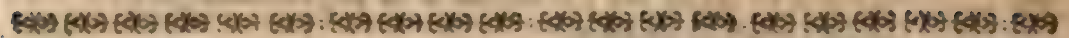
CHAPITRE. XXIII.

On satisfait aux instances de Iansénius sur la même objection. 527.

CHAPITRE XXIV.

On montre que Iansénius ne peut sans injustice, sans calomnie & sans se contredire luy-même, accuser de Pélagianisme ceux qui croyent, que l'on peut

faire le bien sans une grace qui soit infailliblement efficace. 537.



VII. OBIECTION

Tirée de ce que l'Eglise demande à Dieu la grace de faire le bien & d'eviter le mal, & non pas seulement de pouvoir faire celuy-là, & de pouvoir eviter celuy-cy. On répond que c'est demander à Dieu la grace de faire l'un & d'eviter l'autre, que de luy demander la grace sans laquelle on ne peut ni faire l'un ni eviter l'autre.

CHAPITRE XXV. 544.



VIII. OBIECTION

Tirée de la doctrine des Demi-pélagiens, qui n'ont pas laissé d'estre regardez comme hérétiques au sujet des commencemens de la foy, & des bons mouvemens de la volonté ; quoy qu'ils ayent reconnu pour ces commencemens mêmes, & pour ces mouvemens la nécessité d'une grace pareille à celle que nous défendons.

On répond que Jansénius s'est trompé, quand il a prétendu que les Demi-pélagiens ont reconnu la nécessité de cette grace pour ces commencemens & pour ces bons mouvemens.

CHAPITRE XXVI. 548.



DISSERTATION

Où l'on prouve que les Demi-pélagiens n'ont pas reconnu la nécessité, d'une grace intérieure dans la volonté pour le commencement de la foy & pour les bons mouvemens de la volonté.

CHAPITRE XXVII.

Premiere & seconde preuves, tirées de ce qu'ils attribuoient ces commencemens, & ces mouvemens au libre-arbitre, & à la nature.

Réfutation des réponses de Jansénius. 550.

CHAPITRE XXVIII.

Troisiéme preuve tirée de ce que les Demi-pélagiens ne vouloient pas reconnoitre, que les commencemens de la foy & de la bonne volonté ne viennent pas de nous, ni qu'ils sont des dons de Dieu. Réfutation de la réponse de Jansénius à cette preuve. 555.

CHAPITRE XXIX.

Quatriéme preuve, que les Demi-pélagiens n'ont pas reconnu de grace intérieure pour le commencement, &c. tirée de ce qu'ils faisoient marcher la volonté devant la grace. Réfutation de la réponse de Jansénius. 558.

CHAPITRE XXX.

Cinquiéme & Sixiéme preuves que les Demi-pélagiens n'admettoient pas

de grace intérieure pour le commencement de la foy, & de la bonne volonté, tirées l'une des reproches qu'on leur faisoit qu'ils retomboient dans le Pélagianisme; l'autre des argumens que l'on employoit contre eux. 567.

CHAPITRE XXXI.

On satisfait aux raisons dont se sert Jansénius pour prouver que les Demi-pélagiens ont reconnu la nécessité d'une grace intérieure pour le commencement même de la foy & de la bonne volonté. 574.

CHAPITRE XXXII.

On satisfait à l'autorité de Cassien & de Gennade alleguez par Jansénius: & l'on montre par celuy-là que Jansénius a tres-mal pris la doctrine des Demi-pélagiens. 580.

CHAPITRE XXXIII.

On satisfait aux autres raisons, qui paroissent prouver que les Demi-pélagiens ont reconnu la nécessité d'une grace prévenante pour le commencement de la foy & de la bonne volonté. 586.



IX. OBJECTION

Tirée des expressions que les saints Peres ont condamnées dans la bouche des Demi-pélagiens.

REPONSE.

Que nous nous en servons dans un sens, qui n'a rien de commun avec celuy des Demi-pélagiens, & dans lequel les saints Peres s'en sont servis eux-mêmes.

CHAPITRE XXXIV. 501.

CHAPITRE XXXV.

S'il est vray que saint Prosper ait reproché aux Demi-pélagiens qu'ils sousmettoient la grace à la volonté; & que saint Augustin ait regardé la grace comme la suivante de la volonté dans l'estat d'Innocence. 599.

CHAPITRE XXXVI.

Que Jansénius ne peut sans injustice attribuer à ses Adversaires les autres fautes de l'opinion des Demi-pélagiens.



X. OBJECTION

Tirée du premier livre de saint Augustin à Simplicien. 610.

CHAPITRE XXXVII.

On explique en quel sens saint Augustin n'a pas voulu souffrir, qu'on dist, que Jacob a crû parce qu'il a voulu. 611.

CHAPITRE XXXVIII.

On explique en quel sens saint Augustin a dit qu'il n'arrive pas que Dieu veuille en vain faire miséricorde à quelqu'un. On montre que Jansénius en a mal pris le sens, par des endroits où ce Saint nous apprend, qu'il arrive souvent par nostre résistance que Dieu veuille en vain nous faire miséricorde. 617.



XI. OBJECTION

Tirée des endroits, où saint Augustin semble avoir crû que la grace nous impose une nécessité d'agir. Premiere difficulté, tirée de ce que saint Augustin dit, que nous sommes dans la nécessité d'agir selon ce qui nous plaist davantage. On répond premierement, que Jansénius détruit par cét argument toutes ses graces de velléité. 2. Que toute grace n'est pas délectation dans saint Augustin. 3. Que saint Augustin a souvent donné le nom de délectation à la grace justifiante. 4. Que Jansénius establit par cét argument la grace infailliblement efficace dans l'estat d'Innocence. On explique la nécessité dont parle saint Augustin.

CHAPITRE XXXIX. 634.

CHAPITRE XL.

Seconde difficulté, tirée de la remarque que saint Augustin a faite, que saint Paul ne se contente pas de dire que nous sommes régis par le saint Esprit, *mais qu'il a dit méme* que nous sommes poussez, par le saint Esprit.

On répond que Jansénius ne peut conclure de cét endroit que la grace impose à present à la volonté la nécessité de luy donner son consentement, sans conclure la méme chose pour l'estat d'Innocence; sans supposer tous les Justes impeccables; & sans détruire toutes les graces actuelles avant la justification. On employe cét endroit méme contre Jansénius en faveur des Justes. 641.

CHAPITRE XLI.

Troisiéme difficulté, tirée de ces paroles de Jesus-Christ *tant de fois employées par saint Augustin contre les Pélagiens.* Personne ne vient à moy, si mon Pere ne l'attire. *On répond que Jansénius ne peut alléguer ces paroles pour prouver que toutes les graces sont infailliblement efficaces, sans détruire ses sentimens. Et l'on se sert de ces mémes paroles pour prouver que les graces quelque efficaces qu'elles soient, laissent toujours la liberté de n'y pas consentir.* 646.



XII. OBJECTION

Tirée des passages où saint Augustin semble insinuer que la grace est inséparable de son effet. 652.

CHAPITRE XLII.

Premiere difficulté, tirée de ce que saint Augustin ne se contente pas que Pélage reconnoisse une grace, qui conseille & qui exhorte, *mais qu'il l'oblige de reconnoistre une grace* qui persuade.

On répond 1. que Jansénius ne peut prétendre que toute grace persuade, sans se contredire luy-méme: 2. que saint Augustin a reconnu des graces qui ne persuadent pas. 3. On explique ce que ce Saint exige de Pélage. 654.

CHAPITRE XLIII.

Seconde difficulté, tirée des endroits où saint Augustin donne à la grace le nom de charité tres-éclairée & tres-ardente: où il dit que ceux qui sont

enseignez de Dieu par la grace, font ce qu'ils sçavent qu'ils sont obligez de faire; & que ceux qui ne le font pas ne sont pas enseignez par la grace mais seulement par la Loy & par la lettre: où il dit enfin que tous ceux qui sont instruits par la grace viennent à JESUS-CHRIST, *& que ceux qui n'y viennent pas ne sont pas instruits par la grace.*

On répond que Jansenius ne peut rien conclure de ces endroits sans renoncer à ses propres sentimens. 659.

CHAPITRE XLIV.

On prouve que c'est de la grace de la justification & de la charité justifiante que parle saint Augustin, quand il dit que ceux à qui Dieu enseigne par la grace ce qu'ils doivent faire, ne manquent pas de le faire. On explique la pensée de ce saint Docteur. 664.

CHAPITRE XLV.

On prouve, que c'est de la grace de la conversion que parle saint Augustin, quand il dit, que ceux qui ne sont pas venus à JESUS-CHRIST *n'ont pas appris de son Pere qu'ils doivent venir à luy; & l'on fait voir, que quand il dit que Dieu ne leur a parlé* qu'au dehors & par la lettre, *il ne prétend pas dire qu'ils n'ont eu aucune grace intérieure.* 673.



XIII. OBJECTION

Tirée de l'efficace infaillible de la volonté de Dieu, de la toute-puissance qu'elle a de tourner les cœurs où elle veut, & de ce que rien ne luy peut résister. On répond que Jansénius ne peut employer ces véritez contre ses Adversaires, sans détruire une partie des graces qu'il reconnoist dans l'estat où nous sommes, sans détruire la différence qu'il met entre l'estat d'Innocence & celuy-cy, & sans justifier qu'on a eu raison de luy attribuer cette proposition, que l'on ne résiste jamais à present à la grace intérieure. *On fait voir par saint Augustin des volontez en Dieu, dont la résistance de l'homme empéche l'accomplissement.*

CHAPITRE XLVI. 683.



DISSERTATION

En laquelle on prouve contre Jansénius que la réponse contenuë dans le trente troisiéme chapitre du livre de saint Augustin de l'Esprit & de la lettre, *est la réponse de ce saint Docteur & non celle des Pélagiens.*

CHAPITRE XLVII. 693.



XIV. OBJECTION

Tirée de la nécessité où les Justes sont de prier. On répond que la nécessité où ils sont de prier ne combat point l'asseûrance que nous leur avons donnée de

la grace pour les occasions où ils en auront besoin.
CHAPITRE XLVIII. 710.



XV. OBJECTION

Tirée de l'abandon de saint Pierre.
CHAPITRE XLIX. 713.



XVI. OBJECTION

Tirée d'un endroit de saint Augustin, où il semble demeurer d'accord, que Dieu refuse quelquefois au Juste le secours dont il a besoin pour continuer d'obéïr. On répond à cét endroit par saint Prosper, & aprés en avoir découvert le sens véritable, on s'en sert contre Jansenius.
CHAPITRE L. 724.

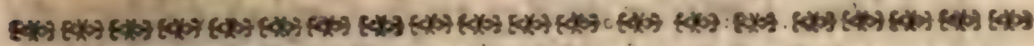


XVII. OBJECTION

Tirée des endroits où saint Augustin dit, qu'il y a des Justes à qui Dieu refuse le don de la persévérance, 734.
CHAPITRE LI.
On examine les trois derniers passages, & l'on fait voir que quand saint Augustin dit dans ces passages, qu'il y a des Justes à qui Dieu réfuse la persévérance, il ne parle que de la persévérance jusqu'à la fin. 736.
CHAPITRE LII.
On prouve par ce qui a esté dit au chapitre précédent, que lorsque saint Augustin reconnoissoit qu'il y a des Justes à qui Dieu refuse la persévérance jusqu'à la fin; *il convenoit neanmoins que Dieu leur donne les graces dont ils ont besoin pour ne pas interrompre leur persévérance par le peché: & l'on fait voir que ce Saint n'a jamais crû que Dieu leur refusast les graces nécessaires en veuë du peché originel.* 739.
CHAPITRE LIII.
On examine le quatriéme des passages rapportez au commencement de cette objection: & aprés en avoir donné le sens véritable, on s'en sert pour prouver que saint Augustin a esté persuadé, que Dieu ne refuse pas au Juste la grace qui luy est nécessaire pour persévérer, au moment qu'il se laisse aller au peché. 745.
CHAPITRE LIV.
On examine le passage où saint Augustin dit, que ceux à qui le secours de la persévérance n'est pas donné, c'est la peine du peché. *Et aprés avoir montré que c'est de la persévérance*, jusqu'à la fin, *qu'il parle; on prouve qu'il a esté persuadé que le secours qui est nécessaire aux Justes pour ne pas interrompre leur persévérance, n'est réfusé à aucun d'eux en veuë du peché originel.* 752.

CHAPITRE LV.

On rapporte la distinction que saint Augustin a faite des pechez, en pechez simplement pechez, & en pechez qui sont aussi peine de pechez. Et on en forme un sixiéme raisonnement pour prouver qu'il a esté persuadé, que le secours qui est nécessaire aux Justes pour ne pas interrompre leur persévérance n'est refusé à aucun d'eux en veuë du peché originel. 760.



CONCLUSION

De tout cét Ouvrage par deux nouvelles preuves des véritez qui y ont esté établies. 769.

PREMIERE PREUVE.

Tirée de ce que le Juste qui vient à pecher, ne peut pas dire qu'il n'a pas receu la grace de pouvoir éviter la desobéissance où il tombe.

CHAPITRE LVI. 770.

SECONDE PREUVE.

Tirée de ce que Dieu pourra dire un jour aux Justes reprouvez qu'ils auroient persévéré s'ils avoient voulu.

CHAPITRE LVII. 774.

Fin de la Table des Chapitres.



APPROBATION

De Monseigneur l'Illustrissime & Reverendissime Evéque du Mans, Conseiller du Roy en ses Conseils d'Estat, & premier Aumônier de Monsieur, Frere unique du Roy, Duc d'Orleans.

NOus avons examiné avec soin & leû avec plaisir le livre intitulé *les sentimens de saint Augustin opposez à ceux de Jansenius*, composé par le Pere Jean Leporcq, Prestre de la Congregation de l'Oratoire de Jesus, dans lequel non seulement nous n'avons rien trouvé d'opposé à la foy, & à la doctrine de l'Eglise, mais au contraire une doctrine tres-saine, Catholique & Orthodoxe : & nous croyons que la lecture de ce livre ne peut estre que tres-utile pour convaincre ceux qui auroient encore quelque peine à se soûmettre aux Constitutions de nos SS. Peres les Papes Innocent X. & Alexandre VII. touchant les propositions condamnées dans le sens de Jansénius. Et bien qu'aprés les décisions de nostre saint Pere le Pape, que tous les Chrestiens & les fideles doivent révérer comme le Chef visible, que Nostre Seigneur Jesus-Christ a donné à son Eglise pour la gouverner & pour estre l'origine & le centre de son unité, il n'y ait plus lieu de douter de la fausseté de cette doctrine condamnée : neanmoins comme le Démon pere des hérétiques communique à ses enfans de ténébres son esprit d'orgueïl avec ses erreurs, il les empéche aussi de se soûmettre à l'autorité légitime de l'Eglise, en leur suggérant des prétextes spécieux pour excuser leur résistance en cachant & couvrant leur superbe du manteau honorable d'un Pere de l'Eglise, dont le mérite & la science ont rendu le nom célébre & son autorité aussi vénérable dans l'esprit des fideles, comme est celle de saint Augustin : lequel les hérétiques prennent ordinairement pour garant de leurs erreurs, & veulent persuader aux ignorans, & imposer aux peuples à l'ombre du nom de ce grand Pere de l'Eglise, que leur doctrine est bonne, qu'elle est dans les principes & dans les écrits de ce Pere, & qu'on ne peut les blâmer ni les condamner sans condamner en même temps la doctrine de saint Augustin, qu'ils font parler dans un sens détourné & opposé à son sens naturel & legitime. Ils alléguent & citent saint Augustin, & font bouclier de tout ce qu'il a écrit dans la chaleur du combat

combat contre les Pélagiens, lesquels élevoient le mérite du libre-arbitre de l'homme au préjudice & aux dépens de la grace, que Nostre Seigneur JESUS-CHRIST a méritée pour le salut des hommes: & saint Augustin par une méthode opposée relève si fort le prix & le mérite de la grace au dessus du libre-arbitre qu'il semble qu'il l'ait voulu aneantir; comme quand il dit que par la chûte & le peché du premier homme le libre-arbitre a esté entierement eteint, [a] *libero arbitrio male utens homo & se perdidit, & ipsum*; mais ces paroles tronquées & séparées sont d'une expression si dure & si opposée aux principes & aux maximes de ce Pere, que ce seroit luy faire la méme injure, que Calvin luy a faite, luy imputant une doctrine si contraire á celle qu'il établit & enseigne presque dans tous ses écrits touchant la liberté & l'usage de la grace. Il semble que dans le combat qu'il a eû avec les hérétiques il ait, pour ainsi dire, comme passé les bornes de la modération, ainsi que plusieurs autres Peres de l'Eglise, qui ont passé jusqu'au delà des sentimens opposez à ceux qu'ils combattoient, pour faire venir & approcher les devoyez jusqu'au milieu de la vérité que les hérétiques vouloient obscurcir. Saint Gregoire Taumaturge attaquant les erreurs d'Ælian le Payen qui reprochoit aux Chrestiens d'adorer plusieurs Dieux, écrivit de l'unité de Dieu dans des termes qu'il sembloit confondre les trois Personnes de la tres-sainte & adorable Trinité, jusques là qu'il se rendit suspect de l'hérésie de Sabellius. Et saint Denys d'Alexandrie voulant réfuter ce méme hérétique Sabellius, écrivit dans des termes qu'il sembloit aussi à plusieurs, qu'il avoit divisé l'Essence d'avec les divines Personnes; en sorte qu'il fut méme accusé devant le Pape saint Denys. [b] Saint Basile entreprit la défense du premier, & saint Athanase justifia le second dans son Livre des Synodes. Theodoret méme nous apprend que la plus-part des Peres de l'Eglise en ont usé de la sorte dans la chaleur du combat qu'ils ont eû contre les hérétiques de leur temps, & ont fait comme ceux qui veulent redresser un arbre courbé: ils le panchent & le plient de l'autre costé pour le faire venir & croistre dans une ligne & d'une figure droite: *Sic Patres in partem contrariam inclinaverunt, cum adversus Ecclesiæ hostes pugnam consererent, quod ipsum agricolis quoque stirpium cultoribus usu venit, qui cùm incurvam aliquam viderint, non solùm ad rectam normam erigunt: Sed etiam ultra directam, in partem alteram inflectunt, ut ex vehementiori in contrariam inclinatione, ad rectum statum perducatur.* C'est ainsi que selon le senti-

[a] *In Enchir. cap. 30.*

[b] *Sanctus Basil. epist. 64.*

ẽ ij

ment de plusieurs saint Augustin semble en avoir usé, lorsque dans la chaleur du combat & avec toutes les forces de son esprit, & de son zele pour le mérite, & le prix de la grace divine, il a combattu les Pélagiens, qui elevoient au préjudice de cette méme grace le libre-arbitre de l'homme. Mais il ne faut plus aujourd'huy défendre saint Augustin, par l'excuse de Theodoret, ni par l'exemple des autres Peres de l'Eglise que nous avons alleguez. Il n'y a qu'à le voir & le lire dans les deux parties de ce Livre, dans la premiere desquelles l'Auteur nous fait voir saint Augustin enseignant sa doctrine, établissant ses principes avec tant de clarté & de force, qu'on ne peut plus douter de la vérité de ses sentimens naturels sur la grace, si opposez à ceux que Jansénius luy attribuë; & dans la seconde partie, on voit saint Augustin soûtenir ses propres interests, venger son injure, découvrir & confondre la mauvaise foy de ses ennemis, qui luy supposent tout le contraire de ce qu'il enseigne dans les lieux qu'ils citent. Nous esperons que ceux qui se glorifient d'estre les seuls disciples & les seuls défenseurs de la doctrine de saint Augustin, s'ils ont l'esprit de ce Pere, & s'ils veulent suivre ses maximes & ses sentimens n'auront plus de peine à se retracter, quand ils auront reconnu leurs erreurs en lisant cét Ouvrage, dans lequel ils verront saint Augustin dépoüillé des ombrages, des fausses couleurs, & des malignes interprétations & citations qu'on a faites de ses passages tronquez ou détournez. Car il parle icy naturellement & dans un jour qui dissipe toutes les ténébres, tous les doutes, & toutes les difficultez que Luther, Calvin, & Jansénius ont voulu faussement imposer à ce Pere: & ils doivent, comme saint Augustin le leur enseigne, se soûmettre sincerement & prononcer de cœur & de bouche l'anatheme que l'Eglise a prononcé par les Constitutions des Souverains Pontifes, & par l'acceptation que les Evesques de France en ont faite, [a] *quibus ergo obtemperavi*, dit saint Augustin, *dicentibus mihi: crede Evangelio, cur eis non obtemperem dicentibus mihi: noli credere Manichæo*: Je ne croirois pas, dit ce Pere, à l'Evangile sans l'autorité de l'Eglise Catholique: & si nous obéïssons à l'Eglise quand elle nous dit, qu'il faut croire l'Evángile, pourquoy ne luy obéïssons-nous pas quand elle nous défend de croire les Manichéens, & les Jansénistes? Donné au Mans ce premier jour de Fevrier 1682.

[a] *Lib. contra epist. fundam. cap. 5.*

LOUIS Evéque du Mans.

APPROBATION DES DOCTEVRS.

NOus sous-signez Docteurs & Professeurs en Theologie de la Maison & Societé de Sorbonne, certifions avoir leû un Livre François, qui porte pour titre : *Les sentimens de saint Augustin sur la grace opposez à ceux de Iansenius* : où nous n'avons rien remarqué de contraire à la Foy Catholique Apostolique & Romaine ny aux bonnes mœurs. A Paris le quinziéme Avril 1682.

M. GRANDIN.

G. BOUST.

PIROT.

IESVS ✱ † ✱ MARIA.

NOus Abel Loüis de Sainte-Marthe Prestre, Superieur Général de la Congregation de l'Oratoire de JESUS, suivant le Privilege du Roy à Nous accordé le 22. de Decembre 1672. par lequel il est défendu à tous Libraires & Imprimeurs d'imprimer, ny de vendre sans nostre permission aucun Livre composé par ceux de nostre Congregation ; vûs le Privilege du Roy & les Approbations des Docteurs, permettons au sieur François Muguet Imprimeur du Roy & de Monseigneur l'Archevesque de Paris, d'imprimer & vendre un Livre intitulé : *Les sentimens de saint Augustin sur la grace opposez à ceux de Iansenius*, composé par le Pere Jean Leporcq Prestre de nostre Congregation. Fait à Paris ce 9. Octobre 1681.

A. L. DE SAINTE-MARTHE.

Extrait du Privilege du Roy.

PAr grace & privilege du Roy, il est permis au Pere Jean Leporcq, Prestre de l'Oratoire, de faire imprimer un Livre qu'il a composé, intitulé *Les sentimens de saint Augustin sur la grace :* & défenses sont faites à tous Imprimeurs, Libraires, & autres de quelque qualité & condition qu'ils puissent estre, d'imprimer, ny faire imprimer, vendre, ny debiter ledit Livre, sous quelque pretexte que ce soit, à peine de trois mille livres d'amende, & de tous dépens, dommages & interests, & confiscation des exemplaires; & ce pendant le temps de six années, comme il est plus amplement porté par ledit Privilege. Donné à Chaville, le sixiéme Juin 1681. & de nostre Regne le trente-neuviéme. Signé, par le Roy en son Conseil, JUNQUIERES.

Registré sur le Livre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris le 7. Octobre 1681. suivant l'Arrest du Parlement du 8. Avril 1653. & celuy du Conseil privé du Roy, du 27. Fevrier 1665. Signé C. ANGOT, *Syndic.*

Achevé d'imprimer pour la premiere fois le vingt-troisiéme May mil six cens quatre-vingt-deux.

Les Exemplaires ont esté fournis.

Ledit P. Leporcq a transporté son droit de Privilege à François Muguet.

LES



LES SENTIMENS DE SAINT AUGUSTIN SUR LA GRACE OPPOSEZ A CEUX DE JANSENIUS.

PREMIERE PARTIE.

Où l'on fait voir l'opposition de la doctrine de saint Augustin sur la Grace avec celle de Jansenius.

AVERTISSEMENT.

Où l'on montre en peu de mots, que Iansenius a crû que toutes les graces de l'estat present avoient toûjours tout l'effet, pour lequel elles sont données : & qu'elles mettoient la volonté dans une entiere necessité de leur donner son consentement.

I. IL n'y a personne qui ait tant soit peu leû Jansenius, ou les ouvrages qui ont esté faits autrefois pour sa défense, qui ne sçache qu'il a crû, & que toutes les graces de l'estat present ont toûjours l'effet, pour lequel elles sont données, & qu'elles mettent la volonté dans une entiere necessité de leur

donner son consentement : & ainsi il n'y auroit qu'à prouver que ces sentimens sont entierement opposez à ceux de saint Augustin, pour faire voir l'opposition de la doctrine de cet Auteur sur la grace avec celle de ce saint Docteur. Neanmoins comme il y en a plusieurs, qui n'ont jamais leû ni ce livre ni ces ouvrages, & que d'ailleurs il n'est point de déguisement, dont on ne tâche de couvrir sa doctrine ; j'ay crû qu'il estoit à propos de commencer par faire voir, que ç'ont esté là en effet les sentimens de Jansenius, & de mettre le Lecteur hors d'estat de pouvoir jamais en avoir le moindre doute : & c'est ce que j'entreprens de faire en cet Avertissement, au sujet de l'une & de l'autre de ces deux propositions.

II. Et pour commencer par la premiere : il dit au Livre 2. de la grace du Sauveur chap. 4. [a] que *la Nature* de la grace d'apresent est, *qu'en mesme temps* qu'elle est donnée à la volonté, celle-cy veut : [b] que donner la grace, *c'est en donner l'usage & l'exercice :* [c] qu'elle fait invinciblement que l'homme veüille, & qu'elle ne soit pas abandonnée de la volonté : [d] *qu'en mesme temps* qu'elle est donnée à la volonté, *le vouloir mesme* luy est aussi donné. Et tout cela est la difference qu'il establit entre toutes les graces d'apresent & les graces de l'estat d'innocence.

III. Il dit au chap. 24. que la grace medicinale de Jesus-Christ, c'est-à-dire, comme il s'en explique au chap. 17. toute grace de l'estat present, [e] est telle, *qu'en mesme temps* qu'elle frappe au cœur de l'homme, elle rompt les portes, elle dompte l'opposition, que la volonté avoit auparavant au bien ; *elle arreste toute sa resistance*, elle l'entraîne avec elle, & d'opiniatrément opposée qu'elle estoit auparavant, elle la fait vouloir par une puissance & une douceur inexplicable : & plus bas, [f] qu'elle force & rompt par une puissance invincible tous les obstacles de nos volontez & de nos passions.

IV. Il l'avoit comparée dans le chap. 4. [g] à la cause formelle à l'égard de son effet. Tout le monde sçait, que les causes formelles ne peuvent pas estre sans leur effet. Ainsi pour me servir de l'exemple qu'il y apporte, la justice ne peut pas estre dans un homme, qu'elle ne le rende juste. C'estoit donc nous dire que la grace ne peut pas non plus estre donnée à la volonté ; que son effet ne s'y rencontre aussi.

V. Il dit au chap. 25. [h] que nulle grace de Jesus-Christ n'est frustrée de son effet : & qu'il n'y en a aucune, qui ne fasse

[a] Est illius naturæ, ut hoc ipso quo voluntati datur, confestim velit. *Jans. l. 2. de gratia Salvat. cap. 4.*

[b] Hoc ipso quo datur, simul usus ejus & influxus potestatis datur. *Ibid.*

[c] Invictissimè facit, ut velit, & a voluntate non deseratur. *Ibid.*

[d] Ut simul ac datur, ipsum velle voluntati detur. *Ibid.*

[e] Simul ac pulsat fores, rumpit ostia, repugnantemque domat voluntatem, tollit omnem ejus resistentiam, rapit eam secum, & ex invita volentem ac se determinantem ineffabili suavitate ac potestate facit. *Ibid. c. 24.*

[f] Omnes oppositos obices voluntatum & affectuum invicta potestate perrumpit. *Ibid.*

[g] Talis est influxus omnis causæ formalis, hoc ipso quippe quo adest justitia, fit justus animus. *Ibid. c. 4.*

[h] Hæc itaque est vera ratio & radix, cur nulla omnino medicinalis Christi gratia effectu suo careat, sed omnis efficiat, ut voluntas velit & aliquid operetur. *Ibid. c. 25.*

que la volonté veüille & fasse quelque chose : [a] & que dans saint Augustin la grace & la bonne œuvre sont deux choses reciproques l'une avec l'autre : de sorte que, comme de ce que la grace a esté donnée, saint Augustin, dit-il, en conclud aussitost la bonne œuvre ; aussi, ajoûte-t-il, lors qu'il ne voit pas de bonne œuvre, il en conclud qu'il n'y a pas eu de grace : ce qui est dire, à parler le langage des Philosophes, que la grace & son effet, c'est-à-dire, la grace & l'operation de la volonté sont deux choses *convertibles & inseparables* l'une de l'autre. Et plus bas il repete encore [b] que le mesme Saint enseigne, que *dés lors que la grace est donnée, l'effet s'ensuit aussi-tost, & que s'il n'y a point d'effet, c'est une marque qu'il n'y a point eu de grace.* [c] *que la grace apporte son effet avec elle :* [d] *que jamais elle n'est privée de son effet.* Et un peu aprés [e] il est évident, dit-il, que saint Augustin *n'a point reconnu d'autre grace, que celle qui en mesme temps qu'elle est donnée, donne aussi son effet,* qui est de faire vouloir & de faire agir : [f] qu'enfin c'est une chose constante dans saint Augustin, *qu'elle est toûjours jointe avec son effet.*

VI. Il avoûë au chap. 27. qu'il y en a plusieurs, qui non seulement reçoivent de certaines lumieres dans l'esprit, mais qui mesme ont des mouvemens de grace dans la volonté, & qui pourtant n'en suivent pas l'inclination & l'impression. Mais il a si grand'peur qu'on ne concluë de là, qu'il y a donc des graces qui n'ont pas leur effet, qu'il se sent obligé de prevenir son Lecteur sur ce point, & de l'avertir, [g] *Qu'il ne s'imagine pas neanmoins pour cela, qu'il est donc faux que la grace fasse toûjours dans celuy à qui elle est donnée, l'effet pour lequel elle luy est donnée.* Pour luy expliquer donc ce mystere, il lui apprend à distinguer deux sortes de graces, l'une forte & parfaite, l'autre foible & imparfaite ; il luy dit que l'une & l'autre a toûjours son effet, que celle-là produit toûjours une volonté pleine & parfaite, & celle-cy toûjours aussi une volonté, mais foible & imparfaite, qu'on peut appeller une velleïté & une certaine complaisance pour le bien qu'il faudroit faire. Il compare la premiere à un torrent qui entraîne tout ; & la seconde à un pe-

[a] « Gratia & opus bonum ita reciprocantur, ut quemadmodum ex gratia data mox effectum operis consecutum inferre solet, ita vice versa ex defectu operis gratiã non esse datam. Quo ratiocinandi modo indicatur gratiam tanquam causam & operationem voluntatis bonam velut effectum, esse ut Philosophi loquuntur, cõvertibiles, & a se mutuò inseparabiles. *Ibid.*

[b] Hoc ipso quo data est homini gratia, mox effectum sequi : hoc ipso quo effectu homo destituitur, nullam ei gratiam collatam esse. *Ibid.*

[c] Gratiam opus ipsum afferre voluntati *Ibid.*

[d] Nunquam illa caret effectu suo. *Ibid.*

[e] Perspicuum est, illam solam gratiam prædicasse Augustinum, quæ dat simul effectum suum, ut homo velit aut faciat. *Ibid.*

[f] Nihil mirum si Augustinus universim doceat, medicinalem Christi gratiam semper effectum suum inferre voluntati. *Ibid.*

[g] Nec verò moveat quemquam, quòd constet multos divinitus mente collustrari, imò verò & in ipsa voluntate motibus divinæ gratiæ percelli, qui tamen ab ejus interiori suasione & inclinatione dissentiunt, ut propterea falsum putet, gratiam in eo, cui datur, semper operari effectum ob quem datur. *Ibid. c. 27.*

tit zephyr, ou un petit vent agreable : il dit que celle-là » [a] entraîne en effet avec elle toute la volonté, & rompt, comme il arrive dans une violente tempeste, tous les liens avec lesquels le cœur estoit attaché aux choses de ce monde : & que celle-cy produit dans le cœur une petite complaisance pour le bien qu'elle luy propose, & qu'elle luy enleve avec vîtesse ce petit mouvement, comme à la dérobée : qu'ainsi donc dans ceux mesmes qui ont ressenti des mouvemens interieurs de grace, c'est à dire, qui ont eû des complaisances, des velléïtez & des desirs du bien qui leur estoit proposé, & qui pourtant n'ont pas enfin embrassé ce bien, la grace n'a pas laissé d'avoir tout l'effet pour lequel elle leur avoit esté donnée, parce qu'elle n'étoit que de cette seconde sorte de graces, & qu'elle ne leur avoit esté donnée que pour produire en eux ces complaisances, ces veilléïtez, & ces foibles desirs du bien, & non pas pour le leur faire embrasser en effet. Il ajoûte [b] que *saint Augustin n'auroit pas pû reconnoistre d'autre grace actuelle que celle-là*, c'est-à-dire, que celle qui a toûjours son effet, à moins que de renverser entierement toutes les regles fondamentales, sur lesquelles il a establi & expliqué la nature de la grace medicinale.

VII. Cet avis dont il vient de prémunir son Lecteur, est bien à remarquer. Il nous apprend, comme il le faut entendre luy-mesme, quand il dit ensuite au livre 8. chap. 2. [c] que la grace de JESUS-CHRIST ne fait pas toûjours faire, n'a pas toûjours son effet, ne surmonte pas toûjours toute la resistance de la volonté. Il y veut seulement dire (& il l'y insinuë luy-mesme dans la suite, quoy-qu'en des termes un peu plus obscurs) que la grace n'a pas toûjours *le dernier* effet auquel elle dispose : qu'elle ne remporte pas toûjours une *pleine* victoire sur la concupiscence ; qu'elle ne fait pas toûjours *faire* le bien, dont elle inspire *le desir & l'amour* ; qu'enfin son operation se termine souvent *à de simples desirs & des velléïtez* des choses qu'il faudroit faire. Mais, c'est qu'alors ce n'est qu'une de ces graces *foibles & imparfaites* qui est donnée, c'est une grace qui n'est pas capable de faire faire davantage à ceux à qui elle est donnée : & quoy que nous voyïons terminer son operation à ces desirs, & à ces velléïtez, il nous avertissoit toute à l'heure qu'il faut bien prendre garde de ne pas croire pour cela, que cette grace n'ait pas tout *l'effet pour lequel elle est donnée*. Aussi il ne dit pas dans cet autre endroit dont nous parlons à present que la grace de JESUS-CHRIST n'a pas toûjours *l'effet pour lequel elle est donnée*, il auroit trop visiblement con-

[a] Quemadmodum inũdatio divinæ gratiæ totã hominis voluntatem secum instar impetuosi cujusdam torrẽtis rapit, sic ut omnia humani cordis retinacula, quibus terrenis rebus irretitur, velut violenta quadam tempestate dirumpat : ita lenis ille velut auræ tenuis afflatus complacentiam quãdam voluntatis tenuissimam rei tam pulchræ quæ simul objicitur contemplanda, contemperatam suaviter impetrat, & celerrimè quasi furtim post se rapit. *Ibid.*

[b] Nullam agnovit aliam actualem Christi gratiam, nec agnoscere potuit, nisi regulas omnes fundamentales quibus innixus naturam gratiæ medicinalis tradidit & explicuit, vellet interimere. *Ibid.*

[c] Non semper faciat facere, & operetur effectum suum omnemque superet resistenstenciam. *L. 8. c. 2. num. 5.*

tredit son avertissement ; mais seulement qu'elle n'a pas toûjours son effet, *effectum suum*, entendant comme j'ai dit par cet effet, le dernier effet auquel elle dispose. Quoy-qu'à vrai dire c'est une distinction, dont il n'y a personne qui ne voye le peu de justesse. Car enfin la grace ne peut point avoir d'autre effet que celui *pour lequel elle est donnée*. Et ainsi avertir comme il avoit fait, qu'on prist bien garde de ne pas croire, que la grace manque jamais d'avoir l'effet *pour lequel elle est donnée*, c'estoit avertir tres-positivement qu'il faloit bien prendre garde de ne pas croire, qu'elle manque jamais d'avoir *son effet*. Aussi est-ce la maniere dont il parle toûjours, & il ne s'avise pas de s'en abstenir, à moins que quelque dessein ou quelque interest particulier ne l'oblige à forcer son langage. C'est la maniere simple & naïve dont nous l'entendions parler cy-dessus : [a] *Iamais*, disoit-il, *elle ne manque d'avoir son effet*. Et c'est la maniere dont il nous va encore parler dans les passages qui suivent.

VIII. Il dit donc au chap. 32. du second livre [b] que saint Augustin n'a reconnu aucune grace actuelle, pour cette veritable grace de Jesus-Christ, que comme un celeste Medecin il a apportée à la volonté du malade, (c'est-à-dire, pour la grace de l'estat present) *qu'il n'en a*, dis-je, *reconnu aucune*, *que celle qui fait & accomplit son effet* : & qu'il renvoioit à la loy, & à la doctrine toute autre grace quelle qu'elle puisse estre.

IX. Et comme les Theologiens dont Jansenius combattoit la doctrine distinguoient deux sortes de graces, les unes qu'ils appelloient congruës, qu'ils disoient avoir toûjours leur effet ; les autres qu'ils appelloient non congruës, & qu'ils disoient n'avoir pas leur effet : il leur dit au livre dixiéme, ch. 7. qu'il [c] n'y a aucun vestige de grace non congruë dans tous les ouvrages de saint Augustin, que toute grace y est congruë, & *que toute fait & accomplit son effet*. Et un peu aprés il ajoûte [d] que ce Saint *n'a point reconnu pour grace de* Jesus-Christ, c'est-à-dire, *pour grace de l'estat present d'autre grace que celle qui par le moyen de la charité & d'une suavité indicible avec laquelle elle descend dans l'ame, est toûjours congruë & ne peut pas ne le pas estre*. Enfin dans la 43. note *de son Parallele* quand il y définit, la grace de Jesus-Christ, à laquelle il donne le nom

[a] Numquam illa caret effectu suo. *Lib.* 2. *cap.* 25.

[b] Nullam gratiam actualem ab Augustino pro illa vera Christi gratia agnosci, quam tanquam Medicus infirmæ voluntati attulit, nisi quæ agit & peragit effectum : omnis alia qualiscunque fuerit, ab ipso ad legem doctrinámque relegatur. *Ibid cap.* 32.

[c] In universis operibus ejus non est vestigium, quòd Christi gratia cuiquam fit incongrua : sed omnis congrua est, omnis operatur ac perficit effectum suum. *Lib.* 10. *cap.* 7.

[d] Extra hanc gratiam Christi, quæ per charitatem & per ineffabilem suavitatem cum qua illabitur, semper congrua est, & incongrua esse non potest, nullam novit Augustinus. *Ibid*

» de *secours par lequel*, & qui est la seule encore une fois qu'il
» reconnoît dans l'estat où nous sommes, il dit que c'est une
» grace [a] qui tout aussi-tost qu'elle est donnée à la volonté, fait
» que le consentement s'y trouve aussi.

X. Il avoit dit au chapitre 27. du second livre *de la grace du Sauveur*, que les Theologiens qui entendoient à la verité
» d'une grace *efficace* les endroits où saint Augustin a parlé de
» la grace d'une maniere un peu forte, mais qui pretendoient
» que cela n'empêchoit pas qu'il n'y eust *quelqu'autre grace qui*
» *n'eust point son effet*, à cause de la resistance de la volonté, que
» ces Theologiens, dis-je, faisoient bien voir qu'ils avoient plus
» leû les livres des Scolastiques que ceux de S. Augustin. Qu'il
» estoit bien vray que c'estoit de la grace efficace que ce Saint
» avoit parlé dans ces endroits: mais que c'estoit parce qu'il
» n'avoit point reconnu ni pû reconnoistre d'autre grace actuelle
» de Jesus-Christ que celle-là. Que d'en admettre une
» autre, c'estoit introduire une grace inconnuë & à ce Pere, & à
» tous ceux qui ont combattu contre les Pelagiens, & à toute
» l'Eglise qui a condamné ces heretiques dans ses Conciles. Que
» celuy qui hors de cette grace efficace qui entraine insurmon-
» tablement la volonté, admet d'autres secours comme suffisans
» pour operer si l'on veut, ne fait rien moins sans y penser, que
» de nier l'effet du peché originel, & l'affoiblissement des forces
» du libre arbitre, & de vouloir persuader que c'est sans sujet
» que Jesus-Christ est venu & a souffert la mort.

XI. Aprés cela je ne crois pas qu'on puisse jamais déguiser de telle sorte au Lecteur les sentimens de Jansenius sur ce point, qu'il ne demeure toûjours persuadé, qu'il a tenu toutes les graces de l'estat present infailliblement efficaces, qu'il a crû qu'elles avoient toûjours tout l'effet pour lequel elles sont données, qu'il a mesme crû que c'estoit leur nature, & qu'il ne se pouvoit pas faire qu'il y en eust une seule qui n'eust pas son effet. Voions si nous ne pourrons pas le mettre également hors d'estat de pouvoir jamais douter, qu'il n'ait crû aussi, qu'elles jettoient la volonté dans la necessité de leur donner son consentement. Je ne sçay pourtant, s'il ne jugera pas, que la chose soit superfluë; & s'il ne dira pas qu'il ne peut plus douter, que ce n'ait esté en effet sa pensée, aprés lui avoir oüi dire, comme il vient de faire, *que la nature de la grace de l'estat present est que la volonté veüille dés le mesme moment qu'elle luy est donnée; qu'il ne peut y avoir à present de grace qui ne soit congruë*, ou comme il explique luy-mesme ce terme *qui n'ait son*

[a] Quæ statim atque adest vel inest voluntati, cõsensum adesse facit. *Parallelis notâ* 43

[b] Respondebit fortassis aliquis, magis in Scholasticorum scriptis quàm Augustini revolvendis exercitatus, hæc omnia quæ produximus, cum de gratia tantùm efficaci tradidisse, nihil vero impedire quin aliæ nonnullæ gratiæ per hominis voluntatem effectu careât. Respondeo nihil verius dici posse quod omnia quæ hactenus protulimus, de gratia efficaci Augustinus dixerit atque intellexerit Cujus rei causa est quod nullam agnovit aliam actualé Christi gratiam, nec agnoscere potuerit &c. *Aug. l. 2. de grat. Salvat. c* 27.

effet : qu'enfin saint Augustin n'auroit pû reconnoistre d'autre grace sans détruire tout ce qu'il nous a appris de la grace de Jesus-Christ. Car dire qu'il ne peut pas y avoir à present d'autre grace que celle qui a son effet, & que c'est *sa nature* de faire vouloir d'abord qu'elle est donnée, ou comme il parle encore au livre 8. chap. 7. que cela luy est essentiel, *proprium atque essentiale*: qu'est-ce autre chose que dire que la grace met la volonté dans la necessité de vouloir & de luy donner son consentement ? Ne laissons pourtant pas de montrer que ç'a esté en effet le sentiment de cet Auteur par d'autres passages de son livre, qui soient plus formels dans l'expression, si d'ailleurs ils ne sont pas plus pressans dans la substance.

XII. Il dit donc au livre *de la grace du premier homme & des Anges*, chap. 9. [a] que la difference qu'il y a entre la grace d'Adam & des Anges & celle d'apresent, c'est qu'avec celle-là *la volonté demeuroit indifferente pour agir ou pour suspendre son action, & qu'elle pouvoit se tourner de quel costé elle auroit voulu*, c'est à-dire, ou agir ou ne pas agir. Il dit à la fin du mesme chapitre, [b] *que Dieu avoit tellement ajusté sa grace avec la liberté dans ce mesme estat d'innocence, qu'elle ne luy ostoit pas cette tres-libre disposition d'elle-mesme à agir ou ne pas agir.* Mais si c'est là la difference de la grace de l'estat d'innocence & de la grace de l'estat present ; *la volonté ne demeure donc plus indifferente à agir ou suspendre son action* avec la grace d'apresent, *& elle ne peut plus choisir de quel costé des deux elle se tournera, ou à agir ou à ne pas agir.* La grace n'est donc plus non plus *ajustée avec la liberté, & elle oste à la volonté cette libre disposition d'elle mesme à agir ou ne pas agir.*

XIII. Il dit au livre second *de la grace du Sauveur*, chapitre 4. [c] que la grace de l'estat d'Innocence à la difference de celle-cy, estoit une grace *qui laissoit dans le libre arbitre de s'en servir, ou de ne s'en pas servir ; de vouloir ou de ne pas vouloir*, ou comme il ajoûte, [d] que c'estoit une grace qui dépendoit de la disposition & du choix de la volonté, *laquelle pouvoit ou s'en servir ou la laisser.* Et plus bas, la difference, dit-il, qu'il y a entre la grace d'alors & la grace d'apresent, [e] *c'est que celle-là estoit laissée dans le libre arbitre d'Adam, pour qu'il la laissast s'il vouloit, ou qu'il s'en servist aussi s'il vouloit : & que celle-cy n'est laissée en aucune façon dans le libre arbitre, pour qu'il en use ou qu'il la laisse s'il veut.*

[a] Ad agendum vel suspendendum actum suum indifferens maneret, & sese in quamcumque libuerit partē, posset flectere. *Jansen. lib. de gratia primi hom. cap. 9.*

[b] Deus ita libertati primæ gratiam suam contemperaverat, ut non eriperet ei liberrimum nutum & flexum suum. *Ibid.*

[c] Sic ut velle & nolle, uti vel non uti adjutorio in eorū libero relinquatur arbitrio. *Id. l. 2. de grat. Salvat. c. 4.*

[d] A liberæ voluntatis nutu pendet, quæ hujusmodi adjutorium & in usum assumere & negligere potest. *Ibid.*

[e] Quòd gratia sanæ voluntatis in ejus libero arbitrio relinqueretur, ut eam si vellet desereret, aut si vellet uteretur ; gratia verò lapsæ ægrotæque voluntatis, nullomodo in ejus relinquatur arbitrio, ut eam deserat aut arripiat si voluerit. *Ibid.*

XIV. Il declare au chapitre 5.[a] que le secours de la grace dont l'usage seroit tellement laissé au libre arbitre de l'homme, *qu'il s'en servist ou ne s'en servist pas, qu'il la prist ou la laissast, qu'il luy donnast son consentement ou le luy refusast s'il vouloit, ne peut appartenir en aucune façon à la grace medicinale de Jesus-Christ*, & qu'il ne pourroit estre qu'un secours de l'estat d'innocence. Et puis rapportant quelques-unes des expressions dont saint Augustin s'est servi dans le livre *de la correction & de la grace*, au sujet de la grace de l'estat d'innocence: il les applique à la grace de ses adversaires, comme les croyant suffisantes pour la refuter, par ce qu'il croit que ce Saint les a appliquées uniquement à ce même estat d'innocence. [b] Nul Scholastique, dit-il, ne pouvoit nous donner une idée plus claire, que le font ces paroles de saint Augustin, de la grace qu'admettent ces Theologiens, c'est-à-dire, d'un secours qui donne bien à la volonté des forces pour pouvoir embrasser ou conserver le bien avec luy si elle veut, mais qui ne produit pas en elle le vouloir, & qui au contraire *laisse au libre arbitre de vouloir & de ne pas vouloir, de s'en servir ou de le laisser, de luy donner son consentement ou de le luy refuser.* Et quelques lignes aprés il repete en ces termes ce qu'il avoit dit auparavant: [c] D'où il est clair que nul secours de la grace dont l'usage est laissé dans le libre arbitre de la volonté n'appartient à la grace medicinale, c'est-à-dire, à la grace de Jesus-Christ de laquelle saint Augustin & l'Eglise ont disputé contre les Pelagiens.

XV. Et reprenant encore ensuite la mesme voie d'argumenter contre cette grace de ses adversaires, par les mesmes expressions dont saint Augustin s'estoit servy au sujet de l'estat d'innocence, & lesquelles il croit ne pouvoir donc convenir à aucune grace de l'estat present, il parle de la sorte. [d] *Car ils ne peuvent pas nier*, dit-il, *que la grace qu'ils defendent, ne soit une grace que Dieu laisse dans le libre arbitre de la volonté,*

[a] Adjutoriũ gratiæ cujus usus ita ponitur in arbitrio voluntatis, ut illo utatur aut non utatur; ut illud amplectatur aut deserat; ut illi consentiat, aut non consentiat si voluerit...ad medicinale adjutorium Christi nullo modo posse pertinere, sed ad adjutorium primi hominis, & sanæ voluntatis esse referendum. *Ibid. cap. 5.*

[b] Nullus Scholasticus ...accuratiùs & clariùs nobis delineare posset naturam adjutorii quod vires præbeat quidem voluntati, ut cum illo posset bonum arripere, aut tenere si vellet; non tamen ipsum velle operetur, sed velle & nolle, arripere adjutorium ac deserere, consentire ac dissentire in ejus libero relinquatur arbitrio. *Ibid.*

[c] Perspicuum est id quod diximus, nullum adjutorium gratiæ, cujus usus in voluntatis arbitrio relinquitur... esse adjutorium medicinale seu gratiam Christi, de qua contra Pelagianos Augustinus & Ecclesia disputavit. *Ibid.*

[d] Negare enim non possunt esse talem juxta sententiam suam; quam Deus relinquat in libero voluntatis arbitrio: quam per liberum arbitrium deserere possit: esse adjutorium quod ille cui datur, deserat cùm velit, & in eo permaneat si velit: quo fit ut habeat homo justitiam si velit, sed si velit etiam deserat: per quod possit permanere si velit: ut cum eo velle & nolle, perseverare & non perseverare in ejus libero relinquatur arbitrio: ut ei perseverandi committatur arbitrium: ut ei relinquatur voluntas sua: ut in eo adjutorio maneat si velit: tale denique ut ei dimittat ac permittat facere quod velit. Qui est unicus & propriissimus character, quo sanæ voluntatis adjutorium a medicinali, quod Christus attulit, discernitur. *Ibid.*

une

une grace que l'homme peut abandonner par son libre arbitre, une grace, que celui qui la reçoit, abandonne quand il veut, & suit s'il le veut : une grace qui fait que l'homme ait la justice, mais qu'il l'abandonne aussi s'il veut, une grace avec laquelle il reste dans le libre arbitre de l'homme de vouloir & de ne vouloir pas, de perseverer & de ne pas perseverer : une grace avec laquelle la volontê est laissée à elle-mesme : une grace enfin qui permet & laisse faire à l'homme ce qu'il veut : qui sont, ajoûte-t-il, tous les caracteres uniques & particuliers qui distinguent la grace de l'estat d'innocence, d'avec la grace medecinale que JESUS-CHRIST a apportée ; c'est à dire d'avec toutes les graces de l'estat present ; car ce nom de grace *medecinale* est comme j'ay dit un nom que cet Auteur donne à toutes les graces d'apresent.

XVI. Il dit un peu avant la fin du chapitre 8. [a] *Si le mouvement de la grace, ou ce qui est la mesme chose, le secours medecinal de* JESUS-CHRIST *est laissé dans le libre arbitre de la volonté; c'est à dire, s'il est tel, que la volonté l'abandonne si elle veut, & qu'ainsi il reste dans son libre arbitre de faire & de ne pas faire, de perseverer & de ne pas perseverer*, qui est-ce qui est si aveugle, qu'il ne voie pas, que ce sera donc de la volonté que viendra la distinction qu'il y aura entre deux personnes, dont l'une fera le bien & l'autre ne le fera pas ? Et la raison qu'il donne au chapitre 9. pourquoy il ne peut souffrir de grace telle que ses adversaires l'admettoient, c'est qu'il s'ensuivra, dit-il, de cette grace que Dieu ne donne que la puissance de vouloir le bien & la puissance de le faire. Et voici la preuve qu'il en apporte : [b] *Car*, ajoûte-t-il, *il est aussi bien au pouvoir du libre arbitre avec cette grace de ne vouloir pas comme de vouloir, d'omettre l'action comme de la faire.* Il dit un peu plus bas [c] qu'un secours dont *l'usage & le non usage, l'action & l'omission* sont soûmis à la liberté ne peut estre un autre secours que celuy *de possibilité* tel que les Pelagiens l'ont inventé. Et cela luy paroist si évident, qu'il ne craint pas de dire qu'il n'y a point d'aveugle, qui ne s'en apperçoive.

XVII. Et il ne se contente pas de dire au chapitre 24. comme nous avons veu cy-dessus [d] que tout aussi-tost que la grace se presente, elle rompt les portes, elle surmonte toute la resistance de la volonté, elle brise avec une puissance invincible tous les obstacles, qu'elle peut trouver en elle & dans les passions.

[a] Si motus seu adjutorium Christi medicinale relinquatur voluntatis arbitrio, quod ipsa deserat si velit & in quo permaneat si velit : atque ita etiam facere & non facere, perseverare & non perseverare in ejus relinquatur arbitrio ... quis ita cœcus est, ut nō videat discretionem ... ab ipsa voluntate proficisci. *Ibid. cap* 8.

[b] Tam enim in arbitrii per (*illud*) adjutorium jam completi potestate est nolle quàm velle, actionem omittere, quàm suscipere. *Ibid. c.* 9.

[c] Cujus ... usus & non usus, actio & cessatio libertati subditur, profectò vel cæcis manifestum est, impossibile esse ut aliud sit adjutorii genus, quàm possibilitatis, quale Pelagianus error asseruit *Ibid.*

[d] Simul ac pulsat fores, rumpit ostia, repugnantémque domat voluntatem, tollit omnem ejus resistentiam &c. Omnes oppositos obices voluntatum & affectuum invicta potestate perrumpit. *Ibid. c.* 24.

» Mais il ajoûte [a] que saint Augustin a fait cette puissance si triom-
» phante, qu'il n'a pas fait de difficulté de dire, *que l'homme ne*
» *peut pas resister à Dieu, quand il agit dans une ame par sa gra-*
» *ce.* Et il rapporte à ce sujet un passage de ce Saint, où il dit,
» [b] que quand Dieu veut sauver quelqu'un, il n'y a pas de libre
» arbitre qui luy resiste ; & quelques autres encore, où il dit que la volonté de Dieu est invincible. Mais ce sont des endroits sur lesquels nous satisferons Jansenius dans la seconde Partie de cet ouvrage, qui sera celle des objections. Nous y ferons voir clairement, & que ce saint Docteur n'a pas pretendu dire cela de toutes les graces ; c'est à dire de toutes les occasions où Dieu agit par sa grace, & que mesme à l'égard des occasions, où ce Saint se sert quelquefois de ces expressions, cet Auteur les y a prises dans un sens tout different du sien, & qui n'a rien de commun avec luy. Mais il n'est pas question de la doctrine de saint Augustin dans cet Avertissement : ce sera le sujet de tout cet ouvrage : ce n'est que la doctrine de Jansenius que nous rapportons à present. Il pretend donc qu'il n'y a maintenant aucune grace, à laquelle la volonté puisse resister. Et c'est le caractere, par lequel il distingue son sentiment de celuy de ses adversaires.
» [c] *Ils pretendent*, dit-il au chapitre 31. du méme livre de la grace
» du Sauveur, *qu'il y a une certaine grace suffisante, à laquelle la*
» *volonté peut resister.*

» XVIII. Il avoit dit au chapitre 26. [d] que cet empire de la
» grace est si puissant dans l'estat present à la difference de l'estat
» d'innocence, *que la volonté n'est plus laissée à elle-mesme.* C'est un langage dont nous l'avions déja veû user ci-dessus au chapitre 5. de ce mesme livre. Il s'en estoit encore servy dans un autre endroit du mesme chapitre 5. & il y en avoit donné l'explication, lors que parlant du secours d'Adam, il y avoit dit à la difference & à l'exclusion de toutes les graces de l'estat present, [e] que c'estoit un secours *qui laissoit à l'homme sa volonté* : ce qu'il avoit expliqué de la sorte ; *c'est-à-dire, sa propre élection.* C'est ce qu'il avoit encore dit à la fin du chapitre 4. [f] que c'estoit un secours, *qui laissoit à l'homme son propre choix.*

XIX. Il dit encore au chapitre 28. [g] que le caractere de la
» grace de l'estat d'innocence estoit *de laisser dans le libre arbitre de*
» *vouloir & de ne pas vouloir : & d'estre telle, que le libre arbitre*

[a] Gratiam Dei Augustinus ita victricem statuit supra voluntatis arbitrium, ut non rarò dicat hominem operanti Deo per gratiam non posse resistere. *Ibid.*

[b] Cui volenti salvum facere nullum hominis resistit arbitrium. *Aug. l. de corrept. & grat. c. 14.*

[c] Colligunt dari quandam gratiam sufficientem, cui voluntas possit resistere. *Jans. cit. l. 2. de grat. Salvat. c. 31.*

[d] Propter illam potentem dominatum gratiæ super voluntatem, quo fit ut ei non jam relinquatur voluntas sua. *Ib. c. 26.*

[e] Ut ei relinqueretur voluntas, hoc est electio sua. *Ibid. c. 5.*

[f] Optioni suæ relinquatur. *Ibid. c. 4.*

[g] Illi gratiæ, quæ dat homini posse si velit, seu quæ [i] juxta descriptionem sæpius iteratam sancti Augustini relinquitur in libero voluntatis arbitrio, ut pote sine qua bonus esse non potest, sed tamen per liberum arbitrium deserere potest ; quam desereret homo primus cùm vellet, & in qua permaneret si vellet, non qua fieret ut vellet, velle enim & nolle in libero relinquebantur arbitrio : isti inquam gratiæ ostendimus directè repugnare gratiam Christi, tanquam quæ non relinquat voluntatem in isto æquilibrio, sed illud auferat, & efficiat ut velit. *Ibid.*

puſt la laiſſer. Et puis il ajoûte, *que la grace de l'eſtat preſent lui eſt directement oppoſée:* parce qu'elle oſte cet équilibre de la volonté en la faiſant vouloir effectivement : c'eſt-à-dire, en luy oſtant le pouvoir de ne pas vouloir, tandis qu'elle luy eſt preſente. Car c'eſt ainſi qu'il s'en explique au chapitre ſuivant, où rapportant les ſentimens de ſes adverſaires il parle de la ſorte. [a] *Ils enſeignent qu'avec toutes ces graces il ſe peut tres-bien faire que la volonté ne veüille pas.* Et il ajoûte auſſi-toſt *qu'il eſt tres-certain que cela repugne à la grace medecinale*, que ſaint Auguſtin a dit que Dieu donne à preſent aux hommes.

XX. On voit encore mieux ſon ſentiment par la maniere, dont il nous repreſente ſes meſmes adverſaires argumentant contre luy ſur un certain paſſage de ſaint Auguſtin, qui leur paroiſſoit conſerver de l'indifference dans la volonté avec la grace qui luy eſt donnée. Voicy donc la concluſion qu'il leur fait tirer de ce paſſage contre ſa doctrine. [b] On ne peut donc pas, diſent-ils, mettre cette difference entre le premier homme & ſes deſcendans, que la grace de Dieu eſtant preſente, *il reſtât dans le libre arbitre de celuy-là de vouloir & de ne pas vouloir, de donner ſon conſentement à cette grace, & de ne le luy pas donner*; & que cela ne ſoit plus à preſent; mais que la grace nous faſſe invinciblement vouloir & conſentir. Cét endroit de ſaint Auguſtin, pourſuivent-ils, ſemble dire au contraire, que Dieu *n'aſtreint* la volonté ny à l'un ny à l'autre, *mais qu'il laiſſe l'un & l'autre dans ſa puiſſance & dans ſon indifference*, afin qu'elle ſe determine auquel des deux elle voudra. Et par ce recit de l'argument & des ſentimens de ſes adverſaires, il nous apprend quels ſont les ſiens. Il nous apprend qu'il eſtoit perſuadé, *qu'il n'eſt plus dans la liberté, dans l'indifference, dans la puiſſance de la volonté de ne pas vouloir, & de ne pas donner ſon conſentement à la grace, lors qu'elle luy eſt donnée*, & qu'il croyoit que Dieu *l'aſtreint* à vouloir & à conſentir à cette grace.

XXI. Auſſi dit-il au livre 3. chapitre 3. [c] que c'eſtoit le caractere & la nature de l'eſtat d'innocence, que l'uſage & le non uſage de la grace y eſtoit laiſſé dans le libre arbitre, *ſans qu'elle aſtreigniſt ſon indifference à agir ou ne pas agir.* Et l'une des choſes qu'il y témoigne qu'il ne peut ſouffrir dans ſes adverſaires, [d] *c'eſt qu'ils pretendent que la volonté ayant la grace, elle ne laiſſe*

« [a] Docent ipſimet cum « omnibus iſtis gratiis perfectiſſimè conſiſtere poſſe ut voluntas iis & ſuaſa atque protecta no- « lit : quod « certiſſimum eſt illi gra- « tiæ medici- « nali repugnare, quam Auguſtinus lapſis hominibus dari tradit. *Ibid. c. 29.*

[b] Ergo non rectè ſtatuitur iſta diffe- « rentia inter « primum ho- « minem & poſteros e- « jus, quòd « præſente Dei adjutorio, « velle & nol- « le, conſenti- « re ac diſſen- « tire in primi « hominis li- « bero relinqueretur ar- « bitrio; nunc « verò per ipſum adjutorium conferri debeant. Sed potiùs e contrario ſignificari videtur, inquiunt, quod Deus non a- « ſtringit vo- « luntatem in alterutram « partem ſed « utrumque relinquit in in- « differenti ip- « ſius poteſtate, ut ſeipſum determinet ad alterutrum. *Ap. Janſ. ibid. c 34.*

[c] Ut ejus uſus ac neglectus in libero relinqueretur arbitrio, cujus indifferentia per iſtam gratiam ad nullam partem aſtringeretur. *Janſ. l. 3. de grat. Salvat. c. 3.*

[d] Stantibus omnibus ſtat adhuc velut in bivio indifferens, eademque libertate, qua gratiam propter congruitatem ejus amplectitur, etiam non amplecti poteſt. *Ap. Janſ. ibid.*

» *pas de demeurer encore indifferente ; & qu'ils disent qu'avec la mes-*
» *me liberté avec laquelle elle reçoit la grace, elle peut ne la pas re-*
» *cevoir.* Il dit [a] que tout leur but est d'empescher, qu'on ne croye
» que la grace entraîne invinciblement la volonté, & qu'on ne
» reconnoisse *qu'elle luy oste la puissance indifferente à vouloir & ne*
» *pas vouloir.* Il avoit dit au 5. livre de son premier tome chapitre
» 28. que les Pelagiens n'avoient pas de peine à reconnoistre des
» graces, [b] *pourvû qu'on leur sauvast toujours avec elles l'indiffe-*
» *rence de la volonté à agir ou ne pas agir ;* ou comme il dit au cha-
» pitre 29. [c] *pourvû qu'on leur sauvast la puissance indifferente du li-*
» *bre arbitre :* ou comme il parle encore plus bas, [d] *pourvû que ce*
» *fust sans prejudice de l'indifference de la liberté.*

XXII. J'ay voulu rapporter tout ce grand nombre de passages, pour prevenir la réponse qu'on auroit peut-estre crû pouvoir faire, si je me fusse contenté d'en rapporter un petit nombre, que ce n'est pas dans un petit nombre de passages qu'il faut prendre le sentiment d'un Auteur : & afin aussi que s'il y en avoit quelques-uns, où il parust y avoir quelque obscurité ou quelque équivoque, on en apprist le sens veritable dans les autres. Premierement donc il n'y a dans le sentiment de Jansenius aucune grace, qui dépende de la determination de la volonté, aucune grace qui luy soit soûmise. Mais il faut voir en quel sens il prend ces propositions : & le voicy. Secondement donc c'est que dans son sentiment il n'y a à present aucune grace, ny il n'y en peut avoir aucune, *dont l'usage & le non-usage, l'action & l'omission soient laissées dans le libre arbitre.* Et il faut encore voir ce qu'il veut dire par là. 3. C'est donc à dire que dans son sentiment il *n'est pas dans la liberté de l'homme, quand la grace est presente, de vouloir & de ne pas vouloir, de luy donner son consentement ou de le luy refuser.* 4. C'est-à-dire, que dans son sentiment il n'y a aucune grace, ny il n'y en peut avoir aucune, *dont l'usage soit tellement dans la liberté de l'homme, qu'il luy donne ou luy refuse son consentement s'il veut, qu'il l'abandonne s'il veut, qu'il la laisse quand il voudra.* 5. C'est-à-dire qu'il n'y en a, ny n'y en peut avoir aucune selon luy, *dans laquelle la volonté soit laissée à elle-mesme, dans laquelle elle soit laissée à son choix, dans laquelle elle ait élection libre*, ut ei relinqueretur electio sua, *& qui la laisse à faire ce qu'elle voudra.* 6. C'est-à-dire qu'il n'y en a aucune selon luy, qui ne rompe & ne brise tout d'un coup tous les obstacles que la volonté pourroit apporter, aucune qui n'arreste toute la resistance qu'elle luy pourroit faire : ou pour mieux dire, *aucune à laquelle la volonté puisse resister, qu'elle puisse laisser par*

[a] Hoc assequuntur ne adjutorium invictè rapiat voluntatem, adimatque potestatem illam indifferentem, qua utitur, aut non utitur adjutorio si voluerit : hoc est ut per hoc adjutorium detur voluntati posse si velit ; velle verò & nolle, uti & non uti adjutorio in ejus libero relinquatur arbitrio. *Ibid. l. 2. c. 8.*

[b] Salvâ illâ quam mordicùs tuebantur libertate arbitrii in utramvis partem & indifferentiâ voluntatis. *Id. to. 1. l. 5. c. 28.*

[c] Salvâ tamen illâ indifferente arbitrii potestate. *Ibid. c. 29.*

[d] Nullo indifferentis illius libertatis præjudicio. *Ibid.*

son libre arbitre, & qu'elle puisse ne pas embrasser. 7. C'est-à-dire qu'il n'y en a aucune selon luy, *avec laquelle il se puisse faire que la volonté ne veüille pas, avec laquelle il soit dans la puissance de la volonté de ne pas vouloir, & de ne pas agir.* 8. C'est-à-dire qu'il n'y en a aucune selon luy, *qui n'astreigne la volonté à vouloir & à agir.* 9. C'est-à-dire qu'il n'y en a acune selon luy, qui *n'oste à l'homme la libre disposition de sa volonté*, liberrimum nutum & flexum suum, *qui ne fasse pas de prejudice à sa liberté indifferente, qui le laisse dans l'indifference de sa volonté, qui luy conserve la puissance indifferente de son libre arbitre, avec laquelle enfin il soit encore indifferent.*

XXIII. Mais concluons que c'est à-dire que selon luy il n'y en a aucune *qui ne jette l'homme dans une entiere necessité de vouloir & d'agir*: puis qu'en fait de necessité il n'y en a pas de plus grande *que d'estre astreint à une chose, de n'avoir plus d'indifference à son égard, de n'avoir pas la puissance de ne s'y pas attacher, de ne luy pouvoir pas resister, de ne la pouvoir pas laisser, de luy estre tellement assujeti, qu'il soit vray de dire qu'on ne peut pas la laisser & la rejetter si l'on veut: de n'avoir pas une libre disposition de sa volonté, de n'avoir pas la liberté du choix, ou si vous voulez, & si cela se peut dire, d'estre obligé de choisir sans élection; enfin de vouloir la chose de telle sorte, qu'il ne soit pas au pouvoir de la volonté de ne la pas vouloir.* Mais qu'est-il necessaire de nous arrester davantage à la preuve de ce point, puis qu'il l'a prouvé luy-mesme plus puissamment que nous ne pourrions jamais faire, par la necessité où il s'est senti en consequence de cette force invincible expliquée à sa mode, qu'il donne à la grace & à toutes les graces, d'employer deux livres entiers, qui sont le sixiéme & le septiéme *de la grace du Sauveur*, à prouver mais par des preuves aussi bonnes qu'il le pouvoit esperer de la qualité de la cause, que la liberté n'est pas incompatible avec la necessité; que pour estre libre, & libre d'une liberté capable de meriter, il suffit de vouloir avec connoissance, avec quelque necessité que ce soit que l'on veüille; qu'il n'y a enfin que la contrainte qui soit contraire à la liberté; pour s'ouvrir par là un moyen d'accorder dans le huitiéme livre cette force de sa grace avec la liberté, qui en est entraînée sans luy pouvoir resister?

XXIV. Mais il est plus necessaire d'avertir le Lecteur qu'il verra dans la suite de cet ouvrage un petit nombre d'expressions de cet Auteur, qui luy pourront paroistre contraires à celles que

nous en avons rapportées dans tous cęs passages. Il l'entendra quelquefois parler *d'élection* & *d'indifference* dans les choses que la grace fait vouloir & fait faire. Il luy entendra dire, *qu'on peut ne pas vouloir avec la grace, qu'on peut luy refuser son consentement, qu'on le luy refuse si l'on veut.* Mais les expressions qu'il a veûës dans toute cette foule de passages, luy doivent servir de regle pour juger de celles-là. Il a pû voir que celles que nous avons rapportées sont toutes expressions, dont il se sert pour expliquer sa doctrine, ou qui en suivent naturellement, & par lesquelles il se distingue de ses adversaires: & qu'ainsi ce sont ses veritables & naturelles expressions, & la maniere dont il devoit parler selon ses principes. En effet, il ne le verra se servir des autres non seulement que tres-rarement, mais aussi seulement lors qu'il s'y verra forcé, ou par des passages trop évidens de saint Augustin, ou par des definitions de Conciles avec lesquelles ses expressions naturelles & ordinaires n'auroient pas pû compatir. Il remarquera que ces autres expressions dont cet Auteur n'usera, que lors qu'il ne pourra plus fuir, ne pourront s'ajuster avec ses principes; ou plûtost il verra qu'il y cachera le mesme sens qu'il avoit dans toutes celles que nous venons de rapporter: & que pour ce sujet elles seront toutes forcées, & renfermeront ou des subtilitez ou des équivoques qui ne seront pas supportables. Aussi comme on ne peut pas user long-temps d'un langage forcé & contraire à ses sentimens, il n'est pas long-temps à reprendre ses expressions ordinaires, c'est-à-dire, celles que nous avons veuës dans tous ces passages: & on ne peut lire son ouvrage, qu'on ne les y voye semées presque dans toutes les pages.

XXV. J'ay averty le Lecteur, qu'il ne laisse pas d'y avoir quelques-unes de ces expressions, dont nous l'avons veu se servir en ces passages, lesquelles sont conceuës en des termes empruntez de saint Augustin. Mais je l'ay aussi averty que ce ne sont pas les sentimens de saint Augustin que j'ay entrepris d'examiner ou de rapporter dans cet Avertissement, mais ceux de Jansenius. Comme ce n'est que pour autoriser la dureté de ses sentimens du nom de ce saint Docteur, que Jansenius en emprunte les paroles, elles sont tres-propres à nous faire connoître les sentimens de cét Auteur. C'est à nous à montrer que dans ces occasions il n'a pris que l'écorce des paroles de S. Augustin; & que s'il y a eu quelquefois entre ce Saint & luy quelque conformité dans les termes, l'opposition des sentimens ne pouvoit pas estre plus grande. Ce sera tout le sujet de cet ouvrage. La seconde Par-

tie, qui est celle des objections, fera voir le sens veritable auquel il les auroit dû prendre, & la premiere qui est celle des preuves fera voir cette opposition de sentimens & de doctrine par l'établissement des deux veritez contraires aux deux pretentions de cet Autéur. On y verra saint Augustin toûjours constant à enseigner, & que toutes les graces n'ont pas toûjours l'effet qu'elles peuvent avoir, & que les plus fortes mesme n'imposent pas à la volonté cette necessité de leur donner son consentement, laquelle Jansenius attribuë mesme aux plus petites & aux plus foibles d'entre-elles.

XXVI. Quoy que je pûsse apporter diverses sortes de preuves pour establir la premiere de ces deux veritez, qui doit occuper elle-mesme la partie la plus considerable de cet ouvrage: celles neanmoins que j'y emploiray le plus ordinairement & le plus universellement, seront celles qui se peuvent prendre de la conduite que Dieu tient sur les justes. Je m'appliqueray à faire voir que nostre Saint estoit persuadé, que Dieu ne manquoit jamais le premier à donner aux justes les graces qui leur sont necessaires pour conserver l'innocence & la sainteté dont il les a revestus dans le baptesme ou dans la penitence. Ce sera en mesme temps une consolation infinie pour eux, & une preuve invincible contre Jansenius, que ce saint Docteur estoit persuadé qu'il y a une infinité de graces frustrées par l'infidelité de la volonté, de l'effet pour lequel elles ont esté données, & qu'elles pouvoient avoir: puis qu'il n'ignoroit pas, & qu'il ne le voyoit que trop souvent de ses yeux, qu'il y a une infinité de Justes qui sont assez malheureux pour retomber dans l'estat de peché dont la misericorde de Dieu les avoit retirez.

PREMIERE PREUVE.

De l'opposition de la doctrine de Jansenius avec celle de saint Augustin sur la grace.

Tirée de l'engagement de justice où ce Saint a crû que Dieu estoit de donner au Iuste la grace qui luy est necessaire.

C'EST asseurément prouver que saint Augustin a esté persuadé, que Dieu ne refusoit jamais le premier aux justes les graces dont ils ont besoin pour la conservation de leur innocence, & par consequent prouver pour la raison que je viens de

dire, qu'il estoit persuadé qu'il y avoit une infinité de graces frustrées de l'effet qu'elles pouvoient avoir ; que de montrer que la justice de Dieu luy a paru engagée à leur donner ces graces, aprés que sa misericorde les a retirez du peché ; puis qu'il estoit tres-persuadé que Dieu ne manquoit pas de satisfaire aux loix de sa justice. C'est donc ce que j'entreprens de faire voir dans les deux raisonnemens qui composeront cette Preuve.

CHAPITRE PREMIER.

Premier raisonnement tiré de l'obligation de justice, où saint Augustin dit que Dieu entroit, de conserver à celuy qu'il a justifié la sainteté qu'il luy a renduë.

I. IL ne se peut rien de plus net & de plus décisif que ce que saint Augustin nous dit sur ce point dans son explication de cet onziéme verset du Pseaume 7. [a] *J'attens un juste secours du Seigneur qui sauve ceux qui ont le cœur droit.* J'ay déja averty dans ma Preface, que ses explications des Pseaumes sont non seulement un ouvrage de son Episcopat, mais qu'elles sont mesme un ouvrage du temps de ses combats avec les Pelagiens. Il » dit donc sur ce verset, qu'un Medecin fait deux offices à l'égard » d'une personne, le premier, de luy rendre la santé; le second, de » la luy conserver aprés la luy avoir renduë : que David pour obli- » ger Dieu à faire auprés de luy le premier de ces offices, luy avoit » dit dans le Pseaume precedent, Seigneur ayez pitié de moy, » parce que mon ame est malade : mais que maintenant qu'il estoit » gueri, il le prioit de luy rendre le second, & de veiller à la con- » servation de la santé & de l'innocence qu'il avoit receuë de sa » bonté : [b] que c'estoit ce qu'il luy demandoit, quand il luy di- » soit dans ce Pseaume 7. *Si depuis que vous m'avez gueri, mes* » *mains ont esté assez malheureuses pour se soüiller de quelque cri-* » *me ; si mon cœur a conservé quelque ressentiment contre ceux dont j'ay* » *pû recevoir du déplaisir, que je sois abandonné sans secours entre*

[a] *Justum auxilium meum à Domino qui salvos facit rectos corde* Ps. 7.

[b] Juxta hoc alterum in hoc Psalmo dicitur : *Si est iniquitas in manibus meis, si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam meritò ab inimicis meis inanis.* Ibi infirmus ut liberetur, hîc jam sanus ne corrumpatur orat. Juxta illud ibi dicitur, *Salvum me fac propter misericordiam tuam* : juxta illud hîc dicitur, *Judica me Domine secundùm justitiam meam... Justum auxilium meum à Domino, qui salvos facit rectos corde... Itaque ibi misericors auxilium est, quia nullum habet meritum peccator.. hic autem justum est auxilium quod jam justo tribuitur.* Dicat ergo ibi peccator... Salvum me fac Domine propter misericordiam tuam. Et dicat hîc justus, qui dixit, *Si reddidi retribuentibus mihi mala, justum auxilium meum à Domino qui salvos facit rectos corde.* Si enim medicinam exhibet, qua sanemur infirmi, quantò magis eam qua custodiamur sani ? *Quoniam si cùm peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est, quantò magis nunc justificati salvi erimus ab ira per ipsum ? Justum auxilium meum à Domino, qui salvos facit rectos corde. Dirigit justum scrutans corda & renes Deus. Justo auxilio salvos facit rectos corde.* Aug. in Ps. 7.

les

les mains de ces cruels ennemis, qui me veulent encore une fois enlever mon innocence ; ce sera avec toute sorte de justice : que là c'étoit un malade, c'est-à-dire, un pecheur qui demandoit la guerison de son ame ; qu'icy c'est un homme déja gueri, c'est-à-dire, un Juste qui demande la conservation de son innocence: que là estant encore pecheur il ne pouvoit dire autre chose à Dieu, sinon, Seigneur, guerissez mon ame en consideration de vostre misericorde: mais qu'icy estant déja Juste, il luy tenoit un langage bien different, & luy disoit, *Seigneur, jugez-moy selon ma justice:* parce que là son peché le rendant indigne du remede qu'il demandoit pour la guerison de son ame, il ne pouvoit s'adresser qu'à la misericorde de Dieu, & l'invoquer afin qu'elle le sauvast: mais qu'icy demandant la preservation d'une recheute, la justice & l'innocence que Dieu luy avoit renduës & la droiture de sa conscience luy donnoient droit de dire ; *J'attens un juste secours de Dieu qui sauve ceux qui ont le cœur droit :* que dans l'une & dans l'autre de ces deux fonctions Dieu fait l'office de Sauveur & de Médecin: car c'est sauver un homme ; que de le tirer de la maladie du peché, & rendre la santé à son ame: & c'est encore le sauver que de luy conserver cette santé: *Mais que le secours par lequel Dieu le tire de cét estat de maladie ne peut estre qu'un secours de miséricorde ; parce que tant qu'il est encore pecheur, il n'a aucun mérite par lequel il luy soit dû : au lieu que le secours que Dieu donne à un homme, qui est déja Juste, pour le conserver dans cét estat de santé & d'innocence, est un secours qui luy est dû par justice.* Que le pecheur donc ne s'adresse qu'à la misericorde: mais que celuy qui depuis la guérison de son ame, n'a soüillé sa conscience d'aucun peché, c'est à-dire, *le Juste ne fasse aucune difficulté de dire, qu'il attend de Dieu, qui conserve ceux qui ont le cœur droit*, un secours qui luy est dû par justice. Et en effet, continuë-t-il, si Dieu a bien la bonté de donner à nostre ame la médecine qui luy est nécessaire pour la guerir : *à plus forte raison luy donnera-t-il celle qui luy est nécessaire pour la conservation de la santé qu'elle en aura receuë.* Car si estant encore pecheurs, Dieu au lieu de nous faire ressentir les effets de sa colere, a au contraire livré son Fils à la mort pour nous : *à plus forte raison maintenant que nous sommes justifiez, sommes-nous en asseurance contre sa colere par les mérites de ce mesme Fils. Que le Juste* dise donc, J'attens *un juste secours* de Dieu, qui preserve ceux, qui ont le cœur droit, des embûches que leurs ennemis dressent à leur innocence pour la leur ravir. *Le Seigneur qui sçait distinguer ceux qui ont le cœur*

» *droit, conduit les pas des Iustes, & il conserve leurs ames par un*
» *secours qui est dû au mérite de leur justice.*

II. On voit de quel secours saint Augustin nous parle dans tout ce texte; car ce n'est que de son sentiment qu'il s'agit icy, & non pas du sens que David pouvoit avoir sous les paroles que ce saint Docteur explique. On voit donc que le secours dont parle icy saint Augustin, est celuy qui est nécessaire au Juste *pour conserver la santé de son ame, & pour l'empescher de retomber dans la maladie*, dont Dieu par sa miséricorde a bien voulu le retirer. Mais on voit en mesme temps qu'il dit positivement,
» [a] *que ce n'est plus pour luy un secours de miséricorde*, ou comme il
» s'en explique, *un secours à l'égard duquel il n'ait pas de mérite*;
» que tel estoit à la vérité celuy dont il avoit besoin auparavant
» pour sortir de ses pechez : mais que celuy-cy est *un secours qui luy*
» *est dû par justice en conséquence de sa qualité de Iuste & de la droi-*
» *ture de son cœur.* Saint Augustin appréhendoit donc aussi peu que ce secours manquast au Juste, qu'il appréhendoit que Dieu manquast à ce que sa justice demande de luy. Et tous ces Justes qu'il voyoit périr luy estoient autant de preuves funestes que la grace n'a pas toûjours l'effet pour lequel elle est donnée.

[a] Ibi misericors auxiliũ est quia nullum habet meritũ peccator .. hic autem justũ est auxilium quod jam justo tribuitur ... Dicat ergo .. Judica me secundùm justitiam meam. Justum auxilium meum à Domino qui salvos facit rectos corde.. Justo auxilio salvos facit rectos corde. *Hic sup.*

CHAPITRE II.

Réfutation des réponses dont on tâche d'éluder la force du raisonnement précédent.

L'ON a apporté trois réponses au raisonnement que fournit le passage précédent, sans compter la réponse générale dont on use contre tous les passages qui sont tirez des discours que saint Augustin a faits à son peuple, qui est qu'il y parloit en Prédicateur & en Orateur, & sur laquelle je crois avoir assez prévenu le Lecteur.

Réfutation de la premiere.

I. LA premiere est celle dont se servirent à Rome ceux qui y furent pour tâcher d'empescher la condamnation des
» cinq propositions. [b] Ils dirent que le Juste duquel parloit S. Au-
» gustin dans ce passage, est le seul Juste prédestiné, comme estant
» le seul, qui selon ce saint Docteur, disoient-ils, soit veritable en-
» fant de la promesse : qu'estant seul enfant de la promesse, &

[b] *Journal de saint-Amour part. 2. p. 143.*

héritier de Dieu, c'est luy qui peut dire comme fait icy David, « J'attens un juste secours de Dieu : c'est luy à qui aprés sa régé- « nération & sa justification le secours qui est nécessaire pour « persévérer est en quelque façon dû en considération des mé- « rites de JESUS-CHRIST & de sa mort. Car la fin pour la- « quelle ce Juste a esté donné à JESUS-CHRIST par son Pere, « & que JESUS-CHRIST a euë luy-mesme en veuë en mou- « rant pour luy, a esté de luy procurer la persévérance & la vie « éternelle... Qu'il n'en est pas ainsi du Juste, lequel, parce qu'il « doit retomber un jour & mourir dans le peché, n'est pas héri- « tier ni enfant de Dieu selon la prescience, comme parle saint « Augustin, & qui l'est seulement à cause de la grace qu'il a re- « ceuë pou unr temps... Que le secours qui luy est nécessaire pour « se conserver dans l'innocence ne luy est pas dû : & qu'encore « que JESUS-CHRIST soit mort pour luy véritablement, & « mesme en plusieurs maniéres, ce n'a pourtant pas esté pour luy « mériter efficacement la persévérance ny la vie éternelle. Qu'il « est vray que saint Augustin parle dans ce texte indifféremment « de tout Juste ; mais c'est parce qu'il parloit à son peuple dans « ses explications sur les Pseaumes : & que sa coûtume estoit de « parler à tous les fideles comme à autant de Justes, d'élûs & de « prédestinez. «

II. Ce n'est pas un avantage à négliger, que l'aveu que nous font icy en passant les Auteurs de cette réponse, que saint Augustin parloit *indifféremment à tous les Justes* dans ce passage, quand il disoit que le secours qui est donné au Juste est juste luy-mesme, ou est un secours de justice & non de miséricorde. C'en est assez pour nous faire conclure, que ce saint Docteur a crû que Dieu estoit autant éloigné de le refuser à aucun d'entre-eux, que de faire aucune injustice à personne. Car ce qu'ils nous veulent faire croire, que la raison pour laquelle saint Au- « gustin en a parlé avec cette étenduë générale, est qu'il avoit « coûtume dans les discours qu'il faisoit devant le peuple de par- « ler à tous les fideles comme à autant de Justes, d'élûs & de pré- « destinez : cette réponse auroit quelque chose de supportable, s'il se trouvoit que ce fust à son peuple que ce Saint eust adressé son discours dans le passage que nous avons rapporté, & que par exemple il luy eust dit, *le secours qui vous est donné à present depuis vostre justification est un secours qui est juste luy-mesme, & qui vous est dû par justice.* Mais y ayant parlé du Juste en général, & du Juste en troisiéme personne sans en rien appliquer à son peuple ; & y ayant dit dans ce général, que le secours qui

est donné au Juste est juste luy-mesme & de justice : il est visible qu'il a regardé ce secours comme une chose acquise & deuë au Juste par sa seule qualité de Juste. En effet, il n'y a pas un seul mot dans tout ce grand texte de saint Augustin, qui fasse allusion à la prédestination : & il n'y en a aucun au contraire qui ne regarde uniquement la qualité de Juste précisément comme Juste.

III. Car on a veû 1. [a] que c'est sur la qualité *de Juste* que ce saint Docteur establit le droit à ce secours, c'est sur ce qu'il est *justifié*, c'est sur *sa justice*, c'est sur l'estat *de droiture de cœur* où il est : on a veû 2. [b] que c'est sur ce qu'il n'est plus *pecheur*, c'est sur ce que n'estant plus pecheur il n'a plus ce qui le rendoit auparavant *l'objet de la colere* de Dieu, & que ce ne pourroit point ne pas estre un effet de la colere de Dieu, que d'estre abandonné sans secours aux ennemis de son salut. C'est sur ce que n'estant plus pecheur, il n'est plus dans cét estat, *où faute de mérite il ne pouvoit attendre de secours que de la miséricorde de Dieu :* au lieu que l'estat mesme où il est entré luy est devenu luy-mesme un mérite & un droit, & que le secours dont il a besoin n'est plus pour luy un secours *de pure miséricorde, mais de justice* : de sorte que le demandant à Dieu, il luy peut dire, *jugez-moy selon ma justice.* On a veu 3. que [c] c'est sur ce que sa conscience ne luy reproche rien depuis sa justification, & que ne l'ayant soüillée d'aucun nouveau peché, il y auroit une espece d'injustice de lâcher sur luy ses ennemis, & de le leur abandonner en proye. Et on voit qu'il n'y a aucun de tous ces titres qui ne convienne généralement à tous les Justes sans distinction de prédestinez & de non prédestinez.

[a] Justum est auxilium quod jam *justo* &c. nunc *justificati* &c. secundum justitiam *meam* &c. Justo auxilio salvos facit *rectos corde.*

[b] Nunc justificati salvi erimus *ab ira* &c. Ibi *misericors* auxilium est quia *nullum habet meritum peccator* ; hîc autem *justum quod jam justo* &c. Juxta *illud* hîc dicitur, Judica me *secundùm justitiam meam.*

[c] Juxta *hoc alterum*, dicitur *si est iniquitas* in manibus meis: decidam *meritò* ab inimicis meis inanis.

IV. En effet, afin que les Auteurs de cette réponse pûssent attacher à la prédestination & à la qualité de juste predestiné le droit dont il est icy parlé, ils se sont trouvez obligez d'entendre par les mérites sur lesquels saint Augustin l'establit, non les mérites personnels du Juste, mais les mérites de JESUS-CHRIST mesme. Ils n'en ont usé de la sorte que parce que s'ils avoient entendu par ces merites les mérites personnels du Juste : comme ces mérites se rencontrent dans tous les Justes universellement, ils auroient esté obligez d'étendre aussi généralement ce droit à tous ceux qui le sont. Et ainsi de leur aveu il sera donc vray que saint Augustin le leur a aussi étendu généralement, sans y sous-entendre aucune distinction ; s'il est vray que c'est uniquement sur les mérites personnels du Juste, & non sur ceux de JESUS-CHRIST qu'il l'establit. Or il est de la derniere évidence que c'est en effet uniquement sur les mérites personnels du Juste, que ce saint Docteur establit dans le texte que nous avons rap-

porté au chapitre précédent, ce droit qu'il luy donne au secours qui luy est nécessaire, & non sur les mérites de JESUS-CHRIST, quoy que sans doute encore qu'il n'en parle pas, il suppose que c'est d'eux que les mérites du Juste tirent leur valeur & leur prix. C'est, dis-je, une chose de la derniere évidence. Et le Lecteur vient de voir tout presentement que c'est *sur sa justification, sur son passage du peché à la grace, sur sa qualité de Iuste, sur sa droiture de cœur, sur ce qu'estant Iuste il a des mérites qu'il n'avoit pas lors qu'il estoit encore pecheur, sur sa fidelité précédente depuis sa justification, & sur ce que depuis ce temps-là sa conscience ne luy reproche rien de nouveau.* Enfin saint Augustin ne luy fait pas dire à Dieu par la bouche de David, jugez-moy selon la justice de JESUS-CHRIST, mais *jugez-moy selon ma justice.*

V. Il n'en faloit pas mesme davantage que ce dernier mot pour convaincre ces Auteurs, que c'estoit sur les mérites personnels du Juste que ce Saint establissoit ce droit. Car que peut signifier autre chose *selon ma justice*, que *selon mes mérites?* c'étoit l'explication qu'ils pouvoient voir que saint Augustin y avoit donnée luy-mesme un peu avant le texte que nous avons rapporté au chapitre précédent. Voicy ses paroles : [a] « David encore pecheur, avoit dit à Dieu, Guérissez-moy selon vostre « miséricorde, c'est-à-dire, non pas à cause de mes mérites, que « je sçay bien que je n'ay pas. Mais maintenant parce qu'il a esté « fidele à la voix qui l'a appellé, & aux commandemens qu'il a re- « ceus de Dieu, il ne craint pas de dire, jugez-moy selon ma ju- « stice.

[a] Itaque ibi dixerat, *salvum me fac Domine propter misericordiam* id est non propter meritum Nunc autem quoniam vocatus tenuit & servavit præcepta quæ accepit, audet dicere; *Judica me Domine secundùm justitiam meam.* Aug. in Ps. 7.

Réfutation de la seconde réponse.

VI. LA foiblesse de la réponse précédente estoit donc trop visible d'elle-mesme. Aussi les mesmes Auteurs y en joignirent-ils tout aussi-tost une seconde. Ils dirent qu'ils ne feroient pas de difficulté de reconnoistre que c'estoit indifféremment du Juste prédestiné & du Juste non-prédestiné que saint Augustin avoit parlé dans ce grand passage, quand il y avoit reconnu dans le Juste un droit au secours qui luy est nécessaire: mais qu'alors c'estoit du Juste *qui prie* & qui demande ce secours, qu'il le faloit entendre. Ils tâcherent de le prouver, parce que ce saint Docteur, dans la distinction qu'il fait de deux secours dans ce mesme texte, l'un avant la justification, & l'autre aprés, parle de la sorte : là l'infirme, c'est-à dire, le pecheur *prie*, afin de recevoir la santé : icy le sain, c'est à dire, le Juste *prie* pour ne pas retomber. [b] « Car dirent ces Auteurs, ne s'en-

[b] *Journal de saint-Amour. Ubi sup.*

» suit-il pas de là que le secours qui est donné au juste est appellé » juste, non point parce qu'il est donné à tous les Justes, mais par- » ce qu'il est dû par quelque sorte de justice au Juste qui *prie*, & » qui le demande autant & de la maniére qu'une chose si importan- » te mérite d'estre demandée ?

VII. Mais cette réponse n'est pas plus heureuse que la précédente. Et comme nous avons fait voir contre celle-là que ce n'estoit pas seulement à l'égard du Juste prédestiné, que saint Augustin avoit dit, que le secours dont le Juste a besoin, luy est dû par justice, mais généralement à l'égard de tout Juste : il n'est pas moins aisé de faire voir contre celle-cy, que ce n'estoit pas non plus à l'égard seulement du Juste *qui prie* qu'il avançoit cette proposition. Et 1. quelle conséquence ? Saint Augustin explique un Pseaume, où un Juste demande à Dieu le secours qui luy est nécessaire : donc quand il y dit, que le secours qui est nécessaire au Juste, luy est dû par justice, ce n'est que du Juste qui prie, qu'il entend cette proposition toute générale qu'elle est. 2. Si le secours qui est donné au Juste pour la conservation de son innocence estoit appellé *juste*, ou secours de justice, non parce qu'il luy est dû précisément par sa qualité de Juste, mais seulement parce qu'il est dû par une espece de justice au Juste *qui prie, & qui prie comme il faut* : saint Augustin auroit donc dû fonder la justice par laquelle il luy seroit dû, sur sa priere & sur la demande qu'il en feroit à Dieu, & non pas *sur sa qualité de Iuste, sur son innocence, sur sa droiture de cœur, sur sa justification, sur la fidelité qu'il a euë depuis ce temps-là à observer les commandemens de Dieu.* Cependant nous avons fait remarquer dans la réfutation de la réponse précédente, que c'est uniquement sur tous ces titres que ce Saint establit le droit, le mérite & la justice, par laquelle ce secours est dû au Juste, sans insinuer un seul mot, que c'est parce qu'il prie qu'il luy est dû. 3. Tant s'en faut que ce soit sur la priere & sur la demande que le Juste fait de ce secours, que saint Augustin en establit le droit, le mérite & la justice : que c'est au contraire sur le droit qu'il a à ce secours qu'il en estabit la demande ? [a] Si ma conscien- » ce, luy fait-il dire à Dieu par la bouche de David, me repro- » che quelque chose depuis ma conversion, & si depuis ce temps- » là mes mains se sont soüillées de quelque peché, je mérite que » vous m'abandonniez aux ennemis de mon salut sans me vouloir secourir : comme s'il eust dit, tandis que nous nous conservons sans peché, vostre justice qui ne punit que ceux qui l'ont mérité, ne nous permet pas de craindre que vous nous abandon-

[a] *Si est iniquitas in manibus meis, decidam meritò ab inimicis meis inanis.*

niez à leur fureur. Jugez-moy selon ma justice, luy fait-il encore dire en demandant ce secours ; *Iudica me secundùm justitiam meam*: & selon quelle justice ? Selon la justice de la droiture de mon cœur: J'attends un *juste* secours de Dieu, qui sauve ceux qui ont le cœur droit, *Iustum auxilium meum a Domino, qui salvos facit rectos corde*. Ainsi donc puisque saint Augustin fonde la demande que ce Juste fait de ce secours, sur le droit qu'il a à ce mesme secours, sur le mérite de sa vie, sur la justice de sa personne, & qu'il luy fait alléguer ce droit & ce mérite dans sa priere mesme, comme le fondement sur lequel elle est appuyée: il est visible qu'il a regardé ce droit dans le Juste comme anterieur à la priere mesme par laquelle il le demande: & que par conséquent il estoit persuadé qu'à ne regarder que la personne mesme du Juste son innocence & sa droiture de cœur, la justice de Dieu estoit comme engagée ou à luy donner immédiatement le secours dont il a besoin pour conserver son innocence, ou du moins à luy donner la grace dont il a besoin pour luy demander ce secours ; parce que ce secours ou cette grace luy estant indispensablement nécessaires, les luy refuser ce seroit le priver d'une chose à laquelle il avoit droit avant sa priere mesme.

VIII. Mais le raisonnement qu'ajoûte saint Augustin en ces termes : [a] *Car si Dieu a bien la bonté de nous donner la médecine qui nous est nécessaire pour nostre guérison spirituelle : à plus forte raison nous donnera-t-il celle qui nous est nécessaire pour conserver la santé qu'il nous a renduë.* Ce raisonnement, dis-je, nous fournit une quatriéme preuve invincible, que ce n'est pas seulement au Juste *qui prie*, mais généralement à tous les Justes, qu'il prétend donner l'asseurance du secours qui leur est nécessaire pour se conserver. On voit que ce raisonnement est *du plus au moins* ; qu'il y asseure tous ceux à qui Dieu a donné la médecine qui leur estoit nécessaire pour les guérir, qu'il leur donnera aussi celle qui leur est nécessaire pour se conserver aprés leur guerison : que la preuve qu'il leur donne de cette asseurance, est la démonstration mesme que Dieu leur a donnée de sa bonté, en leur donnant la médecine dont ils avoient besoin pour se guérir ; & qu'il leur veut dire, qu'il ne peut pas tomber dans la pensee, que Dieu ayant eu assez de bonté pour leur donner celle-cy, il veüille ensuite leur refuser celle-là. Comme en effet on n'apprehendera jamais que celuy que la compassion a porté à donner à un malade desesperé le reméde qui luy est nécessaire pour le garantir de la mort, veüille luy refuser ensuite le remede qui luy sera nécessaire pour conserver la

[a] « Si enim medicinam « exhibet, qua « sanemur infirmi; quan- « tò magis eâ qua custodiamur sani? *Aug. in Ps.* 7.

ſanté qu'il luy aura renduë, & pour joüir de la grace qu'il luy a voulu faire en le guériſſant. Et il ne faut pas répondre que saint Auguſtin aſſeure bien les juſtes de leur donner la médecine dont ils auront beſoin pour conſerver la ſanté de leur ame; mais pourveu qu'ils la luy demandent, & ſans s'engager neanmoins à leur donner la grace qui leur eſt néceſſaire pour la luy demander. Car cette grace faiſant elle-meſme une partie, & la principale partie de la médecine dont ils ont beſoin pour conſerver la ſanté de leur ame: l'aſſeurance qu'il donne à ceux à qui Dieu a rendu cette ſanté, qu'il leur donnera *à plus forte raiſon* cette ſeconde médecine, eſt en meſme temps une aſſeurance qu'il leur donnera la grace dont ils auront beſoin pour implorer ſon aſſiſtance: comme quand il dit que Dieu leur a donné la médecine qui devoit les guérir, il comprend ſous le nom de cette médecine tout ce qui la compoſoit, c'eſt-à-dire les graces meſmes qui les ont réveillez, & qui les ont fait recourir à ce divin Médecin.

IX. La preuve meſme dont il ſe ſert pour confirmer l'aſſeurance qu'il vient de nous donner, ſi pourtant il eſtoit beſoin qu'il la confirmaſt, ne nous permet pas de douter que ce n'ait » eſté là ſa penſée. [a] Car, ajoûte-t-il auſſi-toſt aprés les paroles » que nous avons rapportées, ſi Dieu lorſque nous eſtions enco» re pecheurs, a bien eu la bonté de nous faire un bain du ſang » de ſon Fils; à plus forte raiſon, maintenant que nous ſom» mes lavez & juſtifiez dans ce ſang, ſerons-nous par luy à » couvert de ſa colere. Je ne m'arreſte pas à faire voir dans ces paroles un ſecond argument *du plus au moins*, qui conſiſte en ce qu'il n'eſt pas concevable que Dieu nous ayant aimez juſqu'à ce point, lorſque nous eſtions encore pecheurs, & par conſéquent ſes ennemis, & un objet de colere & d'horreur à ſes yeux, juſques à ce point, dis je, que de nous laver dans le ſang de ſon Fils; maintenant que nous luy ſommes réconciliez dans ce ſang, il nous traitte en ennemis, & nous abandonne à la fureur des noſtres. Je veux ſeulement faire remarquer au Lecteur, que la raiſon que rend icy ſaint Auguſtin de ce qu'il venoit de dire, que Dieu ne manquera pas de donner à ceux qu'il a guéris ſpirituellement, la médecine dont ils ont beſoin pour ſe conſerver; c'eſt *qu'ils ſont maintenant à couvert de ſa colere*: & la raiſon par laquelle il prouve qu'ils ſont à couvert de ſa colere, c'eſt *qu'ils ſont juſtifiez*. Ainſi donc la ſouſtraction que Dieu feroit à quelqu'un de la médecine dont il auroit beſoin pour la conſervation de la ſanté de ſon ame, ne pourroit eſtre ſelon ſaint Auguſtin

[a] Si enim cùm adhuc peccatores eſſemus Chriſtus pro nobis mortuus eſt; quantò magis nunc juſtificati ſalvi erimus ab ira per ipſum? *Ibid.*

Augustin, qu'un effet *de la colere de Dieu:* mais c'est une colere, qui selon le mesme Saint n'est pas à appréhender à ceux *qui ont esté justifiez*, parce que le mesme sang par lequel ils ont esté justifiez les met à couvert de toute la colere de Dieu, *Iustificati salvi erimus ab ira per ipsum.* Or la soustraction de la grace qui seroit nécessaire pour demander à Dieu cette médecine, ne pourroit estre aussi qu'un effet de sa colere, puis qu'elle rejetteroit la personne dans le mesme malheur, où l'auroit pû jetter la soustraction de cette médecine; & que comme nous avons dit elle fait mesme partie & partie la plus considérable de cette médecine. C'est donc selon luy une soustraction qui n'est pas non plus à appréhender à ceux qui ont esté *justifiez*. Ce n'est donc pas seulement au Juste qui prie, mais généralement à tout homme *justifié*; en un mot à tout Juste, que saint Augustin donne dans le texte que nous avons rapporté au chapitre précedent, l'asseurance de la médécine dont il a besoin pour la conservation de la santé de son ame: & dans l'asseurance qu'il luy donne de cette médecine il comprend une asseurance de la grace, qui luy sera nécessaire pour implorer l'assistance de ce sacré Médecin.

X. Mais en mesme temps que ces deux dernieres raisons détruisent cette seconde réponse, elles détruisent aussi la premiere, qui estoit que saint Augustin ne donnoit dans ce texte l'asseurance du secours de Dieu qu'au Juste prédestiné. Car enfin nous avons veu qu'il la donne, & à tous ceux à qui Dieu a eu la bonté de donner la médecine qui les devoit guérir, & à tous ceux qui ont eu le bonheur d'estre justifiez dans le sang de son Fils.

Refutation de la troisiéme réponse.

XI. ENFIN quelques-uns persuadez peut-estre de l'inutilité des deux premieres réponses, ont creu en pouvoir donner une troisiéme, qui est que la justice par laquelle saint Augustin dit, que le secours, dont le Juste a besoin pour se conserver dans l'innocence, luy est dû, n'est qu'une justice de bien-seance & arbitraire, & non pas une justice exacte & de rigueur, & de laquelle par conséquent Dieu ne puisse pas se dispenser. S'il n'estoit icy question que du nom qu'il faut donner à cette justice, sçavoir s'il la faut appeller justice exacte & proprement dite, ou seulement justice de bien-seance: c'est une chose que je laisserois assez à la liberté de ceux qui font cette réponse. Mais comme nous avons veu que leur dessein en la trait-

tant de justice de bien-seance, est de nous faire croire que c'est une justice, que Dieu ne fait guere la regle de sa conduite; & qu'il s'en dispense mesme à l'égard du nombre des Justes infiniment le plus grand, sçavoir à l'égard de tous ces Justes qui perdent enfin leur innocence, à qui les Auteurs de cette réponse croyent, qu'il a refusé la grace, dont ils avoient besoin pour la conserver : il est juste de nous arrester encore un moment pour la combatre.

XII. Je ne prétends pas apporter de nouvelles raisons pour la réfuter, je ne veux que retoucher legerement celles dont nous nous sommes servis contre les deux précedentes réponses, parce que ces raisons détruisent également celle-cy. 1. Donc si la justice par laquelle Dieu doit ce secours au juste, est tellement une justice de bien-seance seulement, que Dieu ne laisse pas de s'en dispenser, & qu'il le fait mesme dans sa conduite incomparablement la plus ordinaire : ce secours n'a que le nom specieux de secours de justice, *justum auxilium*, & dans le fond c'est un véritable secours de miséricorde, *misericors auxilium*, qui est pourtant le nom que saint Augustin ne donne qu'au secours dont Dieu favorise le pecheur. 2. C'estoit donc bien en vain que le Juste se flattoit par la bouche de David, de sa justice, de sa droiture de cœur & de ses mérites, & que les alléguant devant Dieu, il ne craignoit pas de luy dire qu'il le jugeast selon sa justice. Cette infinité d'autres Justes, aux mérites & à la justice desquels, si nous en croyons ces Auteurs, Dieu avoit eu si peu d'égard, devoit bien rabatre cette vanité, & luy faire changer ce langage, pour luy faire dire avec les pecheurs, Sauvez-moy en la veuë de vostre miséricorde. 3. Ce Juste se trompoit donc bien, [a] quand il ne croyoit pas mériter que Dieu l'abandonnast sans secours à ses ennemis, tandis que sa conscience ne luy reprocheroit rien de nouveau. Et saint Augustin le trompoit bien, quand il luy disoit, que s'il ne la sentoit pas en effet chargée d'aucun peché depuis sa justification, il pouvoit dire, le secours que j'attends de Dieu est un secours *juste*, c'est-à-dire un secours qui m'est dû par justice. 4. Ce Saint se trompoit donc bien aussi luy-mesme, [b] quand il croyoit, que Dieu ayant donné aux malades spirituels la médecine qui leur estoit nécessaire pour la guérison de leur ame, il leur donnoit *à plus forte raison* celle qui leur estoit nécessaire pour leur conserver ensuite la santé qu'il leur avoit renduë: puisque selon ces Auteurs, il refuse cette seconde médecine au nombre des Justes infiniment le plus grand aprés leur avoir donné la premiere. 5. Enfin

[a] Si est iniquitas in manibus meis, decidam meritò ab inimicis meis inanis &c. Dicat ergo .. Justus qui dixit, si reddidi retribuentibus mihi mala, justum auxiliũ meum à Domino. *Aug ibid.*

[b] Si enim medicinam exhibet qua sanemur infirmi, quantò magis eam qua custodiamur sani? Si enim cùm peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est, quantò magis nunc justificati salvi erimus ab ira per ipsum? *Ibid.*

il se trompoit donc bien encore, quand il concluoit que ceux, qui estant pecheurs, n'avoient pas ressenti la colere de Dieu, estoient *à bien plus forte raison* à couvert contre elle aprés avoir esté *justifiez* : puisque selon luy le refus de cette seconde médecine & de ce secours nécessaire pour conserver la santé de l'ame ne peut estre qu'un effet de sa colere : & que ces mesmes Auteurs le luy font pourtant faire au nombre infiniment le plus grand de tous ceux qui ont esté justifiez.

XIII. Concluons donc contre toutes ces trois réponses, que quand saint Augustin nous a dit au texte que nous avons rapporté dans le chapitre précédent, que le secours qui est nécessaire aux Justes pour la conservation de leur innocence, est un secours de justice ou un secours qui leur est dû justement, *auxilium justum*, ny il n'a pas prétendu se retrancher soit dans les Justes prédestinez soit dans les Justes qui prient ; ny il n'a pas prétendu qu'on l'entendist d'une justice que Dieu se dispensast quelquefois de leur rendre, bien moins qu'il s'en dispensast presque à toute occasion, comme le prétendent ces Auteurs, qui le luy font faire dans toutes les chûtes des Justes.

XIV. Et il ne serviroit de rien de nous opposer la remarque perpetuelle que saint Augustin fait contre les Pélagiens, que * la grace n'est appellée grace, que parce qu'elle nous est donnée gratuitement, ce qui cesseroit, dit-il d'estre vray, s'il estoit véritable qu'elle nous fust dûë, & qu'elle nous fust donnée, parce que nous en estions dignes, & que nous l'avions méritée. Car on peut remarquer dans les mesmes endroits, où saint Augustin establit ce principe, qu'il ne le fait que par allusion à la doctrine de ces hérétiques, qui prétendoient qu'on pust mériter la premiere grace, & s'en rendre digne par des actions parties des seules forces du libre arbitre : ce qui n'a rien de commun avec tout ce que nous avons dit dans ces deux chapitres, où nous n'avons point parlé de la premiere grace, mais de la seconde, c'est-à-dire, de celle qui est nécessaire pour conserver la premiere : & où nous n'avons pas prétendu, que ce fust par les forces du libre arbitre qu'on la méritast, mais par cette premiere grace mesme, & tout au plus par les actions de pieté qu'on y a pû ajoûter, & qui ne sont aussi que les ouvrages de la grace. De sorte que cette grace elle-mesme ne laisse pas de devoir estre regardée comme une chose gratuite, comme une miséricorde ; en un mot comme une grace : parce que la premiere grace, c'est-à-dire, celle de la justification sur laquelle elle est fondée est toute gratuite, & n'est donnée à l'ame que par une

* « Ipsũ quippe gratiæ nomen & ejus nominis intellectus aufertur, si non gratis datur, sed jam qui dignus est accepit. *Aug. l. de Gestis Pelagii c. 14.*

pure miſéricorde de Dieu, ſans qu'elle l'ait pû mériter auparavant. Ainſi, dit ſaint Auguſtin aux meſmes endroits, la vie éternelle eſt appellée par ſaint Paul, & une couronne de juſtice & une grace : une couronne de juſtice, parce qu'enfin elle eſt deûë au juſte; & une grace, parce qu'il n'y a droit qu'en conſéquence de la grace de la juſtification qui luy a eſté accordée gratuitement, & que Dieu n'eſt devenu ſon debiteur que par un engagement qu'il a bien voulu contracter avec luy en luy faiſant cette premiere grace.

CHAPITRE III.

Second raiſonnement, tiré de ce que ſaint Auguſtin niant que la grace ſe puiſſe mériter, en excepte celle qui eſt néceſſaire au Iuſte pour ne pas retomber dans le peché.

I. ENFIN noſtre ſaint Docteur appréhendoit ſi peu, que dire comme nous faiſons, que les Juſtes peuvent mériter la grace qui leur eſt néceſſaire pour ne pas retomber, ce fuſt détruire la notion & l'idée de la grace qui eſt d'eſtre gratuite; qu'il avance & eſtablit luy-meſme ces deux meſmes propoſitions dans deux chapitres conſécutifs d'un meſme ouvrage contre les Pelagiens, qui eſt celuy *de la grace de* JESUS-CHRIST, ſçavoir que la grace ceſſeroit d'eſtre grace, ſi elle pouvoit eſtre méritée, & que neanmoins les Juſtes ne laiſſent pas de mériter par l'innocence de leur vie, & par leur fidelité à obſerver les commandemens de Dieu, celle dont ils ont beſoin pour ne pas retomber dans le peché. Car il y avance celle-là dans le chapitre 23. & celle-cy dans le 22. Et il le fait ſans avoir la moindre appréhenſion, que la ſeconde paroiſſe contraire à la premiere: parce que quand il dit dans le chapitre 23. que la grace ceſſeroit d'eſtre grace, ſi elle pouvoit eſtre méritée, il y ajoûte poſitivement cette modification, ſi elle pouvoit eſtre méritée par des œuvres qui ſe fiſſent ſans le ſecours de la grace, & qui ne fuſſent l'ouvrage que du libre arbitre: & quand il dit dans le chapitre 22. que les Juſtes méritent par l'innocence de leur vie, & par leur fidelité aux commandemens de Dieu la grace dont ils ont beſoin, pour ne pas retomber dans le peché, il déclare que c'eſt à une grace précédente qu'ils doivent cette innocence & cette fidélité. Mais en meſme temps voilà qu'il nous fournit auſſi un ſecond raiſonnement inconteſtable pour prouver

qu'il estoit persuadé que Dieu entroit dans une espece d'engagement de justice à donner sa grace aux Justes, selon les occasions où ils peuvent en avoir besoin.

II. Pour mettre ce raisonnement dans tout son jour ; il faut remarquer que saint Augustin dans tout ce chapitre 22. découvre le venin de l'hérésie qui estoit caché dans la lettre de Pélage à Démétriade, où cét hérétique abusant de ces paroles de saint Jacques, *Soyez soûmis à Dieu, & résistez au démon, & il s'enfuira d'auprés de vous*, avoit dit à cette Vierge : [a] saint Jacques nous apprend comment nous pourrons résister au démon. C'est si nous sommes soûmis à Dieu ; *& si faisant sa volonté nous méritons sa grace pour résister* plus facilement à l'esprit de ténébres par le secours du saint Esprit. Nostre saint Docteur remarque que ces paroles, *Si en faisant la volonté de Dieu, nous méritons sa grace*, détruisoient la déclaration que cét Hérésiarque avoit faite au Concile de Diospole en Palestine, qu'il n'avoit jamais tenu que la grace de Dieu nous fust donnée selon nos mérites, & combattoient l'anatheme qu'il y avoit ajoûté contre ceux qui pouvoient avoir ce sentiment. Car dit ce Saint, comment pouvoit-il dire alors, qu'il n'avoit jamais tenu cette doctrine, s'il avoit déja écrit cette lettre à Démétriade ? Ou comment a-t-il dit alors avec sincérité, qu'il anathematisoit ceux qui tenoient cette doctrine, si c'est depuis ce temps-là qu'il a écrit cette lettre ?

III. Et de peur que quelqu'un ne donnast mal à propos une interpretation favorable à ces paroles de cette lettre, il en découvre luy-mesme le sens & la malignité par d'autres paroles de Pélage qu'il rapporte. Voicy donc comme il poursuit. [b] Et de peur que Pélage pour cacher le venin qui est contenu dans ces paroles, ne réponde que quand il a dit, *Si nous méritons la grace de Dieu en faisant sa volonté*, il l'a entendu de la maniere qu'on dit, *que Dieu ajoûte aux fideles & à ceux qui vivent avec piété la grace, qui leur est nécessaire pour résister courageusement & fidélement au dem[on]* : ce qu'on entend de telle sorte qu'on suppose, *que ces personnes avoient déja reçû la grace auparavant, pour faire la volonté de Dieu.* De peur, dis-je, que Pélage ne réponde, que c'est dans ce sens qu'il a parlé de ce mérite, écoutez ces autres paroles qu'il a avancées sur le mesme sujet. Il les rapporte ensuite, & elles disent nettement, que ce n'est que par les forces du libre arbitre que l'homme fait la volonté de Dieu. Aprés quoy ce mesme Saint continuë ; [c] Voyez comme Pélage attribuë aux seules forces du libre arbitre sans

[a] Ostendit quomodò resistere debeamus diabolo ; si utique subditi sumus Deo, ejúsque faciendo voluntatem divinam mereamur gratiam, & faciliùs nequã spiritui auxilio sancti Spiritûs resistamus. *Pelag. epist. ad Demetriad.*

[b] Sed ne fortè respondeat, ita se hîc dixisse, Dei faciendo voluntatem, divinam mereamur gratiã, sicut fidelibus & piè viventibus additur gratia, qua resistant fortiter tentatori, cùm tamen gratiam etiam primitus accepissent, ut Dei facerent voluntatem : ne fortè ergo ita respondeat, alia de hac re verba ejus accipite &c. *Aug. l. de grat. Christi c. 22.*

[c] Videte quã tam rem dixerit non effici nisi arbitrii libertate ac per hoc sine adjutorio Dei.. ut adjuvari mereamur. *ibid.*

le secours de Dieu le pouvoir de faire sa volonté, pour mériter ensuite d'estre aidé de sa grace. Et puis pour représenter l'impieté de la suite de cette opinion de Pélage, il dit dans le chapitre 31. qu'elle ne va à rien moins, qu'à dire que la grace ne » sera plus une grace, mais une dette. [a] Car, dit-il, quand Péla- » ge écrit que ceux-là méritent d'estre récompensez qui usent » bien de leur libre arbitre; & que par conséquent ils méritent » de recevoir la grace de Dieu: c'est dire, que la grace est un » bien *qui leur estoit dû*, & que Dieu leur rend. Et que deviendra donc ce qu'a dit saint Paul, que nous avons esté justifiez gratuitement par la grace de JESUS-CHRIST?

IV. Voila donc que saint Augustin nous dit nettement que cette proposition, *En faisant la volonté de Dieu*, ou comme il dit encore, *en vivant dans la pieté nous méritons la grace pour résister fortement au démon*; que cette proposition, dis-je, peut avoir deux sens, l'un mauvais, l'autre bon; l'un celuy de Péla- » ge, l'autre celuy des Catholiques: celuy de Pélage, *En faisant* » *la volonté de Dieu*, ou ce qui est la mesme chose, *en vivant dans la pieté* [b] *par les seules forces du libre arbitre, & sans le secours de Dieu, nous méritons la grace pour résister fortement au démon.* Le bon ou celuy des Catholiques sous lequel il y avoit à craindre que Pélage ne se cachast; [c] *En faisant la volonté de Dieu*, ou *vivant avec pieté, nous méritons la grace pour résister fortement au démon: & elle nous est donnée de Dieu pour cela, mais ce n'est pas sans avoir receu auparavant de Dieu la grace pour faire sa volonté, & pour vivre dans la pieté.*

V. Les uns & les autres croyoient donc que *par la fidélité à accomplir la volonté ou les commandemens de Dieu, & par une vie de pieté*, ce qui est l'estat généralement de tous les Justes, & non des seuls Justes prédestinez, l'on méritoit la grace dont on pouvoit avoir besoin pour résister fortement au démon. Et il n'y avoit point de différence entre le sens de Pélage, & celuy des autres, c'est-à dire, celuy avec lequel il eust paru orthodoxe à saint Augustin mesme: sinon qu'en celuy de Pélage, c'estoit par ses propres forces que la volonté estoit dans cét estat de pieté & de fidélité aux commandemens de Dieu; & qu'ainsi c'estoit par des merites purement naturels, qu'elle méritoit la grace pour resister au démon; d'où il s'ensuivoit que cette grace n'estoit qu'une véritable dette: au lieu que dans cét autre sens c'estoit par une grace précédente, que la volonte se trouvoit dans cét estat de pieté & de fidelité aux commandemens de Dieu; & qu'ainsi ce n'estoit que par la grace qu'elle méritoit la grace.

[a] Nam cùm eos remunerandos dicit, qui bene utuntur libero arbitrio, & ideo mereri Domini gratiam: debitum eis reddi fatetur, ubi est ergo illud Apostoli, *justificati gratis per gratiam ipsius* Ibid c. 31.

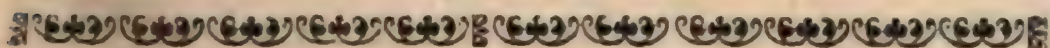
[b] Non nisi arbitrii libertate, ac per hoc sine adjutorio Dei. *Ibid. c. 22.*

[c] Sed ne fortè respondeat ita se hîc dixisse, Dei faciendo voluntatem, divinam mereamur gratiam, sicut fidelibus & piè viventibus additur gratia qua resistant fortiter tentatori; cùm tamen gratiam etiam primitus accepissent, ut Dei facerent voluntatem. *Ibid.*

D'où il s'ensuivoit que cette grace *pour résister*, toute méritée qu'elle estoit, estoit tellement *une dette*, qu'elle estoit pourtant une continuation de grace : comme la vie éternelle est tellement une dette aux Saints, qu'elle ne laisse pas d'estre aussi une continuation de grace, parce que les mérites par lesquels ils se la sont acquise, sont eux-mesmes l'ouvrage de la grace.

VI. Et voila ce que je m'estois engagé de prouver en ce chapitre, que saint Augustin avoit regardé la grace que Dieu donne aux Justes pour résister au démon, c'est-à-dire, pour ne pas retomber dans le peché, comme une véritable justice qu'il leur rend ; sçavoir de la maniere que la vie éternelle est une veritable justice. Car comme l'on vient de voir, le sens de Pélage & l'autre sens convenoient en ce point, que la grace pour résister au démon, estoit une grace que la volonté avoit méritée par sa bonne vie, & par sa fidélité aux loix de Dieu, avec cette différence, que dans le sens de Pélage elle l'avoit méritée par les seules forces de son libre arbitre & sans grace ; & dans l'autre c'estoit par des graces précédentes. [a] Or de cela seul que Pelage disoit que cette grace estoit méritée, saint Augustin, comme nous avons veû en concluoit au chapitre 31. *que c'estoit donc une dette que Dieu acquittoit quand il la donnoit.* Donc comme l'autre sens, qu'il souhaittoit dans Pélage pour en faire un Catholique en ce point, reconnoissoit aussi que cette grace estoit *méritée* dans les Justes par leur bonne vie, & par leur fidelité aux loix de Dieu, quoy-qu'à la vérité *méritée* non sans grace : il en restoit aussi à conclure, qu'elle leur estoit donc deûë, & que quand Dieu la leur donnoit, c'estoit une dette, & que par conséquent il ne se dispensoit non plus de la leur donner, qu'il ne se dispense de leur donner la vie éternelle quand ils sortent de ce monde, parce qu'elle leur est deûë par le mérite de leur innocence Mais il nous en reste donc aussi à conclure que selon nostre Saint, il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données ; puisque le nombre des Justes qui perdent leur innocence ne laisse pas d'estre infini.

[a] Nam cùm eos remunerandos (Pelagius) dicit, qui bene utuntur libero arbitrio, & ideo mereri Domini gratiam, debitum eis reddi fatetur.



SECONDE PREUVE.

Tirée de l'amour paternel que Dieu a pour le Juste.

NOus commencerons cette Preuve par la qualité mesme de Pere que Dieu porte à l'égard des Justes, afin qu'elle

nous serve à nous former l'idée de la grandeur de l'amour qu'il leur porte, & pour représenter ensuite par les paroles de saint Augustin la conduite que la grandeur de cét amour luy fait tenir envers eux.

CHAPITRE IV.

Premier raisonnement, tiré de la qualité de Pere que Dieu porte à l'égard du Iuste.

I. JE sçay bien que toutes les créatures ont en quelque façon l'honneur d'avoir Dieu pour Pere, puis qu'il n'y en a point qui ne tire de luy son origine. Je sçay bien aussi que l'homme en général, soit qu'il soit juste ou qu'il soit pecheur, a entre toutes les créatures qui sont sur la terre, cét avantage d'une maniére qui luy est toute particuliere, comme il est le seul d'entre elles qui ait l'honneur d'estre à son image. Mais il faut aussi demeurer d'accord, qu'entre les hommes les Justes ont le bonheur de l'avoir pour Pere d'une maniére qui leur est tellement propre, qu'elle ne convient en aucune façon à ceux qui sont engagez dans le peché. C'est une qualité qui éleve le Juste à un si haut rang, qu'il a falu que le Fils de Dieu nous en ait asseurez pour nous la rendre croyable, & qu'il nous ait commandé d'appeller Dieu nostre Pere, pour nous donner la liberté de le faire. Elle a paru si auguste & si éminente à saint Augustin, & il l'a regardée comme un si grand effort de l'amour de Dieu envers nous, qu'il a crû, [a] qu'aprés cette faveur il n'y avoit rien que nous ne deûssions nous promettre de sa bonté: que la liberté qu'il nous avoit donnée de l'appeller nostre Pere, devoit nous lever toute défiance; & que nous ayant appris par la bouche de son Fils à mettre ce titre à la teste des prieres que nous aurions à luy faire, il a voulu nous insinuer qu'il n'estoit plus en son pouvoir de nous rien refuser.

II. Ce n'est pas au reste un de ces avantages des Justes, qu'on puisse dire ne convenir qu'à ceux d'entre eux qui sont prédestinez La foy nous apprend qu'il suffit d'estre Juste pour s'en pouvoir glorifier. Et saint Augustin asseûroit les Catechumenes qu'il disposoit au baptesme, [b] que dans le mesme moment auquel ils commenceroient d'avoir l'Eglise pour Mere par ce Sacrement, ils auroient Dieu pour Pere dans le Ciel par la grace. Mais autant que cette verité est constante, autant est-elle une preuve

[a] Quo nomine excitatur quædam impetrandi præsūptio quæ petituri sumus: cùm priusquàm aliquid peteremus, tam magnum donum accepimus, ut sinamur dicere *Pater noster* Deo. Quid enim jam non det filiis petentibus, cùm hoc ipsum antè dederit ut filii essent? *Aug. l. 2. de sermone Dom. in monte c. 4.*

[b] Incipitis eum habere Patrē, quando nati fueritis per Ecclesiam matrem. *Aug. l. 1. de symbolo c. 6.*

preuve asseurée qu'il n'arrive jamais que Dieu refuse à aucun d'entre-eux le secours qui leur est nécessaire pour éviter le peché, & pour résister aux ennemis de leur salut, tandis qu'ils n'ont pas encore attiré sa colere sur eux par leur conduite. Il est certain que qui dit un pere, dit une personne pleine de tendresse: c'est l'idée que tout le monde se forme de ce mot. [a] Et quand David nous en voudra donner une dans le chapitre suivant de la tendresse que Dieu a pour ceux qui le craignent, il la compare à celle qu'un pere a pour ses enfans, & il nous est d'autant moins possible d'attribuer ce nom à Dieu, sans y attacher en mesme temps cette idée de tendresse qu'il nous défie luy-mesme dans ses Ecritures, de trouver aucun pere sur la terre dont l'amour approche du sien: & que comme les meres ont pour l'ordinaire encore plus de tendresse pour leurs enfans que les peres, il nous déclare qu'il surpasse neanmoins les meres en ce point: de telle sorte [b] que s'il s'en trouvoit quelqu'une qui fust capable d'oublier ceux à qui elle auroit donné la naissance, c'est un reproche qu'il témoigne que son amour ne souffrira pas qu'on luy puisse jamais faire.

III. Nous sommes si accoustumez à n'attacher au nom de pere qu'une idée de bonté & de tendresse, que lors que nous voyons quelqu'un maltraitter ses enfans, ou manquer à l'amour & aux soins qu'il leur doit, nous disons aussi-tost que ce n'est pas un pere. Mais aussi saint Augustin estoit si persuadé, que Dieu ne peut pas se dépoüiller de cette tendresse à l'égard de ceux dont il a bien voulu devenir le Pere, qu'il le défie méme en quelque façon de se mettre en colere contre eux. Et ne pouvant pourtant pas ignorer qu'il les traite quelquefois avec bien de la rigueur, jusques à les broyer méme comme il parle, cette qualité de pere luy fait conclure, que cette rigueur n'est elle-méme qu'un effet de sa tendresse paternelle pour eux. C'est ce que nous luy allons entendre dire dans son explication sur le Pseaume 101. où il nous dira cent choses consolantes de la protection paternelle dont Dieu les honore. Mais concluons auparavant dans ce Chapitre, que si l'amour que Dieu a pour les Justes en conséquence de la qualité de Pere qu'il porte à leur égard, ne luy permet pas de les abandonner dans les occasions où leur salut est en danger, il y a donc une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données, puis qu'il y a une infinité de Justes qui sont assez malheureux pour y succomber.

[a] Quomodo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se. Ps. 102.

[b] Nunquid oblivisci potest mulier infantem suum ut non misereatur filio uteri sui? Etsi illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui. Isa. c. 49.

CHAPITRE V.

Second raisonnement tiré de la protection paternelle que Dieu donne à tous les Iustes, & que saint Augustin nous represente en son explication du Pseaume 102.

I. C'Est lors qu'il explique les versets 10. 11. 12. & 13. de ce Pseaume, où le Prophete parle de la sorte. [a] » Dieu ne nous a pas traittez selon nos pechez, & ne nous a pas rendu » ce que nos fautes méritoient. Car autant que le Ciel est élevé » pardessus la terre; autant Dieu a-t il affermy sa miséricorde sur » ceux qui le craignent (où pour tourner ce verset selon le sens » qu'y donne saint Augustin) autant que la protection du Ciel » est affermie sur la terre; autant celle de Dieu l'est-elle sur ceux » qui le craignent. Autant que le Levant est éloigné du Cou» chant; autant a-t il éloigné de nous nos pechez. Comme un pe» re a de la compassion pour ses enfans, de méme le Seigneur a de » la compassion pour ceux qui le craignent, parce qu'il connoist » nostre fragilité.

» II. [b] Saint Augustin demande d'abord dans l'explication de » ces versets, pourquoy le Prophete s'y est servi de cette expres» sion dans le second, autant que le Ciel est élevé par dessus la ter» re &c. ou comme ce Saint va nous l'expliquer luy méme, au» tant que le Ciel a affermy sa protection sur la terre, autant Dieu » a affermi la sienne sur ceux qui le craignent. Et voicy la répon» se qu'il fait en suite à sa demande. C'est, dit-il, comme si Da» vid avoit dit: *S'il se peut faire que le Ciel abandonne jamais la* » *protection de la terre, il se pourra faire que Dieu abandonne la pro-* » *tection de celuy qui le craint.* Voyez le Ciel, il couvre & prote» ge la terre de tous costez. Il n'y a aucune partie de la terre qui

[a] *Non secundùm peccata nostra fecit nobis, neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis. Quoniam secundùm altitudinem cœli à terra corroboravit misericordiam suam super timentes se. Quantùm distat ortus ab occidente, longè fecit à nobis iniquitates nostras. Quomodò miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se; quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.* Ps. 102.

[b] *Confirmavit Dominus misericordiam suam super timentes eum.* Secundùm quid? *Secundùm altitudinem cœli a terra* Quid dixit? Si aliquando potest cœlum abscedere a protectione terræ, aliquando poterit Deus non protegere timentes se. Attende & cœlum. Ubique atque undique protegit terram: & nulla pars terræ est, quæ non cœlo protegatur.. Inde lux ad oculos, inde aër.. inde omnis misericordia a cœlo Tolle auxilium cœli a terra, statim deficit. Sicut ergo protectio cœli permanet super terram, sic protectio Domini permanet super timentes eum. Times Deum? Super te est protectio ipsius. Sed fortè flagellaris, & putas quia deseruit te Deus. Si deseruit protectio cœli terram: *quoniam secundùm altitudinem cœli a terra confirmavit Dominus misericordiam suam super timentes eum.* Et quid fecit? Quia *non secundùm peccata nostra retribuit nobis: quantùm distat oriens ab occidente, longè fecit a nobis esse peccata nostra. Secundùm altitudinem cœli a terra confirmavit Dominus misericordiam suam super nos.* Dixi quare, propter protectionem. Unde? *Quantùm distat oriens ab occidente, longè fecit a nobis esse peccata nostra.* Noverunt, qui Sacramenta sciunt. Tamen quod omnes audire possunt dico. Quando peccatum remittitur, occidunt peccata tua, oritur gratia tua. Peccata tanquam in occasu sunt, gratia qua liberaris in ortu est, *Veritas de terra orta est* Quid est, *veritas de terra orta* est? Nata est gratia tua, occidunt peccata tua, innovaris quodammodo; ad ortum attendere debes, ab occasu averti debes. *Aug. in Ps.* 102.

n'en soit couverte & protégée.. & qui n'en reçoive l'assistance dont elle a besoin. Ostez à la terre le secours & les influences du Ciel, elle périra aussi-tost. *Comme donc la protection du Ciel demeure toûjours sur la terre : aussi celle de Dieu demeure toûjours sur ceux qui le craignent. Craignez-vous Dieu? Sa protection vous est asseurée.*

III. Mais peut-estre, continuë-t-il, que vous sentez la main de Dieu appesantie sur vous, & que cela vous fait douter, si Dieu ne vous a pas abandonné tout-juste que vous vous croyiez encore. *Si vous avez jamais veû, ou si vous avez jamais entendu dire que le Ciel ait quelquefois abandonné la protection de la terre, je vous permets de croire que Dieu pourroit bien aussi vous avoir abandonné.* Mais comme le premier ne vous est jamais tombé dans l'esprit, aussi-peu pouvez-vous apprehender le second. Car enfin vous venez d'entendre David vous le dire : *autant que la protection du Ciel est constamment affermie sur la terre ; autant Dieu a* affermi sa misericorde sur ceux qui le craignent. Mais me répondrez-vous qu'a fait Dieu à nôtre égard ? Souvenez-vous de ce que David vient de vous en dire. Dieu, dit ce Prophete, ne nous a pas rendu selon nos pechez : au contraire, autant que l'Orient est éloigné du Couchant, autant les a-t-il éloignez de nous : *autant que le Ciel a affermi sa protection sur la terre ; autant Dieu a-t-il affermi sa misericorde sur ceux qui le craignent.* Voilà la raison pourquoy David s'est servi de cette comparaison du Ciel. C'est pour nous marquer la certitude de cette protection de Dieu sur ceux qui le craignent. Et si vous me demandez maintenant aussi, quelle peut estre la cause d'un si grand bonheur. Elle est continuë dans les mémes paroles de David. C'est que Dieu a éloigné de nous nos pechez. Ceux qui sont instruits dans nos mysteres, comprennent bien ce que je veux dire. Ce sont méme des veritez, que sans trahir nos mysteres, nous pouvons dire devant toute sorte de personnes. Quand vos pechez vous sont remis dans la justification, c'est pour vous un *couchant* & un *levant*, c'est *le couchant* de vos pechez, & *le levant* de la grace justifiante. La vérité s'est levée de la terre, dit le méme David dans un autre Pseaume. Que veut dire, la verité s'est élevée de la terre ? C'est-à dire, que la grace justifiante est née dans vostre cœur, le peché y est mort, & vous estes en quelque façon changé dans un autre homme, vous ne devez plus regarder que l'orient, sans songer jamais à retourner au couchant.

IV. Mais il fait trois ou quatre lignes plus bas cette reflexion,

[a] que cette comparaison n'est pas méme tout-à-fait juste, & qu'elle ne peut pas répondre à la vérité de ce qui se passe dans la justification : qu'il faut bien mettre de la différence entre ce Levant & ce Couchant Spirituel de la grace justifiante & du peché, & le Levant & le Couchant du Ciel. Car comme le Ciel tourne continuellement, il faudra que la partie, que nous voyons maintenant se lever, se couche dans douze heures d'icy : au lieu qu'il n'en va pas ainsi, quand Dieu nous justifie. *C'est pour jamais qu'il fait lever la grace en nostre ame, & qu'il y fait coucher les pechez.* Il veut toûjours laisser entre nous & eux autant de distance qu'il en a mis entre le levant & le couchant du Soleil. Pourquoy ? Parceque comme un pere est plein de compassion & de tendresse pour ses enfans ; ainsi Dieu en est plein pour ceux qui le craignent. Est-ce donc que Dieu n'afflige pas quelquefois ceux qui le craignent ? Ouy il le fait, & méme quelquefois il les broie en quelque façon. *Mais avec quelque dureté ou fureur méme qu'il paroisse les traitter ce n'est qu'en pere* qu'il en use pour lors. Que faudra-t-il donc dire quand on en verra quelqu'un s'abbattre dans l'affliction ? Il luy faudra dire, que Dieu n'est plus son juge, mais son pere : que l'affliction qu'il souffre n'est pas une peine, mais une médecine salutaire, laquelle Dieu comme un bon pere, qui connoist mieux ses besoins que luy-méme, luy a jugé necessaire : Que ce n'est pas pour le perdre, mais pour le corriger. Que s'il est dans cette delicatesse, que de ne vouloir pas souffrir, que Dieu le corrige des défauts dont la fragilité de cette vie ne luy permet pas d'estre exemt, il pourroit bien par cette impunité qu'il souhaitte, tomber dans de plus grandes fautes, qui enfin le rendroient indigne de l'heritage qui luy avoit esté promis.

On voit que dans tout ce discours S. Augustin nous asseure, *que la protection de Dieu est sur ceux qui le craignent.* Mais quand il nous dit qu'elle est sur eux, il ne veut pas nous dire seulement qu'elle est sur eux comme la cause de ce qu'ils le craignent, & que ce qu'ils le craignent, c'est parce que la protection de Dieu est sur eux. Il n'a pas là cette veüë dans l'esprit : & le Lecteur s'apperçoit bien [b] qu'il nous represente au contraire cette protection *comme une recompense* de cette crainte qu'ils ont de Dieu :

[a] Non undecunque possunt similitudines duci ad perfectũ ... occidit pars una cœli, oritur altera : sed pars quæ oritur modò, post duodecim horas occasura est. Non sic est gratia, quæ nobis oritur. Et peccata in æternum occidunt, & gratia in æternum manet. Quare autẽ? *Quantùm distat ortus ab occidente longè fecit a nobis peccata nostra*, ut illa occidant & gratia oriatur. Quare putatis? *Sicut miseretur pater filiis, sic misertus est Dominus timẽtibus eum.* Jam sæviat quantùm vult, pater est. Sed flagellavit nos & afflixit nos & contrivit nos, pater est. Sibi si ploras sub patre plora, noli cum indignatione, noli cum typho superbiæ. Quod pateris, unde plangis, medicina est, non pœna; castigatio est, non damnatio. Nol. repellere flagellum, si non vis repelli ab hereditate, ibid.

[b] Times Deum? supra te est protectio ipsius. Si aliquando potest cœlum abscedere a protectione terræ, aliquando poterit, &c. Tolle auxilium cœli a terra, statim deficit. Sicut ergo protectio cœli permanet, &c. Si deseruit protectio cœli terram, &c. Jam sæviat quantum vult, pater est, &c. Quod pateris.. medicina est, castigatio est.

qu'il y declare, que tandis qu'ils ne se retireront pas de cét estat, *il n'y a non-plus de sujet de craindre, que la protection & le secours de Dieu vienne à leur manquer, qu'il n'y en a de craindre, que la protection & le secours du Ciel vienne à manquer à la terre : qu'il se peut aussi-peu faire, que Dieu en abandonne le soin, qu'il se peut faire, que le Ciel abandonne celuy de la terre : qu'il aura toûjours pour eux dans cét estat la tendresse d'un pere, qu'il n'agira avec-eux qu'avec des sentimens de pere, & que ses rigueurs même, s'il vient à en exercer quelquefois sur eux, ne seront que des corrections paternelles qu'il leur fera, & des médecines salutaires qu'il leur presentera.*

VI. On voit 2. que ce n'est pas à la personne des Justes prédestinez que saint Augustin borne une asseurance si heureuse & si magnifique, & qu'il n'en suppose pas la prédestination pour fondement. Car c'est généralement à tous ceux qui craignent Dieu qu'il l'étend : *Craignez-vous Dieu ?* disoit-il, *sa protection est sur vous ; & elle ne vous peut non-plus abandonner*, &c. *que celle du Ciel ne peut abandonner la terre.* C'est donc à tous les Justes qu'il l'étend, car ce sont les Justes, que l'Ecriture sainte entend perpetuellement par ceux qui craignent Dieu. Elle est pleine d'exemples où ces expressions sont confonduës. Et sans nous écarter de nos Pseaumes, ce que le Prophete dit dans le 32. *Les yeux de Dieu sont sur ceux qui le craignent*, il le dit dans le 33. en ces autres termes, *Les yeux de Dieu sont sur les Iustes.* Aussi n'y a-t-il aucun caractere dans cette explication de saint Augustin, & dans cette asseurance qu'il y donne de la protection de Dieu, qui ne convienne universellement à tous les Justes. Car ces personnes qui craignent Dieu, & à qui il donne cette asseurance, sont ceux en qui se trouve cét heureux *couchant du peché, & le levant de la grace justifiante*, ceux qui ont esté *renouvellez & changez* en un autre homme par le Sacrement de Baptéme ou de la Penitence, ceux *à qui les pechez y ont esté remis*, ceux qui sont *devenus enfans de Dieu, & dont Dieu est devenu le Pere.* Et il luy suffit, que Dieu soit devenu le Pere de quelqu'un, pour luy donner cette asseurance. [a] *Qu'il exerce*, dit-il, *autant de rigueur qu'il voudra, ce ne sera qu'en Pere. Mais quoy ? s'il appesantit sa main & s'il broye, ce ne sera qu'en Pere.* Enfin, la crainte que témoigne icy saint Augustin, que celuy à qui Dieu en conséquence de cette protection n'envoye des maux que comme une correction paternelle qu'il luy fait, & comme une médecine salutaire qu'il luy presente pour le guérir, ne les reçoive pas avec la soumission & avec la reconnoissance qu'il devroit, & que par le mauvais usage qu'il en fera, il ne se rende indigne de l'heritage

[a] Jam saeviat quantum vult, pater est. Sed flagellavit nos, & afflixit nos & contrivit nos : Pater est. *Ibid.*

 de ce Pere ; cette crainte, dis-je, de saint Augustin, fait bien voir qu'il ne regardoit pas comme des prédestinez ceux qui sont favorisez de la protection dont il donne icy l'asseurance.

VII. Concluons donc qu'il a esté persuadé qu'il n'y a point de Juste, à qui Dieu refuse le secours de sa grace dans les occasions où son salut est en danger : & qu'ainsi la veuë de cette infinité de Justes, qui ne laissent pas de périr, l'a persuadé en méme-temps qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données, & qu'elles pourroient avoir. Car je ne me crois pas obligé de prouver que cette protection, cét amour, cette tendresse, cette conduite paternelle dont saint Augustin asseure icy tous les Justes, regardent leurs Ames, & les affaires de leur salut, & non-pas ni leurs corps ni leurs affaires temporelles. Le Lecteur le voit assez de luy-méme dans tout le texte de ce saint Docteur. Et il sçait assez qu'il n'y a rien au-contraire de plus commun, que de voir les Justes dans l'affliction & dans l'oppression. Enfin si cette qualité de Pere eût paru à saint Augustin, ne pas permettre à Dieu d'abandonner le soin des intérests temporels des Justes : bien-moins se fût-il persuadé, qu'elle luy eût permis d'abandonner ceux de leur salut, qui sont infiniment plus considérables.

CHAPITRE VI.

Troisiéme raisonnement tiré des desseins paternels que Dieu a sur les Justes dans tous les maux de cette vie.

I. LE passage de saint Augustin qui a fait la matiére du chapitre précédent, a déja dû nous persuader, que Dieu n'a que des desseins paternels sur les Justes dans tous les maux que sa Providence leur envoye durant cette vie. Car enfin nous y avons veû ce saint Docteur deffier Dieu, pour ainsi dire, de se pouvoir mettre en colere contre les Justes, ou de le pouvoir faire autrement qu'en Pere. *Iam sæviat quantum vult, pater est. Sed flagellavit nos & afflixit nos & contrivit nos, Pater est.* Et ainsi comme un pere ne frappe pas ses enfans pour avoir le plaisir de les voir souffrir, mais par la seule considération de leur utilité : c'estoit nous apprendre, que Dieu ne se porte à affliger les Justes, soit dans leurs corps, soit dans leurs biens, soit dans leur honneur, que dans la veuë de leurs interests. Aussi nous a-t-il ajoûté, que ces afflictions estoient pour eux dans les desseins

de Dieu, non des peines & des supplices, mais des corrections paternelles & des médecines salutaires: ***quod pateris, unde plangis, medicina est, non pœna; castigatio est, non damnatio.*** Mais cette matiere est trop consolante pour en abandonner si tost le discours.

II. [a] Que craignez-vous, nous dit-il en son septiéme discours sur saint Jean. Marchez en Dieu, & tenez-vous en asseurance. Vous ne souffrez que ce qu'il veut que vous souffriez; & ce qu'il permet méme que vous souffriez, ce n'est pas un supplice ordonné par un Juge irrité pour vous punir; mais c'est une verge en la main d'un pere qui ne vous frappe que pour vous corriger. C'est une chose étrange, qu'il n'a point d'autre dessein en cela que de nous procurer plus seurement le Ciel, & que neanmoins nous ne voulons pas endurer la main dont il nous frappe. [b] Quelle sorte d'enfant estes-vous, dit-il ailleurs au Juste qui souffre avec impatience, vous à qui vostre Pere celeste déplaist, lors qu'il vous châtie par l'affliction qu'il vous envoye? Il ne vous châtieroit pas s'il ne s'estoit point passé quelque chose en vous qui eust dépleû à la sainteté de ses yeux; & il ne le feroit pas non-plus si vostre faute luy déplaisoit de telle maniere, qu'il en prist sujet de haïr jusques à vostre personne. Ainsi donc au lieu de murmurer contre ses châtimens, faites-en la matiére de vos actions de graces, parce qu'il ne vous châtie que pour vous corriger & vous redresser, & pour vous rendre digne un jour d'estre participant de son héritage.

III. Il parle avec plus d'étenduë sur ce sujet dans son explication de ce 14. verset du Pseaume 93. *Le Seigneur ne rejettera plus son peuple.* Il prévient d'abord la pensée qu'un Juste mal instruit des voyes de Dieu pourroit avoir, que les afflictions qu'il luy envoye sont une marque qu'il le rejette. Et il luy montre au contraire pour l'en desabuser, que la sainte Ecriture nous apprend, que ce sont ceux qu'il aime, & qui ont l'honneur d'estre ses enfans qu'il châtie & qu'il corrige. Et pour le rendre plus capable de cette vérité, il luy met devant les yeux la maniere dont les peres en usent dans leurs familles. Nous voyons, luy dit il, que les hommes mémes en usent de la sorte envers leurs enfans. Un pere qui en a plusieurs, en aura quelquefois entre-eux de si prostituez au libertinage, qu'il n'en espere plus rien, *jam desperatos, sine spe & indomitos*, & alors il les abandonne à eux-mémes, & les laisse vivre comme ils veulent, sans desormais s'arréter à les châtier. Mais pour les autres, en qui il voit encore quelque espérance, il ne manque pas de les corriger, lors qu'ils

[a] Quid ergo times? ambula in Domino Deo tuo. Certus esto. Quod te non vult pati, non pateris: quod te permiserit pati, flagellum corripientis est, non pœna damnantis. Ad hereditatem sempiternam erudimur, & flagellari dedignamur. *Aug. tract. 7. in Joan.*

[b] Qualis filius es, quia quando te pater emendat, tunc tibi displicet? Non emendaret nisi displiceres; aut si sic displiceres ut odisset, non ille te emendaret. Gratias ergo age emendatori; ut accipias hereditatem à Deo, qui te emendat. Erudiris enim cùm emendaris. *Aug. in Ps. 48 conc. 2.*

» font quelque faute. La conduite dont il use envers ces premiers, est une marque qu'il ne les regarde plus comme ses enfans, & qu'il ne prétend pas leur donner part à son héritage: [a] & c'est au contraire à ceux envers qui il se montre si sévere qu'il le destine. Et voila justement comme Dieu se conduit envers ses enfans. C'est un pere qui les châtie quand ils manquent. C'est le soin qu'il a d'eux, qui l'oblige à ne leur rien pardonner, & ce n'est que mieux leur asseurer son héritage, qu'il leur paroist si impitoyable.

[a] Eum autem flagellat filium cui hereditatem servat. Cùm autem flagellat Deus filium, curat sub manu patris flagellantis; qui flagellat, ad hereditatem erudit. Ab hereditate non repellit filium suum quem castigat; sed ideo flagellat ut recipiat. *Aug. in Ps. 93.*

» IV. Aprés quoy il continuë immediatement de la sorte. Il ne faut pas, dit-il, que ce fils qui se voit traitté de son pere avec tant de sévérité soit assez enfant, *non sit tam vano sensu & puerili*, pour se plaindre, & pour dire, mon pere aime plus mon frere que moy; il luy donne une entiere liberté de faire ce qu'il veut sans luy rien dire, & je ne sçaurois faire la moindre faute qu'il ne me punisse. Au contraire, s'il est sage, cette conduite luy donnera de la joye, parce qu'elle luy fera connoistre que c'est à luy que son pere destine son héritage. C'est ainsi que vous devez vous réjoüir, quand vous voyez que Dieu vous châtie, parce que par là vous pouvez connoistre qu'il vous ménage son héritage celeste, *quia tibi servatur hereditas*, & que vous estes ce peuple que son Prophete dit, qu'il ne rejettera pas. Il vous corrige dans le temps, mais c'est afin que vous ne soyez pas l'objet de sa justice dans l'éternité. Au contraire, ceux que vous voyez qu'il épargne dans ce monde, quoy-que leurs pechez vous paroissent avoir bien mérité sa colere & sa haine, en deviendront aprés leûr mort les victimes éternelles. Choisissez donc maintenant lequel vous voulez, ou d'estre affligé dans ce monde, ou de souffrir toute l'éternité; ou de joüir d'un peu de repos & de douceur dans cette vie, ou de goûter dans l'autre une éternelle félicité. *Elige tibi, temporalem vis laborem an sempiternam pœnam, temporalem felicitatem, an sempiternam vitam.* De quoy est-ce que Dieu menace? D'une peine éternelle. Que promet-il? un repos éternel. [b] Ce qu'il fait souffrir *les bons* dans cette vie, ce n'est que pour un temps; comme aussi ce n'est que que pour un temps qu'il y épargne *les pecheurs*, & les y laisse en repos.

[b] In quo flagellabat Deus bonos, temporale est; in quo parcit malis, temporale est. *Ibid.*

V. Mais il ne se peut rien ajoûter à ce que ce Saint nous dit sur cette matiere dans la seconde partie de son explication du Pseaume 88. à l'occasion des versets 30. 31. 32. dans lesquels Dieu promet que si les enfans de Jesus-Christ, c'est-à-dire les Chrestiens, s'écartent de sa loy par quelques pechez, il les

les visitera avec la verge, & qu'il ne retirera pas sa miséricorde de dessus eux. Ce Saint entend cela des pechez veniels comme la suite le fait voir, mais des pechez veniels qui conduisent enfin au peché mortel, si on se familiarise avec eux ; & qu'on ne prenne pas le soin de les purifier par la pénitence. Et il dit que c'est un soin que Dieu à cause d'une conséquence si funeste, a bien la bonté de prendre pour nous ; & qu'il s'en acquite par les afflictions qu'il nous envoye pour ne se pas voir un jour obligé de nous deshériter. Voicy donc ce qu'il dit à l'occasion de cette promesse de Dieu. [a] Que cette promesse est d'une grande consolation ! Elle nous apprend que *tous les Chrestiens* sont les enfans de l'Epoux, c'est-à-dire, qu'ils sont tous les enfans de JESUS-CHRIST. Qui peut exprimer la grandeur de cette promesse ? Si les Chrestiens, dit le Pere éternel, (car ce sont ceux qu'il entend, quand il dit par la bouche du Prophete, si les enfans de mon Fils,) si les *Chrestiens* donc commettent quelque faute contre ma loy, je ne les mépriseray pas pour cela, & je ne permettray pas qu'ils se perdent comme ils le pourroient, si je les laissois dans l'impunité. Je visiteray donc leurs fautes avec la verge, & je prendray soin de les en purifier par mes châtimens. Ce n'est donc pas seulement en ce que Dieu nous appelle à son service, qu'il fait paroistre sa misericorde envers-nous, mais aussi méme en ce qu'il nous châtie. Si donc vous voulez témoigner que vous estes un fils bien-né ; *quand vous sentez sur vous cette main paternelle, ne la repoussez pas.* Car qui est le fils que son pere ne prenne pas le soin de châtier pour le corriger, & pour ne se pas voir un jour obligé de le desheriter, si l'impunité de ses petites fautes luy donne peu-à-peu la liberté d'en commettre de plus grandes.

[a] Magnum firmamentum, firmamentum promissionis Dei ! Filii hujus David, filii sunt Sponsi. Omnes ergo Christiani filii ejus dicuntur. Multum est autem quod promittit Deus ; Quia si Christiani, hoc est filii ejus, dereliquerint legē meam, non contemnam eos, neque in perditione dimittam eos. Sed quid faciam ? Visitabo in virga iniquitates eorum, & in flagellis delicta eorum. Non ergo tantùm misericordia vocantis est, sed & verberantis & flagellantis. Si itaq; manus paterna super te, & si filius bonus es, noli repellere disciplinam patris tui. Quis enim filius, cui non dat disciplinam pater ejus ? *Aug. in Ps. 88. conc. 2.*

VI. Et puis il continuë, en disant, que ce n'est que pour mieux asseurer nostre héritage céleste, que Dieu prend ainsi le soin de nous châtier : & il nous exhorte à nous soûmettre à cette conduite, pour ne pas mériter d'estre un jour desheritez, aprés quoy il poursuit de la sorte. [b] Dieu se voit donc obligé de châ-

[b] Ergo unusquisque pro peccatis suis necessariò flagellatur ; sed ab eo, si Christianus est, Dei misericordia non dispergitur. Certè si in tantas ieris iniquitates, ut repellas a te virgam verberantis, si repellas manum flagellantis, & de disciplina Dei indigneris, & fugias à patre cædente, & nolis eum verberantem patrem pati, quia non parcit peccatis, tu te alienasti ab hæreditate, ipse te non abjecit : nam si maneres flagellatus, non remaneres exhæredatus. *Misericordiam vero*, inquit, *meam non dispergam ab eo, neque nocebo in veritate mea* : ad hoc enim non dispergetur misericordia liberantis, ut non noceat veritas judicantis .... multi flagello a peccato corriguntur, & emendantur & sanantur. Multi omnino aversi, dura cervice obnitentes adversus disciplinam patris & ipsam omnino hæreditatem Dei recusantes, habentes tamen signum Christi, eunt in tales iniquitates, ut non possint nisi recitari inter eos (de quibus dicit Apostolus, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. *Ibid.*

tier les hommes pour leurs pechez. Mais pour cela néantmoins, si c'est un Chrestien, il ne retire pas de dessus luy sa misericorde. C'est elle au-contraire qui luy met les verges dans la main. Mais si tout-Chrestien que vous estes, vous vous oubliez jusqu'à ce point que de repousser cette verge & cette main qui vous châtie ; si vous ne pouvez souffrir que Dieu vous corrige ; si vous fuyez devant vostre pere qui vous frappe ; si quoy-qu'il ne vous frappe qu'en pere & pour vous corriger de vos pechez, vous ne le voulez pourtant pas supporter ; & qu'ainsi vous vous trouviez un jour exclus de l'héritage qu'il songeoit à vous conserver, quand il frappoit de la sorte, prenez-vous-en à vous-méme. C'est vous-méme qui vous en estes exclus, & non-pas luy. Car si vous eussiez souffert la verge, dont il vous frappoit, lorsque vous faisiez des fautes legeres, vous ne vous seriez pas porté ensuitte dans de plus grandes, & vous ne vous trouveriez pas enfin privé de l'heritage qu'il vous avoit destiné. Il vous avoit promis par son Prophete qu'il ne retireroit pas sa miséricorde de dessus-vous, & qu'il ne vous nuiroit pas dans sa vérité. C'estoit pour accomplir cette promesse qu'il vous châtioit ; c'estoit par un dessein tout-miséricordieux de vous délivrer, c'est-à-dire de vous dérober à sa colere, & de ne se pas voir obligé de vous punir au jour de ses vengeances. Et puis quelques lignes aprés il ajoûte. Plusieurs à la verité de ceux que Dieu châtie, sentant sa verge se corrigent : mais aussi il y en a plusieurs qui se roidissant contre cette main paternelle, & refusant ainsi l'héritage, que comme Chrestiens ils en pouvoient espérer, commettent non-plus de ces fautes legeres, pour lesquelles il les avoit châtiez dans le dessein de les corriger, mais des fautes de telle nature qu'on ne peut plus les compter, que parmi ces personnes, dont saint Paul a parlé, quand il a dit, *Ceux qui font ces choses ne possederont pas le Royaume de Dieu.* Le Lecteur peut encore voir s'il veut ce que le méme Saint nous dit sur la méme matiere dans les endroits [a] que je luy en cite icy à la marge, & que je passe pour abreger. Aussi est-il déja assez difficile de ramasser toutes les preuves que ceux que nous avons rapportez, nous fournissent de graces, ou qui peuvent estre frustrées de l'effet pour lequel elles sont données, ou qui le sont en effet.

VII. 1. Saint Augustin nous y a asseurez [b] *que dés que Dieu commence de devenir Pere de quelqu'un, les afflictions qui luy envoye ne sont plus des peines & des supplices, mais des corrections paternelles qu'il luy fait, & des médecines salutaires qu'il luy presente ; de sorte qu'on pourroit méme en quelque façon le désier d'en ser autrement.*

[a] *Aug. in Ps.* 31. *conc.* 2. *in Ps.* 32. *conc.* 2. *ad versic.* 79. *Ps.* 40. *ad versic. in Ps.* 91. *in Ps.* 93. *ad vers.* 22. *in Ps.* 96. *in Ps.* 137. *in Ps.* 148.

[b] Jam sæviat quantum vult pater est .. quod pateris .. medicina est, &c. *Hic sup.*

Elles sont donc accompagnées de la grace, qui est nécessaire pour en faire un bon usage: autrement ces qualitez ne leur conviendroient pas, & elles ne pourroient passer que pour des peines & des supplices. Toutes les afflictions donc que les Justes n'ont pas fait servir à leur correction & dont ils n'ont pas fait un bon usage, sont autant de preuves de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données. Car nous avons prouvé dans le Chap. precedent, que ce n'estoit pas des prédestinez, mais universellement de tous les Justes, que saint Augustin parloit dans l'endroit, où il nous apprenoit cette verité. 2. Il nous apprend [a] que c'est une chose seure pour celuy *qui marche en Dieu*, toutes les afflictions qui luy arrivent luy sont envoyées de Dieu *non pas pour le punir*, *mais pour le corriger :* ce qui, comme j'ay dit, ne peut estre vray, si elles ne sont accompagnées de sa grace. Or cét estat de marcher en Dieu, c'est l'estat & le caractére de tous les Justes: & c'est la méme chose à saint Jean de demeurer dans la charité que de demeurer en Dieu, *qui manet in charitate, in Deo manet.* Il en faut donc encore tirer la conséquence que nous tirions tout-à-l'heure, qui est que toutes les afflictions, que les Justes ne font pas servir à leur correction, nous font voir autant de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données. 3. On ne voit rien de plus frequent dans tous les passages precédens, [b] si ce n'est que Dieu dans les afflictions qu'il envoye, *songe & travaille à ménager & procurer son heritage aux personnes, & à s'exempter de l'obligation de les condamner dans le jour de sa colere :* ce qu'on avoüë franchement supposer qu'elles sont accompagnées de sa grace, sans quoy elles ne pourroient pas avoir cét effet. Il n'est donc question que de voir qui sont ces personnes fortunées, à l'égard de qui Dieu a des dispositions si avantageuses. Or on voit dans les mémes passages que ce n'est pas à l'égard seulement des prédestinez, mais universellement à l'égard de ceux qui ne sont plus *pecheurs*, à l'égard des *bons*, à l'égard de ceux en qui Dieu voit encore quelque lieu d'espérer, à l'égard de ceux qui ont l'honneur d'estre ses *enfans*, à l'égard des *enfans de l'Epoux*, en un mot comme il s'en explique à l'égard *de tous les Chrestiens*, c'est-à-dire, à l'égard de tous les Justes : car tous les Chrestiens qui sont pecheurs, sont indignes du nom de Chrestien. Ainsi donc le mauvais usage que tant de Justes font de leurs souffrances, nous marque autant de graces frustrées de l'effet qu'elles devoient & pouvoient avoir. 4. C'est en effet à l'égard des personnes méme qui ne sçavent pas profiter de leurs souffrances, que S. Augustin attribuë à

[a] Ambula in Domino . . . Quod te permiserit pati, flagellum corripientis est, non pœna damnantis. *Hic.*

[b] Qui flagellat, ad hæreditatem erudit, &c. Tibi servatur hæreditas, &c. *Hic.*

Dieu des desseins si pleins de bonté. On a veû que c'est à celuy-méme à qui ces afflictions déplaisent, & à qui ce Saint en fait un sujet de reproche, enfin à celuy qui pour n'avoir pas répondu à des desseins si pleins de tendresse se trouve effectivement frustré de cét héritage. [a] *Quelle sorte d'enfant estes-vous*, luy disoit-il, *vous à qui Dieu déplaist quand il ne vous envoye des afflictions, que pour vous procurer & vous asseûrer son héritage!* [b] *C'est vous*, luy disoit il encore, *qui vous estes privé vous-méme de son héritage*. Enfin [c] c'estoit un de ses étonnemens & une de ses douleurs de voir des personnes à qui Dieu ne songeoit qu'à asseûrer son héritage par les afflictions qu'il leur envoyoit, & qui ne les vouloient pas recevoir. Il supposoit donc dans ces personnes des graces qui leur avoient esté données pour servir à leur salut, & qui néanmoins avoient esté frustrées de leur effet.

5. Il est constant qu'on ne peut pas donner à la main de Dieu quand il frappe, le nom de *main paternelle*, à l'affliction qu'il envoye, le nom *de correction de discipline, de discipline paternelle*, à luy-méme enfin le nom de *Pere qui frappe*, ou de personne qui *frappe en Pere*; si cette affliction n'est accompagnée de la grace qui est nécessaire pour en faire un bon usage. Ce ne seroit alors qu'une main vengeresse au lieu d'une main paternelle, une punition au lieu d'une correction ou d'une discipline paternelle; & au lieu d'un pere amoureux, un juge irrité, qui feroit par avance ce qu'il fera dans les enfers, où sans doute on ne s'avisera pas de donner ces noms de tendresse ni à Dieu ni à la vengeance qu'il y exercera. [d] La crainte donc que saint Augustin témoigne qu'on ne repousse cette main paternelle, cette verge, cette correction, cette discipline paternelle, & qu'on ne fuye devant Dieu quand il ne frappe qu'en pere; & la précaution qu'il prend d'avertir qu'on prenne bien garde que cela n'arrive, est une conviction manifeste, qu'il ne croyoit pas que cette grace imposast à la volonté une nécessité de luy donner son consentement. Car il y auroit de la folie de craindre qu'on ne repoussast une grace de cette nature, & d'avertir les gens de prendre bien garde de ne le pas faire. Saint Augustin donc qui est frappé de cette crainte, & qui s'empresse de donner cét avis, estoit persuadé qu'il se pouvoit faire, que l'on frustrast la grace de l'effet qu'elle peut avoir, & pour lequel elle est donnée 6. Mais non-seulement saint Augustin craint qu'il ne se rencontre des personnes qui repoussent cette discipline & cette main paternelle, cette main avec laquelle il ne frappe qu'en pere, cette main avec laquelle il ne travaille qu'à leur asseûrer son hé-

[a] Qualis filius es, quia quando te pater emendat, tunc tibi displicet? *Hic.*

[b] Tu te alienasti ab hæreditate . . nam si maneres flagellatus, non remaneres exhæredatus. *Hic.*

[c] Ad hæreditatem sempiternam erudimur, & flagellari dedignamur! *Hic.*

[d] Si manus paterna super te . . noli repellere disciplinam patris tui . . . certè si . . . fugias a patre cædente, & nolis cum verberantem patrem pati, &c. *Hic.*

ritage ; & non-seulement il tâche de prévenir ce malheur par ses avis : [a] mais il nous en represente méme qui sont assez misérables pour se roidir effectivement contre elles, & pour se ravir à eux-mémes par ce moyen cét héritage. Et ainsi il suppose donc qu'il y a des graces, qui sont actuellement frustrées de l'effet pour lequel elles avoient esté données.

[a] Multi omnino aversi, & dura cervice obnitentes adversus disciplinam patris, & ipsam omnino hæreditatem Dei recusantes., regnum Dei non possidebunt. *Hic, &c.*

VIII. Mais ce n'est pas seulement par des conséquences que nous pouvons prouver que saint Augustin a crû, que Dieu accompagnoit de ses graces les afflictions qu'il envoyoit aux Justes, pour en conclûre ensuite, qu'il croyoit, donc qu'il y avoit plusieurs graces frustrées de leur effet : ce n'est pas seulement parce qu'il nous a dit dans tous ces passages qu'il ne les leur envoye qu'avec une main paternelle & pour leur asseûrer son héritage. Il nous rend méme ce témoignage en termes formels : & il dit positivement au Juste sur le Ps. 41. [b] que *quand il luy arrive quelque affliction, Dieu ne manque pas de luy donner le secours de sa grace.* Je ne doute pas à la verité que l'on ne réponde, que ce n'est qu'au Juste prédestiné, que S. Augustin prétend là parler. Mais outre que la seule lecture de l'endroit, d'où ce passage est tiré, suffiroit pour faire voir, que c'est universellement à tous les Justes, qu'il étend cette asseûrance : j'aurois peine à croire, que le Lecteur voulût se satisfaire de cette réponse, aprés les asseûrances qu'il leur a veû donner par ce Saint dans les passages précedens, des desseins pleins de miséricorde que Dieu a sur eux dans ces occasions, & aprés la maniere dont nous y avons réfuté la restriction qu'on en vouloit faire aux seuls Justes prédestinez.

[b] « Cùm venerit ipsa « tribulatio, « tunc adjutorio te non deserit. *Aug. in Ps. 41.*

CHAPITRE VII.

Quatriéme raisonnement tiré de la bonté paternelle de Dieu, généralement dans tous les biens & tous les maux qui arrivent aux Iustes en cette vie.

I. CE que saint Augustin vient de nous dire des maux de cette vie dans le Chapitre précédent, il nous le va dire des biens & des maux tout ensemble dans celuy-cy, & il nous apprendra que ni les uns ni les autres n'arrivent aux Justes que par une bonté paternelle de Dieu envers eux, & par une suite des soins qu'il a pour leur salut. [c] Estes-vous dans la prospérité ? nous dit-il sur le Pseaume 54. reconnoissez en cela la bonté de vostre divin Pere, qui veut vous consoler & vous

[c] Gaudes ? Agnosce patrem blandiëtem. Tribularis ? agnosce emendantem. Sive blandiatur, sive emendet, eum erudit ; cui parat hæreditatem. *Aug. in Ps. 54.*

» caresser. Estes-vous dans l'affliction ? Reconnoissez le méme
» cœur de Pere qui veut vous redresser en vous châtiant. Et soit
» qu'il vous caresse, soit qu'il vous châtie, sçachez qu'il le fait
» pour vous asseurer la possession de son héritage. [a] Que le Juste,
» dit-il vers le commencement de son explication du Pseaume
» 91. témoigne toûjours à Dieu sa reconnoissance, soit que Dieu
» le favorise de ses biens, soit qu'il luy envoye quelque affliction.
» Qu'il soit persuadé qu'il agit toûjours en Pere à son égard dans
» toutes ces rencontres différentes : que dans celles-là c'est un
» Pere qui veut consoler & caresser son Fils, & dans celles-cy c'est
» un Pere qui veut le redresser, & que dans les unes & dans les au-
» tres c'est toûjours un Pere qui aime. [b] Vous serez, dit-il sur le
» Pseaume 32. un enfant qui témoignerez bien peu de naturel
» pour vostre Pere, si vous ne le regardez & ne l'aimez comme
» vostre Pere que quand il vous caresse en vous donnant les biens
» de cette vie, & que vous le haïssiez lors qu'il vous châtie, comme
» si dans l'un & dans l'autre de ces deux temps ce n'étoit pas un vé-
» ritable Pere, qui travaillast à vous asseurer son héritage. Il faut
» donc apprendre à ceux qui ont déja commencé d'aimer & loüer
» Dieu comme leur Pere, dans la prosperité de laquelle il les a fa-
» vorisez à l'aimer aussi & le benir comme leur Pere, lors qu'il les
» afflige, & à ne point murmurer contre sa divine main, qui ne
» songe qu'à les corriger par ces afflictions; de-peur que ne se cor-
» rigeant pas ils ne méritent d'estre exclus un jour de son héritage.

II. C'est ce qui luy fait dire à chaque Juste sur le Pseaume 144. où il parle en général sans le supposer prédestiné, & le regardant au-contraire comme une personne dont il appréhende la perte.
» [c] Quoy que ce soit qui vous arrive de fascheux,
» Dieu ne vous abandonnera pas. Soyez persuadé que tout ce qu'il
» vous donne est un effet de sa miséricorde; & que c'en est un
» aussi quand il vous oste quelque chose. Ne croyez pas qu'alors
» ce soit que sa miséricorde vous abandonne. Quand il vous donne
» c'est pour vous consoler, & pour vous soûtenir. Quand il vous
» oste c'est pour vous corriger & vous empescher de périr. Il dit
» la méme chose en son troisiéme Sermon sur les paroles de l'A-
» postre chapitre 6. [d] Le chemin de ce monde, dit-il, à la fin du

[a] Ubique sit gratus, nusquam sit ingratus: & patri consolanti & blãdienti, & patri emendãti & flagellanti & disciplinam danti gratus sit. Amat enim ille semper, sive blandiatur, sive minetur. *Aug. in Ps. 9.*

[b] Eris insulsus puer in domo patris, amans patrẽ si tibi blanditur; & odio habens quãdo te flagellat; quasi non & blandiens & flagellans hæreditatem paret.. Isti qui jam Deũ laudare ex prosperitatis parte cœperunt, docendi sunt patrem agnoscere & flagellantẽ, nec murmurare adversus corrigentis manum, ne semper pravi remanentes exhæredari mereantur. *Aug. in Ps. 32. conf. 1.*

[c] Non te dimittet Deus tuus, etiamsi aliquid triste acciderit... Noveris eum misericorditer dare cùm dat, misericorditer auferre cùm tollit: ne te credas a misericordia ejus derelinqui, qui tibi aut blanditur dando ne deficias; aut corripit exultantem ne pereas. *Aug. in Ps. 144.*

[d] Iter hujus sæculi molestum est, plenum tentationibus: in rebus prosperis ne extollat, in rebus adversis ne frangat. Qui tibi dedit felicitatem hujus sæculi, ad consolationem tuam dedit, non ad corruptionem. Rursus qui te flagellat in isto sæculo, ad emendationem non ad damnationem facit. Ferto patrem erudientem ne sentias judicem punientem. Hæc quotidie dicimus vobis, & sæpe dicenda sunt, quia bona & salutaria sunt. *Aug. tract. 12. in Joan.*

douziéme discours sur saint Jean, est fascheux & plein de tentations. Prenez garde que la prosperité dont Dieu vous favorise ne vous éleve, & que l'adversité qu'il vous envoye ne vous abbatte. Il vous met dans la prospérité afin de vous consoler dans l'exil de cette vie, & non pas afin que cette prosperité corrompe vostre cœur. Tout-de-méme, quand il vous envoye de l'adversité, c'est pour vous corriger & vous purifier, & non-pas pour vous affliger. Soûmettez-vous donc à luy, lors qu'en vous châtiant il fait l'office de Pere à vostre égard, si vous ne voulez pas l'obliger à changer un jour la qualité de Pere en celle de Juge. C'est une leçon que nous vous repetons tous les jours, & ce n'est pas sans raison : ce sont des choses qu'il faut souvent repeter, parce qu'elles sont d'une tres-grande utilité. [a] Ceux qui ont le cœur droit, dit-il, expliquant ce verset du Pseaume 124. Dieu ne laissera pas la verge des pecheurs sur les Justes. Ceux donc qui ont le cœur droit, c'est-à-dire les Justes, comme porte le verset qu'il explique, *sortem justorum*, n'éprouvent jamais qu'un Dieu bon à leur égard, soit qu'il les châtie, soit qu'il les mette dans le creuset, soit qu'il les console, soit qu'il les exerce, soit qu'il les couronne, soit qu'il les purifie.

[a] Qui recto sunt corde, in omnibus eum bonum inveniunt, sive emendantem sive cõsolantem, sive consolantẽ, sive exercentem, sive coronantem, sive purgantem. *Aug. in Ps.* 124.

III. Voila donc que saint Augustin nous represente Dieu distribuant les biens & les maux de cette vie avec des sentimens de bonté ; les biens, non pas pour en corrompre nos cœurs par une attache criminelle, mais pour nous consoler & nous soûtenir par ces douceurs temporelles dans l'exil de cette vie ; & les maux non pas pour nous tourmenter & nous affliger, mais pour nous corriger & nous redresser : ceux-là de-peur que nous ne nous abbattions ; ceux-cy de peur que nous ne nous élevions : enfin les uns & les autres avec un cœur & un amour de Pere pour nous ménager & nous asseurer son héritage. Mais comme on demeure d'accord que Dieu ne se peut proposer ces fins dans la distribution des biens & des maux qu'il ne les accompagne de ses graces, parce que ces effets ne se peuvent produire que par leur moyen ; voila donc qu'en méme temps qu'il nous apprend une vérité si consolante, il nous donne lieu aussi de tirer les deux mémes conséquences que nous avons tirées dans le chapitre précédent, qui sont qu'il n'a pas crû, ni que la grace imposast à la volonté une nécessité de luy donner son consentement, ni qu'elle eust toûjours l'effet pour lequel elle est donnée.

IV. La premiere se tire [b] de la crainte qu'il fait paroistre, que ceux envers qui Dieu use de cette bonté paternelle, n'en sçachent pas faire l'usage qu'ils devroient ; & qu'au lieu de rece-

[b] Eris insulsus puer in domo patris, amans patrem si tibi blanditur, & odio habens, quando te flagellat. *Hic.*

voir aussi bien les maux de sa main comme les biens, parce qu'il leur distribuë les uns & les autres avec un méme cœur de Pere, ils n'adorent cette main que quand elle répandra les biens sur eux, & ne la veuïllent pas souffrir quand elle ne leur presentera que des maux. Certes, comme nous le disions dans le chapitre précédent, ce seroit une crainte à laquelle il n'y auroit gueres de lieu, si quand Dieu envoye les maux avec une bonté paternelle, la grace, dont il les accompagne, impose à la volonté une nécessité de luy donner son consentement; puis qu'elle feroit elle-méme recevoir nécessairement ces maux avec une soûmission filiale. Et pour le méme sujet il n'y auroit rien de plus inutile * que cét avis qu'il donne si serieusement, & qu'il recommande si fort de donner à ceux, à qui Dieu envoira des maux avec cette main paternelle, qui est qu'ils les reçoivent comme de véritables enfans; de peur que par le mepris avec lequel ils la repousseroient, ils ne l'obligeassent à la changer un jour en une main vengeresse, & à les exclure pour jamais de son héritage. Se pourroit-il rien de plus inutile que d'exhorter à ne pas repousser une chose qu'on seroit persuadé qui ne se peut pas repousser? Et ne seroit-ce pas estre persuadé que l'on ne peut pas repousser la main paternelle de Dieu, que d'estre persuadé que la grace, sans quoy elle ne peut porter le nom de main paternelle, impose à la volonté une necessité de la recevoir & de s'y soûmettre?

* Ferto patrem erudientem ne sentias judicem punientem. Docendi sunt patrem agnoscere flagellantem, nec murmurare adversus corrigentis manum, nec semper pravi remanentes exheredari mereantur. *Hic.*

V. On ne pourra pas non plus douter de l'autre conséquence, qui est que saint Augustin a méme esté persuadé que la grace n'avoit pas toûjours l'effet pour lequel elle est donnée, & qu'il a crû qu'il y en a méme une infinité qui sont frustrées du leur; s'il est vray que ce soit généralement à tous les Justes, & non seulement à ceux d'entr'eux qui sont prédestinez, que ce saint Docteur a prétendu estendre cette distribution paternelle de tous les biens & de tous les maux de cette vie, qu'il nous a tant inculquée dans ce chapitre. Car enfin il y a une infinité de Justes, que les biens de cette vie élevent, amolissent, corrompent, & que les maux abbatent, & jettent dans le murmure, le desespoir & le blasphéme: & qui par-consequent rendent inutile la grace qui accompagne cette distribution *paternelle*, & sans quoy elle ne peut pas porter ce nom. Or il n'est rien de plus visible que c'est en effet généralement à tous les Justes, & non seulement à ceux d'entr'eux qui sont prédestinez, que saint Augustin a prétendu étendre cette bonté *paternelle* de Dieu dans la distribution de tous les biens & de tous les maux de cette vie. 1. C'est

aux Justes par rapport à leur qualité de Justes, *super sortem Iustorum*. 2. C'est à tous ceux [a] qui ont le cœur droit, & c'est une récompense de cette droiture de cœur, ceux, disoit-il, qui ont le cœur droit n'éprouvent qu'un Dieu bon en toutes choses. 3. C'est à tous ceux qui ont le bonheur d'avoir Dieu pour Pere, & d'estre ses enfans. 4. Comme saint Augustin tient icy tout le méme langage qu'il nous tenoit à l'égard des maux dans le chapitre précédent, si ce n'est que dans celuy-cy il joint les biens avec les maux ; les preuves que nous avons données dans celuy-là, que c'estoit généralement à tous les Justes, qu'il prétendoit étendre ce qu'il disoit, ne permettent pas au Lecteur de douter qu'il n'ait eu le méme dessein dans ce qu'il nous a dit en celuy-cy. 5. C'est si peu aux prédestinez qu'il pretend limiter cét avantage, & il suppose si peu tels, ceux à qui il en donne l'asseurance, que nous l'avons veu craindre, que pour ne sçavoir pas profiter d'une si grande bonté de Dieu envers eux, ils ne l'obligeassent un jour à changer ces sentimens de Pere à leur égard en ceux de Juge, & à les exclure de son héritage. 6. Enfin [b] c'est à ce Juste méme qui a l'esprit si mal fait, que de ne regarder Dieu comme son Pere que lors qu'il en reçoit des biens, & qui au lieu de le considérer aussi en cette qualité dans les maux qui luy arrivent, ne le paye au-contraire alors que d'ingratitude & de haine : c'est, dis-je, à cét esprit si mal fait que nous avons pourtant veu saint Augustin donner cette asseurance, que c'est une méme bonté *paternelle* de Dieu, qui luy envoye les uns & les autres, quoy-qu'il fasse un si mauvais usage des derniers.

[a] Qui recto sunt corde, in omnibus eum bonum inveniunt sive &c. *Hic.*

[b] Erit insulsus puer in domo patris, amans patrem, si tibi blanditur, & odio habens quando te flagellat ; quasi non & blandiens & flagellans hæreditatem paret. *Hic.*

VI. Il ne faut pas oublier de remarquer ce que nous a dit icy ce saint Docteur [c] que l'asseûrance de cette bonté paternelle de Dieu envers les Justes dans tous les biens & tous les maux qui leur arrivent en cette vie, faisoit la matiere ordinaire & méme journaliere des discours qu'il faisoit à son peuple (& il en est sans doute de méme des autres Peres de l'Eglise) à cause, disoit-il, de l'importance & de l'utilité de cette verité. Car cela fait voir qu'on ne peut pas dire, que ce soit une chose qui luy soit échappée dans la chaleur de la chaire, & à laquelle par consequent il ne faille pas avoir grand égard. Il ne se peut pas faire qu'il n'ait pensé une infinité de fois à ce qu'il a eû tous les jours dans la bouche jusqu'à la mort. Et il ne peut pas venir dans l'esprit, qu'il ait voulu faire la matiere la plus ordinaire de sa morale & la regle la plus importante de la conduite des Chrestiens, d'une chose dont il n'eût pas esté pleinement persuadé ; bien moins d'une chose qu'il eust crû contraire à la vérité. Et ainsi bien loin

[c] Hæc quotidie dicimus nobis, & sæpe dicenda sunt quia bona & salutaria sunt. *Hic.*

qu'on puiſſe rejetter les deux conſéquences que nous en avons tirées, parce que la choſe dont elles ſont tirées eſt une matiere de morale : qu'au contraire la doctrine de Janſenius porte viſiblement ſa condamnation ſur ſon front, en ce qu'elle combat la maxime la plus ordinaire & la plus conſolante de la morale, & la regle la plus importante de la conduite des Chreſtiens.

CHAPITRE VIII.

Remarque contre la diſtinction que fait Ianſenius des enfans de Dieu en enfans pour le tems & enfans pour l'éternité ; & cinquiéme raiſonnement tiré de ce que tous les Juſtes ont eſté faits héritiers de Dieu dans leur juſtification.

I MAIS ce que nous avons entendu dire à ſaint Auguſtin dans toute cette preuve, & ſur-tout dans les trois chapitres précedens ſert à nous faire voir qu'il n'y a rien de plus mal imaginé que la diſtinction que l'on fait avec Janſenius des enfans de Dieu en enfans que Dieu n'a voulu faire tels que pour un tems : par exemple huit ans, dix ans, enfin pour tout le tems ſeulement qu'ils ont vécu ſaintement ; & en enfans qu'il a voulu faire tels pour toute l'éternité. Comme la foy ne luy a pas permis de nier que les Juſtes qui retomberont un jour & mourront dans le peché, ſoient enfans de Dieu dans le tems de cét intervalle de juſtice : & que d'ailleurs ſon principe, que toutes les graces ſont infailliblement efficaces, l'a engagé à dire que Dieu n'a pas voulu donner aux Juſtes qui tombent, la grace qui leur eſtoit néceſſaire pour ne pas tomber : la difficulté d'accorder une conduite ſi ſevére de Dieu avec cette qualité de ſes enfans à laquelle il les avoit élevez, l'a auſſi obligé à nous dire, que Dieu, quand il les y a élevez, n'avoit eû deſſein de la leur accorder, que pour un certain eſpace de tems, ni de leur donner auſſi que pour le méme eſpace de tems ſa grace juſtifiante qui devoit eſtre le fondement de cette dignité ; aprés quoy il les traitteroit avec la méme indifférence, que s'ils ne luy euſſent jamais appartenu, & leur refuſeroit le ſecours dont ils auroient beſoin pour réſiſter aux ennemis de leur ſalut.

II. Mais il n'y a qu'à ſe ſouvenir de ce que ſaint Auguſtin nous a dit en ces trois derniers chapitres, pour eſtre perſuadé qu'il n'y a rien de plus contraire à l'eſprit de ce ſaint Docteur que cette diſtinction : & qu'encore que Dieu ſe comporte

asseûrément tout d'une autre maniére à l'égard de ses Eleus, il n'a jamais néanmoins élevé personne à cette dignité d'enfant de Dieu, avec ce dessein de ne l'en faire joüir que pour un certain espace de tems, & de ne le revêtir que pour un tems de sa grace justifiante. Car 1. il nous a dit que dés-lors que quelqu'un est devenu enfant de Dieu, la protection de Dieu ne luy peut non-plus manquer que celle du Ciel à la terre, & que Dieu ne peut non-plus en abandonner le soin, que le Ciel ne peut abandonner celuy de la terre. 2. Que quand Dieu donne sa grace justifiante à une ame, c'est pour l'eternité, *Gratia in æternum manet*, & que c'est aussi pour l'eternité que ses pechez se couchent, Ce n'est pas moins du peché originel que des pechez actuels qu'il parle, quand il dit que ses pechez se couchent pour l'éternité, *in æternum occidunt.* Et comment est-il vray pourtant que c'est pour l'éternité que le peché originel de ce Juste s'est couché, comme le couchant du Ciel se cache pendant la nuit à nos yeux, s'il est toûjours present aux yeux de Dieu, & si present qu'il luy serve pour faire une démarche, qu'il n'auroit jamais faite sans luy, qui est de refuser à ce Juste le secours de sa grace, dont il a besoin pour se conserver ? Mais sur-tout, comment seroit vray ce qu'il dit, que c'est pour demeurer éternellement, que s'est levée dans son ame la grace justifiante, si Dieu n'avoit eu dessein que de l'en revétir pour un tems ? 3. Il nous a dit que tous les biens & les maux qui arrivent au Juste sont des moyens que Dieu employe pour luy ménager son héritage, & qu'il ne le châtie que pour ne se pas voir un jour dans la nécessité de le deshériter, & afin que s'il arrive qu'il soit exclus de son héritage, il ne s'en puisse prendre qu'à luy méme. Mais quelle ombre de vérité y a-t-il dans ces paroles, si Dieu n'a jamais songé à faire ce Juste son héritier, quand il l'a justifié ? Et comment Dieu a-t il prétendu le faire son héritier quand il l'a justifié, s'il n'a prétendu pour lors ne le mettre que pour un tems au nombre de ses enfans ? Mais comme cette qualité d'heritiers de Dieu, qu'acquiérent généralement tous les Justes au moment de leur justification, nous ouvre un cinquiéme raisonnement pour prouver qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet qu'elles pouvoient avoir, il est à propos de nous arréter icy un peu davantage pour la bien establir.

III. Outre donc ces endroits de saint Augustin, qui asseurément nous marquent qu'il estoit persuadé que Dieu lorsqu'il justifioit quelqu'un, l'instituoit en méme tems son héritier, & que c'estoit méme l'instituer son héritier que de le justifier : il

nous dit positivement ailleurs, que c'est en effet la fin que Dieu se propose dans la justification, [a] Dieu, dit-il, en son premier discours sur le Ps. 32. n'ayant qu'un fils par nature, il a voulu en avoir plusieurs par grace; *& il vous a adoptez afin que vous partageassiez avec luy son héritage:* & c'est le sujet pour lequel il a sacrifié le Sang de ce Fils unique. Ceux à qui il tenoit ce discours estoient des Justes qu'il avoit craint sept ou huit lignes plus haut, qu'ils ne se vissent un jour deshéritez pour les desobeïssances où ils pourroient tomber, ce qui fait voir qu'il n'attachoit pas cette qualité d'héritiers qu'il leur donne icy à la prédestination, & qu'il ne croyoit pas qu'il falût estre prédestiné pour porter véritablement & effectivement la qualité d'héritier de Dieu.

[a] Ut multi filii ad hæreditatem sempiternam adoptaremini, sanguis unici pro vobis effusus est. *Aug. in Ps. 32. conc. 1.*

IV. Mais il s'en explique encore plus clairement sur le Ps. 118. [b] *Tous ceux*, dit-il, qui sont animez de l'esprit de Dieu, sont autant d'enfans de Dieu qu'il a honorez de cette qualité *pour les faire reposer un jour dans le Ciel* avec Abraham, Isaac & Jacob. On sçait que ces paroles du chap. 8. de saint Paul aux Romains desquelles saint Augustin se sert, *estre animé du saint Esprit*, ne marquent autre chose que la demeure du saint Esprit dans les Justes, de laquelle parle cét Apôtre en ce méme chapitre, & au sujet de laquelle il ajoûte aussitost, Celuy qui n'a pas l'Esprit de JESUS-CHRIST, n'est pas à JESUS-CHRIST. C'est ce qui fait dire à nostre Saint au Livre *de la Patience:* [c] *Ceux-là sont héritiers de Dieu* à qui conviennent ces paroles de saint Paul, Vous n'avez pas receû l'esprit de servitude comme autrefois: *mais vous avez receû l'esprit des enfans adoptez de Dieu*, par lequel nous crions Abba, nôtre Pere. Or la foy nous apprend & saint Augustin n'en doutoit pas, que tous les Justes ont cét Esprit d'adoption, ou des enfans adoptez. Il estoit donc persuadé, qu'il n'y en avoit aucun qui ne fût effectivement héritier de Dieu. Aussi avons-nous veu dans le chap. 6. qu'il ne nous parloit de ceux qui sont dans les Enfers aprés avoir esté autrefois du nombre des Justes, que comme d'autant de malheureux deshéritez, mais qui se sont deshéritez eux-mémes, c'est-à-dire, que Dieu n'a deshéritez, qu'aprés qu'ils l'ont obligé eux-mémes à le faire par le mépris injurieux qu'ils ont fait de son heritage, & des soins qu'il prenoit pour le leur asseûrer; qui sont tous discours en l'air s'il n'a pas esté persuadé, que leur justification leur avoit acquis la qualité d'heritiers de Dieu.

[b] Spiritu Dei quicunque aguntur, hi filii sunt Dei, qui recipiuntur ut recumbant cum Abraham, Isaac & Jacob in regno cœlorum. *Aug. conc. 15. in Ps. 118.*

[c] Hi enim heredes sunt quibus dicitur, non enim accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater. *Aug. l. de patientia c. 28.*

V. Et comment saint Augustin auroit-il parlé autrement; puisque la sainte Ecriture, qui estoit la regle de son langage & de ses pensées, nous fait voir par-tout cette qualité d'héritier

de Dieu comme la fin que Dieu se propose dans la régénération & dans la justification, & comme inséparablement attachée à celle d'enfant de Dieu ? [a] Il nous a régénérez, dit saint Paul, pour nous faire joüir d'un héritage éternel. [b] Il nous a sauvez, dit-il encore, par sa miséricorde dans le baptéme de la régénération & du renouvellement du saint Esprit, *afin, qu'estant justifiez par sa grace, nous devenions un jour selon nostre esperance les héritiers de la vie éternelle* : qui sont des paroles qu'on ne peut pas dire ne décrire que la régénération ou la justification des Justes prédestinez. [c] Tout autant que vous estes, dit le méme Apostre, qui avez esté baptisez en JESUS-CHRIST, vous avez esté revêtus de JESUS-CHRIST. Et vous n'estes qu'une méme chose en luy. Or si vous estes à JESUS-CHRIST vous estes cette postérité & ces héritiers qui ont esté promis à Abraham. Le saint Esprit qui est dans les Justes est appellé par le méme Apostre le gage qui leur est donné de leur héritage, *pignus hæreditatis* ; & ces paroles sont aussi employées par le Concile de Trente dans le chapitre 7. de la sixiéme session, lors qu'il décrit la nature de la justification, & où l'on ne doute pas que ce ne soit de la justification en général, c'est-à-dire de toute justification qu'il parle. Et nous verrons dans la suite de cét ouvrage, que la demeure du saint Esprit dans un Juste y est elle-méme un gage que Dieu luy donne de son héritage. Enfin la sainte Ecriture attache la qualité d'héritier de Dieu à celle d'enfant de Dieu, & elle conclud celle-là de celle-cy comme une chose qui en est une suite naturelle : & elle conclud l'une & l'autre de la demeure & de la residence du saint Esprit dans l'ame. [d] Tous ceux, dit saint Paul, qui ont le saint Esprit sont enfans de Dieu. Cét Esprit rend témoignage au nostre que nous sommes enfans de Dieu : que si nous en sommes les enfans, nous en sommes donc aussi les héritiers. [e] Parce que Dieu, dit le mesme Apostre, a voulu vous faire l'honneur de vous faire ses enfans, il a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils. Nul de vous n'est donc plus serviteur, mais fils : & s'il est fils il est par conséquent héritier. De sorte que dans le stile de l'Ecriture, ce sont trois choses inséparables les unes des autres avoir le saint Esprit au dedans de soy, estre enfant de Dieu, & estre héritier de Dieu.

VI. Il n'estoit pas méme nécessaire que l'Ecriture sainte nous tirast elle-méme cette conséquence : c'eust esté assez qu'elle nous eust dit, que dés que Dieu justifie quelqu'un, ou luy donne son saint Esprit, il se l'adopte pour enfant, pour nous en faire conclure, qu'il le crée & l'institüe son héritier. Quand Dieu

[a] *Regeneravit nos in hæreditatem immarcessibilem.* 1. Petri c. 1.

[b] *Secundùm suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis & renovationis Spiritus sancti .. ut justificati gratiâ ipsius hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ.* Ad Tit. c. 3.

[c] *Quicunque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis, .. omnes vos unum estis in Christo Iesu. Si autem vos Christi, ergo semen Abrahæ estis, secundùm promissionem hæredes.* Gal. c. 3.

[d] *Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus filii Dei, si autem filii & hæredes.* Rom. 8.

[e] *Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum filii sui in corde vestro clamantem abba Pater. Itaque jam non est servus sed filius, quod si filius & hæres per Deum.* Gal. 4.

emprunte le langage des hommes dans ses Ecritures, il y attache l'idée que les hommes attachent au leur. Il n'est pas possible d'entendre dire, qu'une personne a adopté quelqu'un pour son fils, qu'on ne conçoive aussi-tost qu'il le veut faire son héritier. Et asseurément si aprés l'avoir asseuré qu'il l'adoptoit, & aprés l'avoir tenu quelque-temps dans sa famille en cette qualité de son fils adoptif, il venoit à changer de disposition à son égard, il n'y auroit personne, qui ne l'accusast ou d'avoir manqué de sincérité dans l'adoption qu'il en avoit faite, ou d'avoir manqué dans la suite aux loix de l'adoption.

VII. Il s'ensuit donc de tout ce que nous avons dit 1. que l'on ne peut soûtenir sans combattre tout-ensemble le langage ordinaire des hommes, la doctrine de saint Augustin, & les véritez de la sainte Ecriture, que Dieu ait jamais adopté & mis quelqu'un au nombre de ses enfans, qu'en méme il ne l'ait voulu avoir pour son héritier, & qu'il ne l'ait méme institué dés-lors son héritier par avance. Et ainsi comme saint Augustin & la Foy nous apprennent que Dieu adopte & met au nombre de ses enfans tous les Justes, il s'ensuit 2. qu'on ne peut aussi nier sans combattre le langage des hommes, la doctrine de saint Augustin & les véritez de l'Ecriture, que Dieu ne les ait voulu tous faire ses héritiers, & qu'il ne les ait institué ses heritiers dans leur justification méme. Mais comme on ne pourroit pas dire, que Dieu ait eû dessein de faire ses héritiers ceux qu'il n'auroit voulu mettre au nombre de ses enfans que pour un certain espace de tems: il s'ensuit 3. que cette distinction d'enfans de Dieu en enfans qu'il a voulu honorer de cette qualité pendant toute l'éternité, & en enfans à qui il n'a voulu faire cét honneur, que pour un certain espace de temps, combat le langage des hommes, la doctrine de saint Augustin, & les véritez de l'Ecriture. 4. Comme on ne peut pas dire que quelqu'un veüille avoir un autre pour héritier, & qu'il le crée sincerement son héritier, s'il n'a une véritable volonté de luy donner un jour son héritage: il s'ensuit que Dieu a une véritable volonté de donner un jour son héritage à tous les Justes. Mais il s'ensuit donc aussi 5. qu'il a une volonté véritable de ne discontinüer jamais le premier les graces qui leur sont nécessaires pour éviter le peché: puisque ce ne seroit pas avoir une volonté sincére de donner son héritage à quelqu'un, que de n'avoir pas une véritable volonté de l'aider pour vaincre les obstacles, qu'on sçait qui luy sont inévitables, & qu'il n'est pas capable de surmonter par ses propres forces.

VIII. Et ce seroit en vain que Jansenius répondroit, que

Dieu institué bien tous les Justes ses héritiers lorsqu'il les justifie, mais que c'est avec cette condition, qu'ils ne retombent pas dans le peché. Cette condition ne serviroit de rien pour sauver la sincerité de cette action, à moins qu'on ne supposast, ce que ne veut pas faire Jansénius, que Dieu eût en méme-tems la volonté de leur donner la grace, sans laquelle il sçait bien qu'il leur sera impossible de ne pas retomber dans le peché. Car c'est évidemment ne vouloir pas avoir un homme pour héritier, & c'est méme se mocquer visiblement de luy, que de le créer son héritier avec une condition, qu'on sçait que l'on a seul en son pouvoir, & que l'on est fort résolu de ne luy pas donner.

CHAPITRE IX.

Sixiéme Raisonnement tiré de la promesse que Dieu a faite à tous les Iustes de leur donner le Ciel.

I. LA promesse, que saint Augustin nous apprend que Dieu a faite généralement à tous les Justes de leur donner un jour part à sa gloire dans le Ciel, nous fournit un sixiéme raisonnement tout semblable au précedent. C'est une vérité qu'il nous enseigne un peu aprés le commencement de son quatriéme Discours sur saint Jean où il parle de la sorte : [a] Nous ne possédons encore qu'en espérance & non-pas dans la vérité les grands avantages *qui nous ont esté promis* : car nous n'en joüissons pas encore, mais nous les attendons. Celuy au-reste qui nous les a promis est fidele : il ne vous trompera pas, prenez seulement garde de ne vous pas lasser d'attendre l'effet de sa promesse : car la vérité ne sçait ce que c'est que de tromper. Mais vous-méme ne manquez pas à la parole que vous luy avez donnée, & menez une vie qui soit conforme à vostre foy. Gardez-luy donc la parole que vous luy avez donnée, & il vous gardera la sienne. Que si vous ne luy gardez pas la vostre, & qu'ainsi vous ne vous voyez pas un jour dans le Ciel avec luy, ce sera vous-méme qui vous serez trompé, & non-pas luy qui avoit fait la promesse.

II. Et de-peur qu'on ne réponde que saint Augustin ne prétend pas là, qu'il fust vray de dire de celuy qui aprés sa justification seroit retombé & mort dans le peché, que Dieu luy avoit promis le Ciel : mais qu'il veut seulement dire que Dieu a promis le Ciel en général à tous ceux qui s'engageant dans le Christianisme méneront une vie conforme à leur profession : & qu'ainsi

[a] Modo salus nostra in spe, nondum in re ; nondum enim tenemus quod jam promissum est, sed venturum « speramus Fidelis autem « est qui promisit, non te « fallet ; tantùm tu noli « deficere, sed « expecta promissorem, « non enim novit fallere « veritas. Tu noli esse mé- « dax, ut aliud « profitearis & aliud agis. « Tu serva fidem, ut servat ille pollicitationem : Si autem non tu servaveris fidem, tu te fraudasti, non ille qui promi-

fit. Aug. tract. 4. in Ioan.

il eſt vray de dire de ce malheureux Juſte, que c'eſt luy qui s'eſt trompé : De peur, dis-je, qu'on ne vouluſt donner ce détour à ce paſſage, qu'on voit aſſez avoir un ſens tout opposé, il nous apprend ailleurs que cette promeſſe du Ciel eſt faite à tous les Juſtes, & qu'elle conſiſte dans la juſtification méme. [a] Nous avons bien receû, dit-il, ſur le Pſ. 129. la rémiſſion de nos péchez, mais on n'a fait encore que nous promettre le Ciel. Nos dettes ſont bien déja acquittées, mais nôtre récompenſe eſt encore à venir. Nous avons receu le pardon de nos crimes, mais nous n'avons pas encore la vie éternelle. *Mais enfin celuy qui nous a accordé ce pardon, a eû la bonté de nous la promettre.* Si c'eſtoit un homme qui nous l'euſt promiſe, nous aurions ſujet de craindre ; mais parce que c'eſt la promeſſe non d'un homme, mais d'un Dieu, nous eſpérons avec une entiere aſſeûrance, dautant qu'il ne ſçait ce que c'eſt que de tromper. Et il nous apprend ſur le Pſ. 100. que c'eſt au moment de la juſtification & par la juſtification méme que Dieu veut bien s'impoſer cette obligation, & *cette* dette, & que c'eſt à l'égard de tous ceux à qui il remet les pechez qu'il la contracte. *Donando debita, fecit ſe debitorem coronæ.* Or ce n'eſt qu'en conſéquence de ſes promeſſes que Dieu eſt noſtre debiteur, dit le méme Saint, en ſon 151. Sermon *de tempore* chap. 5. *Promiſſor Deus, debitor factus eſt*, ce qu'il repete encore vers la fin de ſon explication du Pſeaume 83. où il regarde tout-de-méme cette promeſſe comme d'une choſe qui ſe fait dans la juſtification & par la juſtification.

[a] « Accepimus remiſſionem peccatorum, ſed promiſſum eſt nobis regnum cœlorũ. Debita noſtra deleta ſunt, ſed merces noſtra adhuc futura eſt. Accepimus veniam, ſed æternam vitam nondum tenemus. Sed qui dedit veniam ipſe promiſit vitam æternam. Si verbum noſtrum eſſet, deberemus timere ; quia verbum Dei eſt, non fallit. Securi ergo ſperamus in ejus verbo qui fallere non poteſt. *Aug. in Pſ 129.*

III. C'eſt encore ce qu'il nous apprend dans l'un de ces Sermons, que nous devons aux ſoins du ſçavant Pere Sirmond. Il y regarde le don méme que Dieu nous fait de la qualité de ſes enfans, qui eſt un don qu'il nous fait au moment de la juſtification méme : Il l'y regarde, dis-je, comme une preuve de la promeſſe que Dieu nous fait dans cét heureux moment de nous donner part un jour à ſa gloire. [b] Voyez, dit-il, comme il vous fortifie contre toutes les défiances que vous pourriez avoir : voyez comme il vous aſſeure de la promeſſe de Dieu, Tous ceux, dit ſaint Jean, qui l'ont receû, ont eû l'avantage d'eſtre élevez à la qualité d'enfans de Dieu. Cette qualité donc d'enfant de Dieu luy a paru renfermer ou ſuppoſer pour ceux qui y ſont élevez une promeſſe de la part de Dieu de les admettre un jour à la poſſeſſion de ſon héritage. Enfin il nous apprend à regarder l'application que le Fils de Dieu nous fait de ſa mort dans la juſtification, comme une promeſſe ſolemnelle, qu'il nous fait de

[b] « Vide quomodo te confirmat, quomodo promiſſionem Dei roborat. Quotquot, inquit, receperunt eum dedit eis poteſtatem filios Dei fieri. *Aug. Serm. 8. in append. Sirmondi.*

de nous donner un jour part à sa vie bien-heureuse.[a] Que le don, dit-il, qu'il nous a fait de sa mort lorsque nous estions encore pecheurs, nous est une promesse asseurée, qu'il partagera un jour sa vie avec nous maintenant que nous sommes Justes ! [b] Il est venu, dit-il ailleurs, prendre nostre mort, & en méme tems nous promettre sa vie. Il nous dira dans le chapitre suivant, que c'est dans nôtre justification que le Fils de Dieu prend nostre mort & nous donne la sienne.

IV. La sainte Ecriture se sert méme d'expressions plus fortes que toutes celles que nous avons rapportées de saint Augustin. [c] Et elle nous fait regarder ce qui se passe dans la justification non-seulement comme une promesse, que Dieu nous fait de nous faire entrer un jour dans la vie éternelle, mais comme une possession anticipée, où il nous met de cette méme vie éternelle. [d] Dieu, dit saint Jean, nous a donné la vie éternelle, & cette vie est dans son Fils. *Celuy qui a le Fils a la vie* : celuy qui n'a pas le Fils n'a pas la vie. Je vous écris cecy pour vous apprendre, que *vous qui croyez avez la vie éternelle.* De-sorte que selon cet Apostre Dieu ne promet pas tant la vie éternelle à ceux qui ont son Fils, à ceux qui croyent en luy d'une foy animée de la charité, à tous ceux enfin qu'il justifie, car il n'y a point de Juste à qui ces deux caracteres ne conviennent : Dieu, dis-je, ne leur promet pas tant la vie éternelle, qu'il la leur donne méme par avance, & la vie qu'il nous donne dans la justification, n'est pas tant un engagement, où Dieu veut bien entrer, de nous donner un jour la vie éternelle, qu'un commencement de cette méme vie.

V. Mais pour revenir à saint Augustin, c'est donc une chose incontestable dans la doctrine de ce Saint, que Dieu a promis le Ciel généralement à tous les Justes au moment de leur justification, & que la justification méme en est elle-méme une promesse. Mais de cette vérité il s'en ensuit deux autres : l'une qu'il n'est donc rien de plus éloigné des sentimens de ce saint Docteur, que ce que Jansénius luy a voulu imputer, que quand dans le Baptéme ou dans la Pénitence Dieu a revetu de la Justice les Justes qui ne sont pas prédestinez, il a eû dessein de ne la leur donner que pour un certain espace de tems. Car promettre le Ciel à un Juste en le faisant Juste, & vouloir ne luy donner la justice que pour un certain espace de tems, sont deux choses contradictoirement opposées. Je pourrois ajoûter que sa contradiction est encore bien plus visible avec la sainte Ecriture méme. Car enfin il ne se peut rien de plus opposé, que de dire d'une part comme elle fait, que tous ceux qui ont le Fils, tous

[a] « Quàm certa ergo & « firma promissione « servat justis vitam suam, « qui donavit « injustis mortem suam ! *In Ps.* 85.

[b] Venit suscipere mortem nostram, promittere vitam suã. *In Ps.* 148.

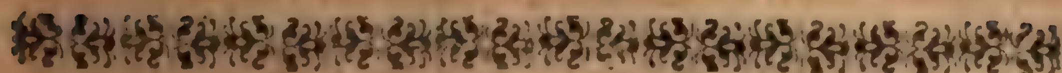
[c] *Hac est repromissio quam ipse pollicitus est nobis vitam æternam.* 1. Joan. « c. 2.

[d] « *Vitam æternam dedit nobis Deus ; & hac vita in filio ejus est. Qui habet filium, habet vitam : qui non habet filium, vitam non habet. Hæc scribo vobis, ut sciatis, quoniam vitam habetis æternam, qui creditis in nomine filii Dei.* Ibid. c. 5.

ceux qui croyent en luy, en un mot tous les Justes, ont la vie eternelle; & dire de l'autre avec Jansénius, que Dieu ne donne la vie que pour un certain nombre de jours de mois ou d'années, à la partie d'entre eux infiniment la plus considérable.

VI. La seconde vérité est, que le méme Saint a donc esté persuadé, que Dieu faisant cette promesse généralement à tous les Justes, il s'est aussi engagé à ne pas discontinuer de leur donner généralement à tous le secours de sa grace, qui leur sera nécessaire pour en pouvoir joüir. Car promettre une chose à quelqu'un sans dessein de luy fournir les moyens d'y pouvoir parvenir, qu'on a seul dans sa disposition, c'est visiblement promettre sans dessein de donner, ou plûtost c'est se mocquer de la personne à qui l'on promet. De-sorte que Jansénius qui prétend, que Dieu ne fournit pas aux Justes non-prédestinez les moyens qui leur sont nécessaires pour se pouvoir trouver à la mort en estat de jouïr du Ciel, que ce Saint nous a appris que Dieu leur a promis, ne peut pas éviter le reproche de faire de la partie infiniment la plus grande des promesses de Dieu, autant de promesses sans vérité & sans sincérité, & autant de promesses absolument illusoires.

VII. Et il seroit encore inutile de répondre pour Jansénius, que Dieu promet bien à la vérité le Ciel aux Justes méme non-prédestinez quand il les justifie: mais que c'est avec cette condition, qu'ils ne perdent pas la justice dont il les revest dans ce moment. Le raisonnement dont je me suis servi, ne laisse pas de subsister dans toute sa force aussi bien que celuy du chapitre précédent. Car c'est toûjours promettre sans intention de donner & par conséquent sans sincérité, & c'est toûjours se mocquer d'une personne, que de luy promettre une chose avec une condition qu'on a seul en sa disposition, & que l'on est néanmoins tres-résolu de ne luy pas donner. Il est donc visible, que Jansénius ne peut sauver la sincerité de la promesse, que selon saint Augustin Dieu a faite à ces Justes au tems de leur justifition & par leur justification méme, de leur donner part à sa gloire dans le Ciel, à moins qu'il ne reconnoisse, que Dieu a eû en méme-tems une volonté effective de leur donner toute la grace, sans laquelle il sçavoit qu'ils ne pouvoient pas conserver la justice dont il les revétoit, & qu'il les obligeoit de conserver. Et ainsi comme le nombre de ceux d'entre les Justes, qui ne jouïront pas de l'effet de cette promesse, ne laisse pas d'estre infini; il faut donc qu'il reconnoisse qu'il y a une infinité de graces qui n'ont pas l'effet pour lequel elles ont esté données,



III. PREUVE.

Tirée de la mort de JESUS-CHRIST *pour tous les Iustes.*

COMME Jansénius ne goûte pas fort la distinction qui est ordinaire dans la bouche des Théologiens, de JESUS-CHRIST mort *efficacement*, & de JESUS-CHRIST mort seulement *suffisamment* pour quelqu'un: & qu'il [a] prétend que du moins elle a esté tout-à-fait inconnuë à saint Augustin, & que toutes les fois qu'on entend parler ce Saint de JESUS-CHRIST *mort pour quelqu'un*, il le faut entendre de JESUS-CHRIST mort *efficacement* pour luy: parce, dit-il, que ces termes *pour quelqu'un* marquent dans l'intention de JESUS-CHRIST une direction & oblation qu'il a faite de sa mort à son Pere, pour luy en obtenir ce qu'il luy souhaitoit, & que cette direction ou oblation ne peut pas avoir esté privée de son effet: ce nous seroit un grand champ ouvert pour prouver par son propre témoignage que saint Augustin a donc bien reconnu des graces frustrées de leur effet: puisqu'il n'y auroit rien de plus aisé que de luy prouver que saint Augustin a parlé plusieurs fois de la mort de JESUS-CHRIST pour des personnes qui ne sont jamais parvenus ni à la Justice ni méme à la Foy: d'où il seroit forcé d'avoüer, qu'il faut donc que ces personnes ayent rendu sans effet les graces que JESUS-CHRIST leur avoit obtenuës par sa mort. Mais j'abandonne cét avantage, parce que je n'ay pas entrepris de deffendre icy les interests des pecheurs, comme je fais ceux des Justes; & je me retranche uniquement dans la mort de JESUS-CHRIST pour ceux-cy. Je crois au-reste que le Lecteur est assez juste luy-méme pour prendre cette expression dans le sens auquel je m'en sers, & pour ne me pas imputer que je veüille dire, qu'ils fussent deja justes quand JESUS-CHRIST est mort pour eux. Il voit bien que quand je parle de la mort que JESUS-CHRIST a soufferte pour les Justes, c'est comme si je disois de la mort de JESUS-CHRIST pour ceux qu'il a rendus Justes. Nous allons donc voir dans le peu de correspondance qu'ont une infinité de Justes aux desseins que saint Augustin nous apprend que JESUS-CHRIST a eûs pour eux en sa mort, une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données.

[a] Jans. l. 3. de grat. Salvat. c. 24.

CHAPITRE X.

I. Raisonnement tiré de ce que Jesus-Christ *a souffert la mort pour le Salut èternel de tous les Iustes.*

I. SI je voulois simplement prouver que dans le sentiment de saint Augustin Jesus-Christ est mort pour tous les Justes, ou ce qui est la méme chose, qu'ils ont tous esté rachetez par son Sang, je n'aurois qu'à produire les endroits de ses Ouvrages, où il confond un homme baptisé ou un Juste avec une personne pour qui ce Sang précieux a esté répandu, & qui a esté rachetée par le mérite de sa mort. Je n'aurois qu'à rapporter ce qu'il dit au second Livre du *Symbole*, pour exhorter les Catecuménes à se faire baptiser. [a] Hastez-vous, leur dit-il, pendant que vous vivez encore, faites diligence pour vous faire racheter par le Sang de Jesus-Christ, qui est un sens dans lequel il prend encore ce mot de *racheter* sur le Pseaume 64. & ailleurs. Je n'aurois qu'à rapporter l'expression dont il se sert dans ses Confessions pour marquer le tems auquel il n'avoit pas encore esté baptisé. [b] Vostre Fils, dit-il, ô mon Dieu, n'avoit pas encore détruit en sa chair l'inimitié que mes pechez m'avoient attirée de vostre-part. Je n'aurois enfin pour en passer une infinité d'autres, qu'à rapporter ce qu'il nous dit dans l'un de ses Livres contre les Pélagiens en ces termes: [c] Quoy-que Jesus-Christ ne soit mort qu'une fois, il est pourtant vray de dire qu'il meurt pour un chacun, lorsque de quelque âge qu'il soit il est baptisé dans sa mort. C'est-à-dire, continuë-t-il, que la mort de celuy qui s'est trouvé seul sans peché, commence de devenir utile à celuy qui est mort par le peché, lorsque celuy-cy meurt luy-méme au peché par le Baptéme, qu'il reçoit en la mort de Jesus-Christ. Et comment en effet saint Augustin auroit-il pû limiter la mort de Jesus-Christ aux seuls prédestinez aprés que saint [d] Paul l'a étenduë positivement à ce Juste qu'il suppose s'estre néanmoins perdu dans la suitte par le scandale qu'un autre luy a donné? Enfin il ne pouvoit pas ignorer que l'innocence dont un homme a esté revétu dans sa justification est le fruit des mérites & de la mort de Jesus-Christ.

II. Aussi Jansénius ne nie pas que Jesus-Christ ne soit mort pour tous les Justes & pour ceux méme d'entre-eux

[a] Festinet unusquisque cùm vivit, ut vivat, currat ut pretioso ejus sanguine redimatur. *Aug. l. 2. de Symbolo c. 8.*

[b] Nec solverat ille in carne sua inimicitias quas tecum contraxeram peccatis meis. *L. 5. Confess. c. 9.*

[c] Cum semel sit mortuus Christus, tamen pro unoquoque tunc moritur, quando in ejus morte, quantælibet ætatis fuerit, baptizatur. Id est tunc ei proderit mors ejus, qui fuit sine peccato, quando in ejus morte baptizatur, mortuus etiam ipse peccato, qui mortuus fuerat in peccato. *L. 6. cont. Julian. c. 15.*

[d] Et peribit infirmus in tua scientia frater propter quem

qui sont réprouvez. Mais il prétend qu'il n'est mort que pour acquérir une justice temporelle à ceux-cy, & non pas pour leur salut éternel; & il veut nous faire passer ce sentiment pour celuy de saint Augustin. Mais c'est aussi ce que j'entreprends de réfuter dans ce chapitre. Je prétends y montrer, que saint Augustin a esté persuadé que Jesus-Christ est tellement mort pour les Justes, méme reprouvez, qu'il n'est pas seulement mort pour leur acquérir la justice temporelle qu'ils ont euë, mais aussi pour leur acquérir le Ciel, dont leur peché les a enfin exclus: c'est-à-dire pour leur acquérir les secours qui leur estoient nécessaires pour éviter le péché, qui leur en a fait perdre le droit & le mérite.

Christus mortuus est. 1. Cor. c. 8.

III. La premiere preuve que j'en apporte se prend de son explication du Pseaume 102. Il y parle généralement à tous les Justes, tant non-prédestinez que prédestinez: car il parle à des personnes qu'il craint, qui ne s'attirent la colere de Dieu & leur réprobation par leur résistance à la volonté qu'il a de guérir leurs langueurs par les afflictions. Explicant donc ce Pseaume, non-seulement il promet à ces Justes que pourveû qu'ils ne repoussent pas la main de Dieu qui s'applique sur eux pour les guérir, toutes leurs langueurs seront enfin dissipées un jour, & que toute la corruption & la mortalité de leur corps se changera en une bien-heureuse immortalité: mais il leur dit méme que le Pere éternel en a fait un contract avec Jesus-Christ, qui de son costé luy a donné tout son Sang pour la leur acheter. De-sorte qu'autant qu'il est en Dieu ils peuvent regarder la chose comme déja faite par avance lorsqu'ils ont eu le bon-heur d'estre justifiez, tant elle leur est asseûrée de sa part: [a] Vostre vie, leur dit-il, est enfin délivrée de la corruption, vivez maintenant en asseûrance. Vostre Rédempteur en a fait un contract en vôtre faveur, il luy en a coûté tout son Sang, qu'il a donné à son Pere comme un prix par lequel il vous a acheté ce bonheur: personne ne le peut tromper. O Ame élevez-vous! voilà ce que vous valez, il délivrera vostre corps de la corruption dans laquelle le peché l'a réduit.

[a] Sanabitur omnis languor tuus, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem. Redēpta est enim vita tua de corruptione. Jam securus esto, initus est bonæ fidei contractus, nemo fallit Redemptorem tuum.. Egit hic commercium, jam pretium solvit, sanguinem fudit.. O anima erige te, tanti vales, redimet

IV. Voilà donc Jesus-Christ mort pour acquérir une éternelle felicité à cette Ame dont saint Augustin apprehende pourtant la perte. Et on voit bien que ce contract qu'il dit que le Pere a fait pour elle avec son Fils, & le Sang que ce Fils a répandu & donné en payement, n'est que ce qui s'est passé dans sa justification, en laquelle il nous disoit au troisiéme passage que nous avons rapporté dans ce Châpitre que Jesus-Christ

estoit mort pour elle ; ce n'est que dans cette supposition que cette Ame peut se mettre dans cét estat de sécurité, où ce saint Docteur veut icy qu'elle s'establisse, *Iam securus esto.* Car si par ce contract il entendoit non la justification meme, mais une convention particuliére par laquelle le Fils distinguant celuy-cy des autres Justes, auroit offert son Sang à son Pere pour luy obtenir la gloire & la félicité éternelle à leur exclusion ; comme personne ne pourroit avoir connoissance d'une convention si avantageuse en sa faveur, puisqu'on suppose qu'elle n'est que pour les prédestinez, personne aussi ne se pourroit mettre en cét estat de sécurité.

de corruptione vitam tuã. *Aug. in Ps.* 102.

V. La seconde preuve se peut prendre du 9. chapitre du 109. Sermon *de tempore*, où il parle de la sorte : [a] » N'estant par » nous-mémes qu'une masse de colere, Dieu a bien eu la bonté » de nous racheter, en donnant pour nous le Sang de son Fils uni- » que. Celuy qui nous a rachetez avec un prix de cette consé- » quence n'a pas sans doute envie de nous voir périr. Il ne nous » a pas rachetez pour nous perdre, mais au-contraire il nous a » achetez pour nous donner la vie... Ne nous flattons pas tant » néanmoins de sa miséricorde, que nous en prenions occasion » de nous donner la liberté de pecher, & que nous espérions » que sa miséricorde veüille bien le souffrir sans en tirer vengeance. Il est aisé de voir par la derniere partie de ce texte, qu'il regarde ceux dont il parle comme des personnes qui par une confiance teméraire en la miséricorde de Dieu pourroient bien devenir un jour les victimes de sa colere. Et cependant il les regarde dans la premiere partie du méme texte, comme des personnes rachetées par le Sang de Jesus-Christ pour la vie » éternelle. Dieu ne veut pas, dit-il, qu'ils périssent, il ne les a » pas achetez pour les perdre.

[a] Placuit illi per misericordiam suã redimere nos tanto pretio: dedit pro nobis sanguinem unici sui . . Qui nos tanto pretio redemit, non vult perire quos emit ; non emit quos perdat, sed emit quos vivificet . . nec tamen nobis tantùm de ipsius misericordia blandiamur si non fuerimus conati adversus peccata nostra ; nec si aliqua maximè capitalia fecerimus, speremus ita futuram esse misericordiam ut ei conjungatur iniquitas. *Aug. serm.* 109 *de tempore.*

VI. Je sçay bien qu'on répondra que l'on ne prétend pas aussi que ce soit Dieu qui veüille, que les Justes réprouvez périssent, mais que ce sont eux-mémes qui perissent par le peché qu'ils commettent ; ny que ce soit luy qui les perde, mais que ce sont eux-mémes qui se perdent par leur infidelité à ses commandemens. Mais je sçay bien aussi que ce seroit une exaggeration bien froide du bonheur qu'il y a d'avoir esté racheté par le sang de Jesus-Christ, sur ce que Dieu *ne veut pas que ceux qu'il a achetez d'un si grand prix périssent, & qu'il ne les a pas achetez pour les perdre:* ce seroit, dis-je, une exaggeration bien froide de ce bonheur, si Dieu ne laisse pas de vouloir leur refuser le secours dont ils ont besoin pour ne pas périr, & s'il le re-

fuse en-effet à la partie infiniment la plus considérable d'entreeux : puisque c'est une chose assez égale pour eux, qu'ils périssent en conséquence d'une volonté que Dieu auroit de les perdre, ou qu'ils périssent par une faute qu'il leur veut laisser commettre, sans leur donner le secours dont ils ont besoin pour la pouvoir éviter.

VII. La troisiéme Preuve se prend du 193. Sermon *de tempore*, où il exhorte son peuple en cette maniere. [a] Craignons que celuy-là ne nous trouve pas tels au jour du Jugement qu'il a souhaitté nous trouver, qui a souffert pour nous toute sorte d'extremitez, *afin de nous trouver alors en tel estat, qu'il deust, non-pas nous condamner à des supplices éternels, mais au-contraire, nous récompenser d'une éternité de gloire.* La quatriéme se prend de ce reproche que ce saint Docteur met ailleurs en la bouche de Jesus-Christ parlant au réprouvé dans son dernier jugement. [b] J'ay perdu la vie dans les douleurs de la Croix, pour te délivrer de la mort. J'ay souffert les supplices qui t'estoient dûs, *pour te donner la gloire.* J'ay voulu endurer la mort que tu avois méritée, *pour te faire joüir d'une vie éternelle.* J'ay souffert qu'on me renfermast dans un sepulcre, *pour te faire regner avec moy dans le Ciel.* Pourquoy as-tu perdu le fruit de mes souffrances ? Pourquoy ingrat n'as-tu pas voulu joüir des avantages que je t'avois procurez en te rachetant ?

VIII. On ne peut pas témoigner d'une maniere plus positive, qu'on ne croit pas que ce soit pour le *salut éternel* des seuls Justes prédestinez que Jesus-Christ ait souffert la mort ; & qu'on l'étend aussi au *salut éternel* des Justes qui ne le sont pas. Or Jansénius nous a declaré luy méme dans l'endroit que nous en avons cité, qui est le chapitre 21. du livre 3. *de la grace du Sauveur*, que quand saint Augustin dit que Jesus-Christ est mort pour le *salut éternel* de quelqu'un, il ne veut pas seulement dire que son sang a esté suffisant pour luy mériter & pour luy procurer la gloire éternelle, qui est un sens, dit le méme Auteur, dans lequel on pourroit aussi dire qu'il est mort pour les démons : mais qu'il veut signifier, que Dieu aprés l'avoir justifié par les mérites du sang de Jesus-Christ, ne discontinuë pas de faire en veuë des mémes mérites les avances & les demarches qui sont nécessaires de son costé pour luy procurer le salut éternel. Et ainsi selon les principes de cét Auteur, nous avons dans la personne des Justes qui perdent le Ciel autant de preuves déplorables de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données.

[a] Timeamus ne ille nos non tales inveniat, quales voluit invenire, qui omnia pro nobis passus est, ut nos inveniret tales quibus non supplicia inferret, sed præmia redderet sempiterna. *Aug. serm. 193. de Tempore.*

[b] Ut tu eriperis morti, animam in tormentis dimisi : suscepi dolores tuos, ut tibi gloriam darem : suscepi mortem tuam, ut in æternum viveres : conditus jacui in sepulchro ut tu regnares in cœlo. Cur quod pro te pertuli perdidisti ? Cur ingrate redemptionis tuæ præmia renuisti ? *Aug. serm. 67. de Temp.*

CHAPITRE XI.

Second Raisonnement tiré des conséquences que saint Augustin inferoit en faveur des Justes, de la mort que Jesus-Christ *a soufferte pour eux. Refutation d'une distinction de Jansénius sur la mort de* Jesus-Christ *pour les Justes.*

I. Il faut se souvenir de ce que nous a dit saint Augustin dans les trois premiers passages du chapitre précédent, & surtout dans le dernier des trois, qu'encore que les mysteres que Jesus-Christ a accomplis pour le salut des hommes, sa naissance, sa mort &c. se soient passez dans sa personne, & ne s'y soient passez qu'une fois : néanmoins comme ce n'est que par l'application qui nous en est faite dans la justification, que nous en recevons le fruit ; c'est proprement alors en un sens qu'ils s'accomplissent à nostre égard, c'est alors qu'il nous rachete, c'est alors qu'il détruit dans sa chair les inimitiez que le peché avoit mises entre Dieu & nous, c'est alors enfin que Jesus-Christ naist & meurt pour un chacun de nous, *pro unoquoque tunc moritur, quando.. baptizatur &c.* ce qui revient à ce que dit le Concile de Trente au chapitre 2. de la 6. Session, que c'est alors que nous recevons le fruit de sa mort. Nous allons voir maintenant les conséquences que ce saint Docteur nous a appris à tirer de ces mysteres & de cette mort de Jesus-Christ pour un chacun de nous. Elles ne seront pas tout-à-fait favorables aux sentimens de Jansénius, mais elles en seront d'autant plus aimables à tous les Justes.

II. [a] Si avant que nous aimassions Dieu, dit-il sur le Pseaume 62. il nous a aimez jusqu'à cét excés que de faire épouser nôtre nature à son Fils tout-égal qu'il luy estoit : *que pouvons-nous penser qu'il nous reserve maintenant que nous l'aimons ?* [b] Il n'y a pas à craindre, dit-il sur le Pseaume 102. que celuy que son amour pour vous a bien pû porter à se revestir de vos bassesses, *veüille desormais vous refuser la participation de ses grandeurs.*

III. [c] Il s'est fait homme, dit-il sur le Pseaume 93. & il a répandu son sang pour vous. S'il s'est montré si plein de bonté pour vous lors que vous en estiez indigne par vos pechez : *que ne vous reserve-t-il pas maintenant qu'il vous voit fidele à toutes ses volontez ?* [d] *Quelle vie*, dit-il sur le Ps. 103. *ne vous reserve-t-il pas maintenant*

[a] Si antequam Deum diligeremus tantùm ab illo dilecti sumus, ut æqualem sibi filium suum, hominem faceret propter nos, quid nobis servavit jam diligentibus se ? *Aug. in Ps.* 62.

[b] Quod excelsum est à te, non tibi denegabit, qui quod humile erat ex te, suscepit. *In Ps.* 102.

[c] Pro te ille suscepit carnem & pro te ille fudit sanguinem .. Si tanta prærogavit cùm esses impius, quid servat fideli ? *In Ps.* 93.

[d] Quam vitam tibi servat justificato, qui suâ mortem donavit & impio ? *In Ps.* 103.

maintenant que vous estes justifié, luy qui est mort pour vous lors que vous estiez encore pecheur? [a] Nous ne pouvons pas, dit-il dans le livre des cinquante Homelies, Homelie 6. dire que nous fussions fideles quand Jesus-Christ est mort pour nous; c'est au contraire, pour nous faire devenir fideles qu'il a souffert la mort. Je vous prie donc, mes freres, *que peut-on penser qu'il reserve maintenant à ceux qui sont fideles*, luy qui a voulu souffrir la mort pour eux lors qu'ils estoient infideles? [b] Il a pris, dit-il ailleurs, nostre mort pour nous, & aprés cela il ne nous donneroit pas sa vie? Il a souffert vos maux pour vous, & il ne vous communiqueroit pas ses biens?

IV. Mais voicy des façons de parler qui ont encore quelque chose de plus pressant, puis qu'il y exige des Justes qu'ils se tiennent eux-mémes asseurez du costé de Dieu de tout ce qu'il vient de leur promettre, en conséquence de la mort de Jesus-Christ pour eux. [c] Aprés vous avoir donné la mort de son Fils pour vous racheter lors que vous estiez encore pecheur, dit-il au Pseaume 83. maintenant qu'il vous a *racheté & sauvé* par la mort de ce méme Fils, que pensez-vous qu'il vous garde? *Tenez-vous donc en asseurance.* [d] Son Apostre, dit-il sur le méme Pseaume 148. nous apprend qu'il est mort pour les pecheurs. Celuy donc qui a donné sa mort à ceux qui estoient encore pecheurs, que leur garde-t-il maintenant qu'ils sont *Iustes*, si ce n'est sa vie méme? Que le Juste s'éleve donc au dessus de sa foiblesse, qu'une défiance infidele ne luy fasse pas dire, je ne seray pas assez heureux pour joüir de ce bonheur dans le Ciel. C'est Dieu méme qui le luy a promis. En prenant nostre mort il nous a promis sa vie. Qu'est-ce que Dieu nous a promis, ô homme mortel? Que vous vivrez avec luy éternellement. *Ne le croyez-vous pas? Croiez-le, croyez le: & d'autant plus que ce qu'il a déja fait pour vous est plus incroyable que ce qu'il nous a promis.* Qu'a-t-il fait? Il est mort pour vous. Que vous a-t-il promis? Que vous vivrez avec luy. C'est quelque chose de plus difficile à croire que celuy qui est éternel ait pû souffrir la mort, que non-pas qu'un homme mortel vive un jour d'une vie éternelle. Si donc ce qui estoit plus difficile à croire est déja arrivé, si en un mot, Dieu est mort pour l'homme, l'homme a-t-il mainte-

[a] Non mortuus est pro fidelibus, sed mortuus est, ut facerent fideles. Rogo vos fratres diligenter attendite. Dominus Salvator noster qui mortem suã præstitit infidelibus: quale sit illud quod servat fidelibus. *Lib. 50. Homil. Hom. 6.*

[b] Accepit pro nobis mortem nostrã, non nobis daturus est vitam suam? Passus est propter te mala tua, & non tibi daturus est bona sua? *Serm. 24. de divers. c. 5.*

[c] Qui peccatori donavit mortem filii sui, quid servat salvator per mortem filii sui? Securus ergo esto. *In Ps. 83.*

[d] Qui donavit impiis mortem suã, quid servat justis nisi vitam suam? Erigat se ergo humana fragilitas.. non dicat, non ero.. qui promisit, Deus est. Venit suscipere mortem nostram, promittere vitam suam. Quid tibi promisit Deus, ô homo mortalis? Quia victurus es in æternum Non credis? Crede, crede. Plus est jam quod fecit, quàm quod promisit. Quid fecit? Mortuus est pro te Quid promisit? Ut vivas cum illo. Incredibilius est quòd mortuus est æternus, quàm ut in æternum vivat mortalis. Jam quod incredibilius est tenemus. Si propter hominem mortuus est Deus, non est victurus homo cum Deo? Non est victurus mortalis in æternum, propter quem mortuus est, qui vivit in æternum? *In Ps. 148.*

» nant sujet de douter s'il aura le bonheur de vivre un jour avec
» Dieu ? L'homme mortel, pour qui celuy qui vit eternelle-
» ment est mort, ne vivra-t-il donc pas luy-méme éternellement?
» [a] Elevez, ô homme, vostre espérance, dit-il au 8. des Sermons
» que le Pere Sirmond nous a donnez, duquel j'ay déja cité cy-
» dessus quelque chose au chapitre 9. & qui est un Sermon que
» Bede a luy-méme cité : *bannissez de vostre cœur toute sorte de dou-*
» *te : ce que Dieu a déja fait pour nous, est plus incroyable que ce*
» *qu'il nous a promis.* Vous vous estonnez que l'homme doive joüir
» un jour de la vie éternelle : estonnez-vous plûtost de ce que Dieu
» n'a pas dédaigné de mourir pour vous. Comment pouvez-vous
» douter de l'accomplissement de cette promesse aprés en avoir
» receu un gage aussi grand qu'est la mort d'un Dieu pour vous?
» Et s'il vous en pouvoit encore rester quelque doute aprés cela,
» voyez comme son Evangeliste vous confirme la méme promes-
» se. *Tous ceux*, dit-il, *qui ont receu* Jesus-Christ *ont eu le*
» *bonheur d'estre élevez par luy à la qualité d'enfans de Dieu.* [b] Que
» sa mort, nous disoit-il cy-dessus sur le Pseaume 85. est mainte-
» nant aux *Iustes une promesse asseurée*, qu'il leur garde & leur re-
» serve la participation de sa vie, puis qu'ils estoient encore pe-
» cheurs & ses ennemis, lors qu'il l'a soufferte pour eux, & qu'il la
» leur a donnée. [c] Qu'est-ce, dit-il au 2. livre du Symbole, que
» ne vous a pas donné par avance celuy qui s'est sacrifié luy-mé-
» me pour vous à la mort ? Pourriez vous bien douter que celuy qui
» vous a donné sa mort, vous doive un jour donner part à la vie.
» [d] Qui doute, dit-il ailleurs, que Jesus-Christ ne donne un
» jour sa vie à ceux qu'il a honorez de son amitié, aprés la bonté
» qu'il a euë de leur donner sa mort lors qu'ils estoient encore ses
» ennemis.

V. Voila 1. que saint Augustin donne asseurance à celuy à qui il parle dans tous ces passages, que Jesus-Christ luy garde sa vie & sa gloire, & qu'il les luy donnera, *Servat, non tibi denegabit, daturus est.* 2. non-seulement il veut qu'il espere, mais il veut qu'il s'en tienne asseuré, & qu'il n'en souffre pas le moindre doute dans son cœur, & méme qu'il regarde comme une espece d'infidelité les pensées contraires qui luy en pourroient venir, 3. Pour prévenir ces doutes & ces pensées, il luy met devant les yeux la promesse que Dieu luy en a faite, & le gage qu'il luy en a laissé. Et ce gage est la mort que Jesus-Christ a soufferte pour luy. *Quam firma promissione &c. Quid dubitas de promisso tanto pignore accepto ?*

[a] Erige ergo spem ô homo, pelle a corde infidelitatem. Incredibilius jam pro te factum est, quam quod tibi promissum est. Miraris si homo habeat vitã æternam ? Mirare potius quod Deus pro te perveniat ad mortem. Quid dubitas de promisso, tanto pignore accepto ? Vide ergo quomodo te confirmat, quomodo promissioné Dei roborat. Quotquot inquit receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri. *Aug. serm 8. in appen. Sirmondi.*

[b] Quàm certa ergo & firma promissione justis servat vitam suam, qui donavit injustis mortem suam ! *In Ps. 85.*

[c] Quid tibi minus exhibuit, qui seipsũ pro te tradidit ? Et dubitas quòd tibi donet vitã suam, qui tecũ communicavit mortem suam? *L. 2. de Sym. c. 6.*

[d] Quis dubitat daturum amicis vitam suam, pro quibus inimicis dedit mortem suam? *L. 13. de Trinit. c. 16.*

VI. La conclusion qui devoit suivre de ces veritez, estoit qu'il n'y a donc pas de Juste à qui Dieu ne donne de son costé toutes les graces, dont il a besoin pour ne se pas rendre indigne de joüir un jour de l'effet de cette promesse : puis qu'il n'y a pas de Juste, pour qui la foy ne nous oblige de croire que Jesus-Christ a répandu son sang. Et ainsi le malheur de cette infinité de Justes qui ne laissent pas de se perdre, nous auroit servi de preuves qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données. Mais Jansénius nous arreste pour un moment, & il nous dit, que quand S. Augustin donne cette asseurance de la vie & de la gloire éternelle à tous ceux pour qui Jesus-Christ est mort, il ne faut pas l'entendre de tous ceux pour qui il est mort simplement, mais de tous ceux pour le *salut éternel* desquels il est mort.

VII. Mais 1. dans toute cette foule de passages, il n'y en a pas un seul où saint Augustin distingue entre la mort de Jesus-Christ *pour quelqu'un*, & la mort de Jesus-Christ *pour le salut éternel de quelqu'un* : ni où il témoigne supposer cette condition, que celuy à qui il donne toute cette asseurance, soit de ce petit nombre de ceux à qui Jesus-Christ a donné sa mort pour leur *salut éternel*, & non-pas seulement de ceux à qui il a donné simplement sa mort. 2. Cette distinction méme & cette supposition auroit esté contraire à son dessein. Car s'il faloit distinguer entre Jesus-Christ mort *pour le salut éternel de quelqu'un*, & Jesus-Christ mort simplement *pour quelqu'un* : S'il n'est pas mort pour le *salut éternel* de tous ceux *pour qui* il est mort : ou pour m'exprimer autrement, si quand il a donné sa mort à quelqu'un : ce n'est pas toûjours pour son salut éternel : comme il n'y auroit personne qui peust s'asseurer d'être de ce petit nombre, pour le *salut éternel* desquels Jesus-Christ seroit mort, plûtost qu'une infinité d'autres Justes qu'on luy fait croire n'avoir pas esté de ce nombre : il n'y auroit aussi personne qui pust se donner cette asseurance ferme & exempte de toute crainte & de tout doute ; que saint Augustin prend neanmoins tant de soin d'inspirer dans tous ces passages. Au lieu qu'au contraire, supposé que saint Augustin ne fonde simplement cette asseurance qu'il donne à son auditeur, que sur ce que Jesus-Christ est mort pour luy : comme il n'y a aucun Juste qui puisse douter que Jesus-Christ ne soit mort pour luy (car comme nous le disoit nostre Saint au troisiéme passage du chapitre précédent, il meurt en particulier pour un homme, quand cét homme est baptisé ou justifié) il n'y auroit aussi aucun

Juste qui ne pust se donner du costé de Dieu toute l'asseurance que saint Augustin donne dans tous ces passages.

VIII. Les raisons mémes dont saint Augustin se sert pour inspirer cette asseurance sur la mort de Jesus-Christ, font voir qu'il ne songeoit nullement à cette supposition. Car s'il l'avoit euë en veûë, la véritable raison qu'il auroit deu apporter pour inspirer cette asseurance, auroit esté de dire comme dit Jansénius, que la direction & l'oblation que nostre Seigneur avoit faite de sa mort pour quelque fin ne pouvoit pas manquer : parce que d'un costé son Pere ne pouvant pas ne le pas exaucer, il ne peut pas ne point donner les graces qui sont necessaires pour l'accomplissement de ce qu'il desire, & que de l'autre toutes les graces de l'estat present sont infailliblement efficaces, & ont toûjours l'effet pour lequel elles sont données. Voila la raison qu'il auroit dû donner, & que donne en effet Jansénius, quand il veut prouver que le salut de tous ceux pour le *salut èternel* desquels Jesus-Christ est mort, est absolument immanquable.

IX. Et sans y songer nous avons rendu inutile la réponse que Jansénius croiroit pouvoir faire avec M[r] de Saint-Amour en son Journal, qui est que saint Augustin regardant ses Auditeurs comme autant de prédestinez, les regardoit par conséquent comme des personnes pour le *Salut éternel* de qui Jesus-Christ estoit mort, quoy-qu'il n'ajoûtât pas toûjours ces mots en leur parlant de la mort de Jesus-Christ pour eux. Car comme j'ay dit s'il avoit eû cette veuë, & qu'il eust crû que Jesus-Christ n'est pas mort pour le *Salut éternel* de tous ceux *pour qui* il est mort : l'unique & véritable raison, qu'il auroit deû leur apporter, pour fonder sur cette mort l'asseûrance qu'il leur inspiroit, auroit donc deû estre cette infaillibilité des desseins de Jesus-Christ dans la direction & dans l'oblation de sa mort selon les fins pour lesquelles il l'offroit. Cependant ce saint Docteur ne s'avise pas une seule fois d'apporter cette raison dans tout ce grand nombre de Passages que j'ay citez : & toutes celles au-contraire qu'il y employe regarde également les Justes non-prédestinez, comme les Justes prédestinez, ainsi que nous le dirons tout à-l'heure, & que le Lecteur l'a déja pû voir luy-méme : & que par conséquent ou elles ne vaudroient rien, parce qu'elles prouveroient trop, s'il a prétendu que cette asseûrance ne fust que pour les prédestinez : ou il faut que Jansénius reconnoisse que saint Augustin a prétendu l'estendre généralement à tous ceux à qui Jesus-Christ a donné & appliqué sa

mort, & par conséquent à tous les Justes.

X. Je ne sçay méme si saint Augustin regardant ses Auditeurs dans la supposition dans laquelle Jansénius les luy fait regarder en tous ces Passages : & voulant prévenir ou étouffer tous les doutes qu'ils auroient pû avoir sur leur félicité future, il n'auroit pas deû les faire souvenir tout d'un coup que la prédestination est une chose immanquable. J'avoüe que peu de personnes s'en seroient consolées, & que peu en auroient conceû cette ferme asseûrance, que saint Augustin veut donner dans ces Passages, parce qu'il n'y a rien qui nous soit plus caché que nostre prédestination. Mais si JESUS-CHRIST n'est mort pour le *Salut éternel* que des prédestinez, quoy qu'il soit mort pour bien d'autres personnes, la connoissance de ceux pour le *Salut éternel* de qui JESUS-CHRIST est mort, sera un mystére aussi caché pour qui que ce soit que leur prédestination méme. Et ainsi se sera une chose aussi peu capable d'inspirer à qui que ce soit cette ferme asseûrance, que veut inspirer icy saint Augustin, de luy dire que JESUS-CHRIST est mort pour luy, en supposant que c'est pour son *Salut éternel*, que de luy dire qu'il est du nombre des prédestinez.

XI. Enfin saint Paul sur le modéle de qui ce saint Docteur avoit fait toutes ces propositions differentes, n'avoit eû en veûë que la simple application de la mort de JESUS-CHRIST dans la justification d'une Ame, quand il s'estoit servi d'une semblable façon de parler. Car on ne doute pas, que toutes ces différentes propositions de saint Augustin ne soient une imitation de cette expression de saint Paul. [a] Dieu nous a fait paroistre son amour dans la mort de JESUS-CHRIST. Que si estant encore pecheurs JESUS-CHRIST est mort pour nous ; à plus forte raison maintenant que nous avons esté justifiez par son Sang, serons-nous par luy à couvert de la colere de Dieu. Or saint Paul nous explique luy-méme aussi-tost en quel sens il avoit dit que JESUS-CHRIST estoit mort pour nous. Et il le fait en ces termes : [b] Car, ajoûte-t-il, si lorsque nous estions ennemis de Dieu nous luy avons esté reconciliez par la mort de son Fils : à plus forte raison maintenant que nous luy sommes reconciliez, serons-nous sauvez dans sa vie. Où l'on voit que ce qu'il avoit dit dans la premiere proposition que JESUS-CHRIST estoit mort pour nous, il le tourne par ces mots dans la seconde, que nous avons esté reconciliez à Dieu par la mort de JESUS-CHRIST. De-sorte qu'avoir esté reconcilié à Dieu par la mort de JESUS-CHRIST, c'est estre du nombre de

" [a] Commendat autem " charitatem " suam Deus " in nobis ; " quoniã cùm " adhuc peccatores essemus, secundùm tempus, " Christus pro nobis mortuus est : multò igitur magis nunc justificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. *Rom. 5.*

[b] Si enim cùm inimici essemus, re-

conciliati sumus Deo per mortem filii ejus : multò magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius. *Ibid.*

ceux pour qui saint Paul dit icy que JESUS-CHRIST est mort, & à qui il promet ces avantages en conséquence de cette mort. En un mot, l'on voit que saint Paul n'entend autre chose par cette mort de JESUS-CHRIST *pour nous*, que l'application qui nous en a esté faite dans nostre reconciliation avec Dieu, c'est-à dire, dans nostre justification. Et ainsi il est visible que saint Augustin n'y a pas non plus entendu d'autre mystére : & que dans tous ces avantages qu'il a promis à ceux pour qui JESUS-CHRIST est mort, il n'a jamais songé à la subtilité de Jansénius & à la supposition qu'il luy attribuë.

XII. Aussi comme j'ay dit, ce saint Docteur ne s'avise jamais de cette supposition. Il n'y a personne qui ne voye s'il veut agir de bonne foy, que ce n'est simplement que sur la mort de JESUS-CHRIST *pour quelqu'un*, c'est-à-dire, sur le don que JESUS-CHRIST a fait de sa mort à quelqu'un qu'insiste saint Augustin. C'est cette mort qui luy paroît elle-méme une promesse & un gage du Ciel à celuy à qui JESUS-CHRIST l'a donnée. Et l'on voit qu'il ne fait consister cette promesse & ce gage qu'en ce que c'est quelque chose de si grand & de si incroyable, qu'un Dieu veüille bien donner son Sang & sa mort à un homme, dont la bassesse naturelle ne mérite que son mépris, & le peché son indignation & sa vengeance ; & en ce qu'il a falu pour l'obliger à faire cette démarche en sa faveur, qu'il ait eû pour luy un si grand excés d'amour, qu'il n'est pas concevable, qu'estant devenu son ami par l'application de son Sang il luy devienne indifférent ; *que luy ayant donné sa mort, il ne veüille pas luy donner un jour sa vie ; & qu'ayant pris jusques à ses maux, il ne veüille point partager un jour ses biens avec luy* ; On voit qu'il n'insiste du costé de Dieu, que sur ce que si JESUS-CHRIST l'a aimé, lorsqu'il luy estoit un aussi digne objet de haine, que l'est un pecheur, un impie, un infidele, & un ennemi ; il n'est pas concevable qu'il cesse de l'aimer, lorsque le lavant luy-méme de son Sang il l'a rendu Juste & Fidele, c'est-à-dire un digne objet de son amour & de sa complaisance. On voit qu'il n'insiste, que sur ce que JESUS-CHRIST a fait pour luy, quand il estoit encore pecheur, estoit quelque chose de plus incroyable, que le bonheur qu'il luy fait esperer, maintenant qu'il est juste. Or ce n'est pas seulement la mort que Dieu veut souffrir pour le *Salut éternel* d'un pecheur, mais aussi la mort qu'il veut souffrir simplement *pour luy*, qui est quelque chose de plus incroyable que la communication qu'il luy veut faire de sa vie & de sa gloire quand il le voit devenu Juste. On voit qu'il n'insiste

du costé de cét homme, que sur ce qu'il a esté sauvé, racheté, justifié par le Sang & la Mort de JESUS-CHRIST sur ce que par le mérite de son Sang, [a] *de pecheur qu'il estoit il est devenu Juste, Fidele d'infidele, ami d'ennemi, & sur ce que n'ayant auparavant que de la haine pour* JESUS-CHRIST *il a maintenant pour luy un cœur plein de reconnoissance & d'amour*, ce que l'on sçait estre la condition & le caractére généralement de tous les Justes & non seulement de ceux d'entr'eux qui sont prédestinez.

XIII. Mais qu'est-il besoin d'un plus grand nombre de preuves ? [b] Nostre saint Docteur pour achever de convaincre ce Juste que la mort que JESUS-CHRIST a soufferte pour luy, & qu'il luy a donnée par sa justification luy est une promesse, un gage & une asseûrance qu'il luy donnera part un jour à sa vie bien-heureuse, croit qu'il n'a qu'à luy mettre devant les yeux ce que dit saint Jean : *Tous ceux qui ont receû* JESUS-CHRIST *ont eû le bon-heur d'estre élevez par luy à la qualité d'enfans de Dieu.* Il estoit donc persuadé que tous ceux qui ont esté élevez à cette glorieuse qualité d'enfans de Dieu, tous ceux qui ont receu JESUS-CHRIST par une foy animée de la charité : Enfin ce qui est la méme chose, tous les Justes avoient part à cette ferme asseûrance qu'il inspire icy à ses Auditeurs, que le Fils de Dieu leur reserve la participation de sa vie, & qu'il la leur donnera en conséquence de ce qu'il leur a donné sa Mort.

XIV. Concluons donc que saint Augustin regardoit comme une chose asseûrée, que Dieu ne discontinuoit jamais le premier de donner aux Justes les graces dont ils ont besoin pour se pouvoir préserver du peché. 1. Parce que la fin supposant necessairement les moyens, ce n'est pas avoir la volonté de donner la fin que de n'avoir pas celle de donner les moyens : & l'on ne peut pas asseûrer qu'une personne soit dans la volonté de donner celle-là, si l'on n'est pas asseûré qu'elle soit dans la volonté de donner ceux-cy. 2. Parce que la volonté de reserver & garder une chose à quelqu'un, dit une volonté de s'appliquer à la luy conserver. 3. S'il n'est pas croyable que le Fils de Dieu puisse refuser sa vie & la communication de ses biens à quelqu'un à qui il a eû la bonté de donner sa Mort, & dont il a bien voulu prendre les maux ; parce que ce dernier est quelque chose de plus grand & de plus incroyable ; il ne doit pas non-plus paroître croyable qu'aprés cette méme bonté, il puisse luy refuser de sa part la continuation des moyens nécessaires pour ne se pas rendre indigne de ces biens. 4. Une personne persuadée que Dieu a refusé à tous les Justes qui sont tombez, la grace qui leur

[a] Quid servat jam diligentibus se ? Quid servat fideli ? Quid servat salvato per mortem filii sui ? Quam vitam servat justificato ? quam certa promissione justis servat ! Quis dubitat daturum amicis, &c.

[b] Quid dubitas de promisso tanto pignore accepto ? Vide ergo quomodo te confirmat, quomodo promissionem Dei roborat ; Quotquot, inquit, receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri. *Aug. Serm. 8. in append. Sirmondi.*

estoit nécessaire pour éviter leur cheûte, tous-justifiez qu'ils avoient esté par la mort de Jesus-Christ, & tous Fideles & tous Justes qu'ils estoient encore, ne se hazardera jamais à ces manieres de parler si pleines d'asseûrance que nous avons entenduës dans la bouche de saint Augustin ; Que Dieu ne reserve-t-il pas à celuy à qui il a donné la Mort de son Fils ? Quelle vie ne reserve-t-il pas à ceux qui l'aiment ? Que ne donnera-t-il pas à ses amis ? Que ne gardera-t-il pas à ceux qui sont Justes ? La persuasion où il seroit, que Dieu ne reserve au nombre d'entr'eux infiniment le plus grand, qu'un refus & une privation des graces dont ils ont besoin, luy fermeroit la bouche, où il s'exposeroit à se la voir fermée par ses Auditeurs, qui luy reprocheroient la contradiction toute-visible de ces manieres de parler avec son sentiment particulier.

XIV. C'estoit donc assez de toutes ces expressions, pour nous persuader que saint Augustin ne croyoit pas seulement, que le Fils de Dieu gardoit & reservoit la participation de sa vie à ceux pour qui il est mort, à qui il a donné sa mort, qui ont esté rachetez, sauvez, justifiez par son Sang, mais qu'il croyoit aussi qu'il leur gardoit les secours & les graces qui leur sont nécessaires pour ne s'en pas rendre indignes par le peché ; sans quoy ç'auroit esté fort inutilement qu'il leur eust réservé & gardé la participation de sa vie. Mais il ne s'est pas contenté de nous laisser tirer cette vérité par conséquences ; il nous l'a voulu apprendre en termes positifs, c'est dans son 43. Discours sur saint Jean, où aprés avoir dit que nostre Seigneur s'applique à la conservation de nostre Ame, il ne croit pas en pouvoir alléguer de plus forte preuve que la bonté qu'il a eûë de nous racheter : * Car, dit-il, pourrions-nous bien croire qu'il ait pû se mettre en peine de nous racheter, & qu'il ne se mist pas en peine de nous conserver ? Et c'est encore méme une nouvelle preuve, que par ceux pour qui Jesus-Christ est mort, & à qui en conséquence de ce bonheur il promettoit tous ces avantages que nous avons veûs cy-dessus ; il entendoit sans autre subtilité ceux à qui l'application du prix de cette Mort avoit esté faite dans leur justification : car il entendoit asseûrément par ceux pour qui il disoit que Jesus-Christ est mort, ceux qu'il dit icy qui ont esté rachetez par Jesus-Christ. Or il nous a appris dans le premier Passage du Chapitre précédent, que c'estoit dans le Baptéme que se faisoit ce rachapt, & nous y avons veû que pour presser les Catechuménes de le recevoir, il les faisoit souvenir de se faire racheter par Jesus-Christ, *festinet unusquisque*

* Num enim pertineret ad eum ut redimeremur, & non pertineret ad eum ut servaremur ? *Aug. tract. 43. in Joan.*

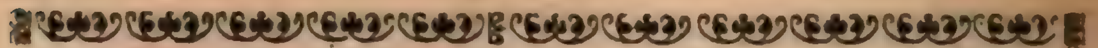
unusquisque .. ut pretioso ejus Sanguine redimatur. Et c'est encore la maniere dont il prend ce mot sur les Pseaumes 64. & 105. & dans le 6. Livre contre Julien c. 2. &c.

XVI. Enfin pour prouver en méme tems les deux veritez que j'ay avancées icy : La premiere, que quand saint Augustin nous a dit tant de fois dans ces Passages, que c'est une chose asseûrée que Dieu reserve & garde la participation de sa vie à ceux pour qui JESUS-CHRIST est mort, & qu'il la leur donnera, il prend simplement ces mots, *Ceux pour qui* JESUS-CHRIST *est mort*, sans y sous-entendre la subtilité, la distinction & la supposition de Jansénius : Et la seconde, que dans l'asseûrance qu'il donne, que JESUS-CHRIST leur donnera la participation de sa vie, il comprend aussi l'asseûrance qu'il leur donnera les secours qui leur seront absolument nécessaires pour ne se pas rendre indignes de l'effet de cette promesse par un nouveau peché : Pour prouver, dis-je, ces deux veritez par un méme Passage, il n'y a qu'à se souvenir de la maniére dont il s'y est pris en son explication du Pseaume 7. pour inspirer à ceux qui ont esté guéris de leurs pechez par la justification, l'espérance du secours dont ils ont besoin pour n'y pas retomber : nous l'avons rapportée cy-dessus au chap. I. * Si Dieu, disoit-il, a bien la bonté de donner à nostre ame la médecine qui luy est nécessaire pour la guérir ; à plus forte raison luy donnera-t-il celle qui luy est nécessaire pour la conservation de la santé qu'elle en aura receûë. Car si estant encore pecheurs, Dieu au lieu de nous faire ressentir les effets de sa colere a au contraire livré son Fils à la mort pour nous ; à plus forte raison maintenant que nous sommes justifiez, sommes-nous en asseûrance contre sa colére par ses mérites. Voilà qu'il declare à celuy pour qui JESUS-CHRIST est mort lorsqu'il estoit encore pecheur, qu'il ne doit pas craindre qu'estant justifié Dieu luy refuse la grace qui luy est nécessaire pour ne pas retomber, parce qu'aprés cét amour de Dieu pour luy, il n'a plus à apprehender sa colére. Mais voilà aussi qu'il se sert de ce raisonnement pour appuyer la proposition générale qu'il venoit de faire, que ceux qui ont receû de Dieu la santé de leur ame, en recevront à plus-forte raison la grace qui leur est nécessaire pour la conserver. Il ne songeoit donc pas à la distinction de Jansénius sur la mort de JESUS-CHRIST pour les Justes ; & il ne croyoit pas qu'il y en eût entr'eux pour qui JESUS-CHRIST fust tellement mort, qu'il ne fust pas mort pour leur *Salut éternel* ; & d'autres pour qui il fust tellement mort qu'il fust aussi mort pour leur *Salut*

« * Si enim medicinam « exhibet, qua « sanemur infirmi, quantò « magis eam qua custodiamur « sani ? Quoniam si cum « peccatores essemus, « Christus pro nobis mortuus est, quantò magis nunc justificati, salvi erimus ab ira per ipsum ? *Aug. in Ps. 7.*

éternel. Autrement il n'auroit pas pû se servir de la mort que Jesus-Christ a soufferte pour les Justes lorsqu'ils estoient encore pecheurs, pour prouver cette asseûrance générale qu'il avoit donnée *à tous ceux que Dieu avoit guéris*, qu'il leur donneroit la grace nécessaire pour les conserver. Et il n'auroit deû donner cette asseûrance qu'à ceux d'entr'eux pour le *Salut éternel* desquels Jesus-Christ seroit mort, c'est-à-dire, selon Jansénius aux seuls prédestinez.

XVII. Concluons donc encore une fois, que saint Augustin en conséquence de la mort que Jesus-Christ avoit soufferte pour les Justes, c'est à-dire, en conséquence de l'application qui leur en avoit esté faite dans la justification, estoit persuadé que Dieu ne discontinuoit jamais le premier de leur donner les graces, qui leur sont nécessaires pour ne se pas rendre indignes par le peché de participer un jour à sa vie. Mais concluons-en donc aussi qu'il estoit persuadé qu'il y avoit une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données, puisqu'il voyoit une infinité de Justes, que leur chûte empéchoit de parvenir à ce bonheur. Le Lecteur excusera la longueur avec laquelle j'ay traité cette matiére de la mort de Jesus-Christ pour les Justes. L'importance du sujet la rendoit nécessaire. Il faloit oster à Jansénius une distinction par laquelle il élude une infinité de Passages de ce saint Docteur qui l'incommodent. Nous en avons veû un bon nombre dans ce chapitre, il s'en presentera d'autres dans la suite de cét Ouvrage, & nous en allons méme rencontrer dés la preuve suivante.



QUATRIE'ME PREUVE.

Tirée des Gages que Dieu a donnez à tous les Justes, de leur donner un jour le Ciel.

I. Il semble que cette preuve eust deû suivre immédiatement la seconde, où S. Augustin nous a representé Dieu comme un Pere, qui adopte les Justes au nombre de ses enfans, qui leur donne le Ciel pour héritage, & qui dans leur justification méme leur fait une promesse solemnelle de leur en donner un jour la possession. Mais comme la Mort que Jesus-Christ a soufferte pour les Justes, c'est-à-dire, l'application que Dieu leur en a faite dans leur justification, doit faire une partie fort

considérable de ces Gages ; il estoit à propos pour mettre dans toute leur force les Passages qui nous la representent en cette qualité, que nous la considérassions auparavant en elle-méme en particulier, & que nous ruinassions par avance la distinction par laquelle Jansénius tâche d'éluder les endroits où ce Saint nous en parle d'une maniere peu avantageuse pour ses sentimens. C'est ce que nous venons de faire dans la preuve précédente, & que nous n'aurions pû faire commodément dans celle-cy, sans trop détourner l'attention du Lecteur de ce qui en doit faire la matiére & la force. Entre les différens Gages que Dieu a laissez aux Justes de leur donner un jour le Ciel, ce saint Docteur s'estend particuliérement sur le Saint Esprit qui leur est donné dans la justification, sur la mort de JESUS-CHRIST dont ils y reçoivent l'application, sur son Corps adorable qui doit faire leur nourriture dans l'Eucharistie, & sur la qualité d'enfans de Dieu à laquelle ils ont esté élevez. Il prend plaisir à les représenter à ses Auditeurs en cette qualité de Gages: mais il n'est pas possible de voir la maniére dont il le fait, sans en conclûre qu'il estoit persuadé, que Dieu ne refusoit jamais à aucun Juste les graces qui luy sont nécessaires pour éviter le peché qui le doit exclure du Ciel. C'est ce que nous allons voir dans les deux Raisonnemens suivans. Et ce nous sera en méme tems une nouvelle preuve, qu'il estoit persuadé qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données ; puisqu'il sçavoit qu'il y a une infinité de Justes, qui se ferment enfin le Ciel par leur rechûte dans le peché.

CHAPITRE XII.

I. Raisonnement tiré de la qualité de Gages, sous laquelle saint Augustin considere le S. Esprit, la Mort de JESUS-CHRIST, *l'Eucharistie & nostre condition d'Enfans de Dieu.*

I. LA vie bien-heureuse du Ciel telle qu'on la fait espérer aux Justes de la Terre, est quelque chose de si grand, que quelque interest que nous ayons qu'elle soit véritable, il faut toute l'autorité d'un Dieu pour nous obliger à la croire. Il faut à la vérité que tout cede à cette autorité. Et quand nous n'aurions pas d'autre asseûrance de ce bonheur futur que sa parole, nous serions obligez de nous le promettre avec autant de certitude, que si nous en avions les asseûrances les plus sensibles. Mais

quelque véritable que fust cette certitude, & quelque parfaite que fust cette soûmission dans la considération de l'autorité de la parole de Dieu, il est certain néanmoins, que nostre esprit ne laisseroit pas de se sentir quelquefois comme accablé par la grandeur méme de l'espérance qui luy est proposée. Mais Dieu s'est pleû luy-mesme à prévenir tous les doutes qui s'en pourroient présenter à nostre esprit. Et il a voulu nous mettre comme dans l'impuissance de ne pas croire ce qu'il nous fait espérer, par les démarches qu'il a déja faites en nostre faveur, dont les unes ont quelque chose d'approchant, les autres quelque chose d'égal, & d'autres quelque chose méme de plus grand & de plus incroyable, que ce qu'il nous propose pour l'objet de nostre espérance. Celuy qui voit son corps dés cette vie nourri tous les jours du corps de son Dieu, n'a plus de peine à espérer que son esprit se nourrira un jour de sa divinité. La possession anticipée du Saint Esprit par la résidence qu'il veut bien faire dés-à-present dans l'ame des Justes, previent tous les doutes qu'ils pourroient avoir que Dieu voulut establir sa demeure, & prendre ses delices en eux pendant toute l'éternité. Celuy qui sçait qu'il a esté assez heureux pour devenir enfant de Dieu, croit que tout ce qu'on luy dit de grand de l'héritage qu'il en doit attendre, est encore infiniment au dessous de ce qu'il en doit penser. Enfin voir un Dieu immortel mourir pour un homme mortel c'est quelque chose de plus incroyable, que de voir un homme mortel vivre éternellement avec Dieu dans le Ciel. Et voila en quoy consistent les gages dont nous avons à traitter, car nous ne devons pas y attacher ces idées basses des gages de la terre. Ils ne consistent que dans leur propre grandeur, dans la grandeur des espérances qu'ils nous donnent lieu de concevoir, dans la grandeur enfin des démarches d'amour qu'ils nous font voir que Dieu a faites en nostre considération. C'est ce que nous allons apprendre de la bouche de saint Augustin dans toute la suite de ce chapitre.

II. Tantost il ne fait que les considérer dans leur qualité de gages sans nous en développer la nature & la fin. C'est ainsi qu'il considere la mort de JESUS-CHRIST en son explication du Pseaume 122. lorsque parlant de l'ame du Juste il dit. [a] » Elle est » devenuë l'épouse de JESUS-CHRIST, & elle a des arrhes bien » precieuses des promesses qui luy ont esté faites, c'est le sang mé» me de ce divin Epoux. C'est encore ainsi qu'il considere le Saint Esprit dans son 8. discours sur saint Jean, où pour prouver que JESUS-CHRIST a des Epouses; il se sert de ces paroles de saint Paul aux Corinthiens; Je vous ay fiancez comme une chaste

[a] Sponsa est & accepit arrham magnam, sanguinem sponsi. *Aug. in Ps.* 122.

Vierge à JESUS-CHRIST. Et puis il ajoûte : [a] D'où vient que saint Paul apprehende, que la virginité de l'Epouse de JESUS-CHRIST ne soit corrompuë par la malice du démon ? Je crains, dit cét Apostre, que comme le serpent séduisit Eve par son adresse, ainsi on ne corrompe vos ames, & on ne leur fasse perdre la pureté & la simplicité chrestienne. Il est donc constant, continuë-t-il, par ce langage de saint Paul, que JESUS-CHRIST a une Epouse qu'il a racheté de son sang, & à qui il a donné le Saint Esprit pour gage. Il l'a retirée par le prix de son sang de la captivité du diable : il est mort pour ses pechez, & il est ressuscité pour sa justification.

III. Tantost il se plaist à développer la nature, la fin & les effets de ces sacrez gages avec plus ou moins d'étenduë. [b] Parce que, dit-il au 124. discours sur le méme saint Jean, nous avons déja esté rachetez par les mérites de nostre Médiateur, & que nous avons receu le Saint Esprit pour gage, nous avons deja la vie bienheureuse, quoy-que ce ne soit encore qu'en espérance. Il étend cette pensée davantage en son 32. discours du méme ouvrage. [c] Nous avons, dit-il, receu le Saint Esprit pour gage ; & nous recevrons un jour la vérité & la plenitude du bonheur dont il est le gage & le commencement. Il nous est méme donné pour nous consoler dans l'attente de ce bonheur durant l'exil de cette vie. Et cette consolation consiste en ce qu'il nous est une asseûrance, que celuy qui nous l'a donné, est dans la volonté de nous donner quelque chose de bien grand. Car si les arrhes de la chose qu'il nous promet sont elles-mémes si considérables, que pouvons-nous penser de la chose dont elles ne sont que les arrhes & les gages? Et sur le Ps. 146. [d] Nostre esprit, dit-il, a receu le saint Esprit pour gage, afin que nous commencions de servir Dieu par la foy, & que par cette foy vive nous méritions de porter le nom de Justes : car il est écrit que le Juste vit de la foy. Nous ne laisserons pas à la verité de ressentir encore en nous de la part de nôtre chair une loy qui résistera à cét Esprit divin : mais nous serons un jour pleinement délivrez de ce mal. C'est Dieu qui nous fait cette promesse par ces paroles de saint Paul : Il répandra en-

[a] Quid est quod timet, ne virginitas sponsæ Christi per astutiam diaboli corrumpatur ? Timeo inquit, ne sicut serpens Evã seduxit astutiã sua, sic & mentes vestræ corrumpantur a simplicitate & castitate quæ est in Christo. Habet ergo hic sponsam quam redemit sanguine suo & cui pignus dedit Spiritum sanctum. Emit eam de mancipatu diaboli, mortuus est propter delicta ejus, resurrexit propter justificationem ejus. *Aug. tract. 8. in Ioan.*

[b] Quia jam redempti per Mediatorem sumus, & Spiritum sãctum pignus accepimus, beatam vitã in spe habemus. *Aug. tract. 124. in Joan.*

[c] Pignus Spiritum sanctum accepimus, & hujus pignoris plenitudo postea dabitur. Interim in hac peregrinatione pignus nos consolatur; quia qui nos dignatus est oppignerare, multum paratus est dare. Si talis est arrha, quid est cujus est arrha ? *Aug. tract. 32. in Joan.*

[d] Hoc ergo pignus accepit spiritus noster ut incipiamus fide servire Deo & ex fide appellari justi : Quoniam *justus ex fide vivit*. Quidquid autem nobis adhuc repugnat & resistit, de mortalitate carnis est, & hoc sanabitur. *Vivificabit enim*, inquit, *& mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Ad hoc pignus dedit ut compleat quod promisit. *Aug. in Ps. 46.*

» fin un jour une vie bienheureuse & immortelle dans vos corps » mortels par son Esprit Saint qui demeure en vous. Et c'est pour » cela méme qu'il a voulu nous donner ce gage sacré : c'est, dis-je, » pour s'engager luy-méme à accomplir ce qu'il nous a promis » avec tant de bonté.

IV. Tantost il nous fait regarder ces sacrez gages comme les marques les plus sensibles de l'amour & de la considération que Dieu a pour nous, & comme les preuves les plus incontestables » qu'il ne nous reserve rien moins que le Ciel. [a] Dieu, dit-il sur le » Ps. 148. fait-il donc peu d'estime de l'homme, luy qui l'a aimé » jusques à livrer son Fils à la mort pour luy ? Jettons les yeux sur » les témoignages qu'il nous a donnez de son amour en cette mort, » & sur les marques qu'il nous y a laissées, de la promesse qu'il nous » a faite de nous donner le Ciel. Voila les arrhes que nous en avons. » Car ce n'est rien moins que le sang & la mort de JESUS-CHRIST » qu'il nous en a donnez pour gage. Qui est celuy qui est mort ? » C'est le Fils unique du Pere. Quels estoient ceux pour qui il est » mort ? Son Apostre nous dit qu'ils estoient pecheurs. Celuy qui » a donné son sang & sa mort à des pecheurs, que leur reserve-t-il » maintenant qu'ils sont devenus Justes, si ce n'est sa vie méme ? Il » est venu prendre nostre mort, & nous promettre sa vie. Ce qu'il a » déja fait est quelque chose de plus considerable que ce qu'il a » promis. Aprés quoy ce Saint ajoûte ce que nous avons déja rapporté cy-dessus, que c'est quelque chose de bien plus incroyable de voir un Dieu immortel souffrir la mort pour un homme mortel, que de voir cét homme vivre ensuite éternellement avec Dieu : & qu'ainsi l'experience que nous avons eûë du premier, ne doit plus nous permettre de douter que le second ne nous ar- » rive. Et sur le Pseaume 90. [b] L'Epoux de nos ames, dit-il, est » absent : attendons-le en patience, il viendra ce bien-aimé. Aprés » des gages aussi grands que sont ceux qu'il a donnez à ses Epouses, » elles ne doivent pas craindre qu'elles en soient jamais abandon- » nées. Quel gage nous a-t-il donné ? Il a répandu son sang pour » nous. Quel gage nous a-t-il encore donné ? Il nous a donné son » Saint Esprit. Y a-t-I à craindre que cét Epoux abandonne des » gages de cette consequence ? S'il ne nous aimoit pas il ne nous » donneroit pas des gages si precieux. Il ne fait que trop voir qu'il » nous aime. Ah si nous l'aimions de la sorte ! Il n'est pas possible

[a] Aut verò pro minimo habet Deus hominem, propter quē mori voluit unicum suũ ? Attendamus ad indicium dilectionis & promissionis Dei. Tales arrhas accepimus, tenemus mortē Christi, tenemus sanguinem Christi. Quis mortuus est ? Unicus. Pro quibus mortuus est ? .. ait Apostolus, *Pro impiis mortuus est.* Qui donavit impiis mortem suam, quid servat justis nisi vitam suam ? . Venit suscipere mortē nostram, promittere vitam suam.. Plus est jam quod fecit, quàm quod promisit. *Aug. in Ps.* 148.

[b] Sponsus absens est, sustineamus, veniet quem desideramus. Tantum pignus dedit, non timeat sponsa ne deseratur a sponso, non dimittit pignus suum. Quod pignus dedit ? Sanguinem fudit. Quod pignus dedit ? Spiritum sanctum misit. Talia pignora dimittet ille Sponsus ? Si non amaret, talia pignora non daret. Jam amat. O ! si sic amaremus ! *Majorem dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat pro amicis suis.* Aug in Ps. 90.

de se figurer un plus grand amour que le sien : puis qu'il est allé jusqu'à donner sa vie pour nous lors que nous estions encore ses ennemis; au lieu que le grand amour parmy les hommes seroit de souffrir la mort pour ses amis. [a] Dieu, dit-il dans l'un de ses Sermons, nous a promis sa vie ; mais il a fait auparavant quelque chose qui est encore plus incroyable, car il nous a donné sa mort. C'est comme s'il nous avoit dit, Je vous invite à ma vie, à cette vie qui ne sçait ce que c'est que de mort ny de maladie. Voila à quoy je vous invite : c'est à moy-méme & à ma vie que je vous invite. Avez-vous peine à ajoûter foy à la promesse que je vous en fais ? Je vous en donne ma mort pour gage.

[a] Vitam suã promisit nobis : sed incredibilius est quod fecit. Mortem suam prærogavit nobis, tanquam diceret, ad vitam meam vos invito, ubi nemo moritur, ubi nemo deficit. Ecce ad quod vos invito, ad meipsum, ad vitam meam vos invito. Non vultis credere quia dabo vobis vitam meam ? Tenete pignus mortem meam. *Aug. serm.* 141. *de Tempore c.* 5.

V. Tantost il en prend sujet de nous inspirer une parfaite asseurance de participer à la vie bienheureuse du Fils de Dieu dans le Ciel. [b] Personne, dit-il sur le Pseaume 96. n'est capable de vous priver de Dieu, il n'y aura que vous seul qui vous causiez ce malheur, si vous vous éloignez de luy... Ne craignez qui que ce soit : celuy qui vous a appellez est plus puissant que tout le monde, puis qu'il est tout-puissant : il est plus fort que ce qu'il y a de plus fort, & il n'est point de sagesse qui approche de la sienne. Le Fils de Dieu est mort pour nous : soyez asseuré que vous aurez le bonheur de participer un jour à sa vie bienheureuse, puisque vous en avez sa mort pour gage. [c] O Chrestien, dit-il au 5. Sermon sur les paroles de l'Apostre, ne craignez pas la mort, mais au contraire souhaittez-la de tout vostre cœur, & criez de toutes vos forces avec saint Paul, sentant les miseres interieures de cette vie, Qui me délivrera de ce corps de mort ? On vous répondra, attendez encore un peu, & cependant tenez-vous en asseurance de posseder un jour cette vie bienheureuse, en asseurance, dis-je, non-pas sur vous-méme, mais sur le Seigneur que vous servez. Le gage qu'il vous en a laissé, ne vous permet pas d'en douter. Esperez donc le Royaume de JESUS-CHRIST. Et s'il s'élevoit dans vostre esprit quelque défiance & quelque crainte de ne le pas posseder, souvenez-vous que vous en avez déja pour gage la mort de JESUS-CHRIST. [d] Soûpirez, dit-

[b] Deum tibi nemo tollet, tu tibi illum tollis, si illum fugis... Nemo vos terreat, potentior est qui vos vocavit, omnipotens est; fortior est omni forti; sapientior est omni excelso. Filius Dei pro nobis mortuus est : securus esto acceptum te vitam ipsius, qui pignus habes mortem ipsius. *Aug. in Ps.* 96.

[c] Tu autem ô Christiane roga quantum potes, exclama, & dic, Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus ? Respondetur tibi, Securus efficeris non de te sed de Domino tuo, securus efficeris de pignore tuo. Spera cum Christo regnum Christi ; jam pignus tenes sanguinem Christi. *Aug. serm.* 5 *de verb. Apost. c.* 12.

[d] Desidera expetendo datam tibi vitam Christi, & donec pervenias, tene pignus mortem Christi. Promittens enim nobis victurum se esse nobiscum, non potuit nobis majus pignus dare quàm mori pro nobis. Mala, inquit, vestra pertuli, bona mea non reddam ? Promisit cautionem, fecit pignus, dedit Evangelium & tu dubitas credere ? .. Ad pignus ipsius quotidie dicis, amen. Pignus quod accepisti, quotidie erogatur tibi, noli de spe desperare qui vivis ex pignore. *Aug. serm.* 48. *de Sanctis.*

» il au Sermon 48. des Saints, que Bede a cité dans son Commentaire sur saint Paul. Soûpirez aprés la vie de Jesus-Christ qui vous a esté donnée, & jusqu'à ce que vous soyez assez heureux pour en entrer dans une possession réelle, regardez sa mort comme un gage qu'il vous en a laissé. Il ne pouvoit pas nous donner un gage plus considérable de la promesse qu'il nous a faite de nous donner un jour part à sa vie, que de mourir pour nous. C'est comme s'il nous avoit dit, J'ay souffert dans ma personne tous les maux que vous aviez méritez : pouvez-vous douter qu'ayant pris vos maux sur moy, je veüille partager mes biens avec vous? Il nous en a donné sa promesse, il nous en a laissé un gage solemnel, & son Evangile nous en sert d'asseûrance ; & aprés cela vous en pourriez souffrir le moindre doute dans vôtre cœur? Toutes les fois que vous recevez l'Eucharistie, ce que vous faites tous les jours, c'en est encore un gage que vous recevez. Seroit il possible que vous nourrissant & vivant ainsi de son gage méme, vous doutassiez pourtant de sa parole? Et dans un autre endroit que nous avons déja rapporté au chapitre précédent, mais qu'il est encore nécessaire de rapporter dans celuy-cy, à cause de l'usage que nous en ferons. * Dieu, dit-il, a déja fait pour vous quelque chose de plus incroyable, que n'est pas ce qu'il vous promet pour l'avenir. Vous vous estonnez que l'homme puisse parvenir un jour à la possession de la vie éternelle : mais admirez plûtost que Dieu ait pû se résoudre à souffrir la mort pour vous. Pouvez-vous douter de la promesse qu'il vous a faite, aprés en avoir eu un gage si considérable? Mais voyez comme il vous fortifie contre vos doutes, & comme il confirme la promesse qu'il vous a faite. Tous ceux, dit saint Jean, qui ont eû l'avantage de recevoir le Fils de Dieu, ont aussi eû l'avantage de devenir enfans de Dieu, & de devenir par conséquent ses héritiers.

* Incredibilius jam pro te factum est, quam quod tibi promissum est.. Miraris si homo perveniat ad vitam æternam; mirare potiùs quòd Deus pro te perveniat ad mortem. Quid dubitas de promisso, tanto pignore accepto. Vide ergo quomodo te confirmat, quomodo promissionem Dei roborat: Quotquot, inquit, receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri. *Aug. serm. 8 in append. Sirmondi.*

CHAPITRE XIII.

Reflexions sur les passages du Chapitre précédent.

I. IL a falu rapporter tous ces passages, quoy qu'ils ayent assez de conformité les uns avec les autres : parce que outre que leur grand nombre leur donne luy méme une nouvelle

le force, il n'y en a pas qui ne communique aussi aux autres une nouvelle lumiere. Il est temps maintenant de faire nos reflexions. On trouvera quelque chose dans la seconde qui a deja esté dit au chapitre 9. au sujet des promesses que Dieu fait aux Justes, mais c'est la matiere qui demande cette répétition,

II. La premiere reflexion donc est, que ce n'est pas seulement aux Justes prédestinez, mais généralement à tous les Justes que saint Augustin donne des gages de la vie éternelle. Car 1. c'est aux Chrestiens, c'est à ces Justes qui vivent de la foy, c'est à ceux qui ne sont plus pecheurs, mais qui de pecheurs sont devenus Justes, c'est à ceux dont l'ame est épouse de JESUS-CHRIST, c'est à ceux qui ont receu JESUS-CHRIST, c'est à ceux qui sont devenus enfans de Dieu, c'est à ceux en qui reside le Saint Esprit, c'est à ceux pour qui JESUS-CHRIST est mort, ou comme il parle encore, à qui JESUS-CHRIST a donné sa mort, c'est-à-dire, comme il s'en expliquoit luy-méme cy-dessus au chapitre 10. à ceux qui onr esté baptisez ou justifiez en sa mort. 2. Si le Saint Esprit residoit tellement dans les Justes, qu'il ne tinst pourtant lieu de gage qu'à ceux d'entr'eux qui sont prédestinez: tout de méme, si JESUS-CHRIST estoit tellement mort pour tous les Justes qu'il ne fust mort pour le *salut éternel* que d'un petit nombre d'entr'eux, sçavoir des prédestinez, & que ce ne fust qu'à l'égard de ce petit nombre que la mort de JESUS-CHRIST tint lieu de gage: cette securité, ces asseurances, cet estat exempt de crainte & de doute que ce saint Docteur prend si grand soin d'inspirer dans ces passages, ne seroit pour personne, parce que comme nul Juste ne peut estre asseuré qu'il soit de ce petit nombre de Justes prédestinez, aussi nul Juste ne pourroit estre asseûré d'estre de ce petit nombre de Justes; à qui plûtost qu'aux autres Justes le Saint Esprit tiendroit lieu de gage, & pour le *salut éternel* de qui plûtost que des autres Justes JESUS-CHRIST auroit répandu son sang. 3. Le Saint Esprit est appellé par saint Paul & par le Concile de Trente en la 6. Session chapitre 7. le gage de l'héritage du Ciel, *pignus hæreditatis*, il est donc gage à l'égard généralement de tous ceux qui sont heritiers. Or nous avons prouvé au chapitre 8. par saint Paul & par saint Augustin, que la qualité d'heritier convient généralement à tous les Justes sans aucune exception. 4. Le Saint Esprit n'est gage aux Justes de leur héritage, qu'en ce que comme parle saint Paul [a] il rend témoignage à leur esprit, qu'ils sont Enfans de Dieu; comme ce n'est qu'en conséquence de ce qu'ils sont Enfans de Dieu qu'ils en sont les héritiers. Or il est con-

[a] Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. *Rom. 8.*

ſtant que le Saint Eſprit ne rend pas d'une autre autre maniére témoignage à l'eſprit des Juſtes prédeſtinez qu'à l'eſprit des autres Juſtes, qu'ils ſoient Enfans de Dieu, puis qu'ils ne ſe peuvent pas diſtinguer eux-mêmes les uns des autres. Et il eſt viſible que ce témoignage que le Saint Eſprit rend aux Juſtes qu'ils ſont Enfans de Dieu, ne conſiſte que dans la reſidence même qu'il fait dans leur ame. Tous ceux, dit ſaint Paul, qui ſont animez de l'Eſprit de Dieu, ſont Enfans de Dieu, c'eſt donc une choſe qui doit paſſer pour conſtante, que c'eſt à l'égard généralement de tous les Juſtes, prédeſtinez & non prédeſtinez, que ſaint Auguſtin attribuë icy la qualité de gage de la vie éternelle au Saint Eſprit, à la mort de Jesus-Christ, à l'Euchariſtie, & à la condition d'Enfans de Dieu.

III. En effet, ce n'eſt point par rapport à Dieu qu'ils ſont appellez gages, comme s'il luy faloit quelque choſe pour le faire ſouvenir de ſes promeſſes, mais par rapport aux Juſtes mêmes à qui ils ſont donnez. Ce ſont des aſſeûrances qu'il leur donne, & de ſa promeſſe & de ſa bonne diſpoſition à leur égard, pour les fortifier contre les doutes qui leur en pourroient venir, & pour les conſoler du delay du bien qui leur a eſté promis. Il faut donc que ces gages leur ſoient connus à eux-mêmes: car celuy en la maiſon duquel on auroit mis un gage d'une grande promeſſe qu'on luy auroit faite, mais que l'on y auroit mis ſans luy en donner connoiſſance, n'en ſeroit ny plus aſſeûré de cette promeſſe, ny plus conſolé du delay du bien qui luy auroit eſté promis. Or les Juſtes prédeſtinez n'ont pas d'autre lumiere ſur les gages dont nous parlons que les Juſtes non-prédeſtinez, pour ſe les pouvoir attribuer ſingulierement à eux-mêmes. Et ainſi ils ne peuvent ny leur tenir lieu d'aſſeûrance, ny leur eſtre un ſujet de conſolation plûtoſt qu'aux Juſtes non-prédeſtinez. Il eſt donc viſible que ce n'eſt que dans la nature, dans la ſubſtance, dans la grandeur de ces gages mêmes que conſiſte leur qualité de gages; c'eſt à dire qu'ils ne tiennent lieu de gages à ceux à qui ils ſont donnez, qu'en ce qu'ils leur ſont donnez, & qu'en ce qu'ils ſont quelque choſe de ſi grand, que ceux qui les ont dés cette vie, ne ſe peuvent rien moins promettre de Dieu que la vie éternelle en l'autre. Il eſt donc viſible auſſi que c'eſt à tous ceux en qui ils ſe rencontrent, qu'ils tiennent lieu de gage; & qu'ainſi c'eſt auſſi-bien aux Juſtes non-predeſtinez qu'aux Juſtes prédeſtinez, puis qu'ils ſe rencontrent dans ceux-là auſſi-bien que dans ceux-cy, le Saint Eſprit eſtant dans les uns & dans les autres, Jesus-Christ

ayant donné & appliqué ſa mort aux uns & aux autres dans leur juſtification, les uns & les autres ſe nourriſſant de ſon ſacré corps dans l'Euchariſtie, & enfin les uns & les autres ayant eſté élevez à l'auguſte qualité d'enfans de Dieu. Auſſi a-t-on pû voir dans le ſecond des paſſages de ſaint Auguſtin que nous avons rapportez au chapitre precedent, qu'il regarde le Saint Eſprit comme gage dans l'ame même de ces Epouſes de JESUS-CHRIST, qui à la fin ſont aſſez malheureuſes pour violer la foy qu'elles ont donnée à ce divin Epoux. Voyons maintenant ce que ce ſaint Docteur nous apprend de ces gages ſacrez, afin de pouvoir en tirer enſuite nos conſéquences.

IV. La ſeconde reflexion que nous avons à faire ſur tous ces paſſages de ſaint Auguſtin, c'eſt qu'il nous y apprend, 1. que ce n'eſt que l'amour de JESUS-CHRIST, qui le peut porter à donner ces gages à ceux à qui il les donne, qu'ils leur ſont le témoignage le plus éclatant qu'il leur puiſſe donner de ſon amour, & que tout leur regret doit eſtre de ne pouvoir pas répondre à la grandeur de cét amour : *Si non amaret, talia pignora non daret. Iam amat, ô ſi ſic amaremus! majorem dilectionem nemo habet :* Que c'eſt la plus haute marque qu'il leur puiſſe donner de la conſideration qu'il a pour eux : *aut verò pro minimo habet Deus hominem propter quem mori voluit ?* 2. Qu'ils ne leur ſont pas ſeulement un témoignage de ſon amour, mais qu'ils contiennent auſſi en eux-mêmes une promeſſe qu'il leur donnera un jour part à ſa vie bienheureuſe, *indicium dilectionis & promiſſionis ;* Que d'avoir pris leur mort & leur avoir donné la ſienne, c'eſt leur avoir promis ſa vie & leur avoir donné un préjugé qu'il partageroit un jour ſes biens avec eux : *Venit ſuſcipere mortem noſtram, promittere vitam ſuam. Mala, inquit, veſtra pertuli, bona mea non reddam ?* 3. Qu'il a voulu leur oſter la difficulté qu'ils pourroient avoir de croire un ſi grand bonheur, en leur donnant dans ces gages même quelque choſe de plus incroyable, la mort d'un Dieu pour un homme eſtant quelque choſe de plus difficile à croire, que non-pas de voir un homme vivre avec Dieu ; *Incredibilius jam pro te factum eſt, quàm quod tibi promiſſum eſt, quid dubitas de promiſſo, tanto pignore accepto ?* 4. Que c'eſt trop peu dire, qu'ils contiennent une promeſſe de ſa part de les faire un jour participer à ſa vie ; ce ſont même des ſollicitations & des inſtances qu'il leur fait, qu'ils conſentent eux-mêmes au bien qu'il leur promet : Je vous invite, leur dit-il, à ma vie, voila à quoy je vous invite, je vous la donneray, & ma mort que vous avez, eſt le gage que je vous en laiſſe, *tanquam*

diceret, ad vitam meam vos invito, ecce ad quod vos invito, non vultis credere, quia dabo vobis vitam meam? Tenete pignus mortem meam. 5. Qu'ils leur sont non-seulement des gages qu'il leur donnera un jour cette vie bienheureuse, mais qu'ils leur sont aussi des gages qu'il la leur garde, *Qui donavit impiis mortem suam, quid servat justis nisi vitam suam? Tales arrhas accepimus;* Qu'ainsi sur ces sacrez gages ils se doivent tenir aussi asseûrez d'en joüir un jour, que s'ils en joüissoient déja, parce qu'il ne les leur a donnez que pour s'engager luy-même à accomplir sa promesse : Qu'ils ne doivent donc pas craindre d'estre un jour abandonnez de luy, parce que ce seroit abandonner luy-même ses gages, & qu'ils luy sont trop precieux pour les pouvoir laisser. *Non timeat sponsa ne deseratur a sponso. Talia pignora dimittet ille sponsus? Securus efficeris de pignore tuo, ad hoc pignus dedit, ut compleat quod promisit.* 6. Que cette vie leur est tellement asseûrée de sa part, qu'on peut même dire qu'ils l'ont déja, ce n'est à la verité qu'en esperance, mais enfin ils l'ont déja, & on peut dire qu'elle leur a esté donnée quand ils ont esté favorisez de ces précieux gages. *Quia Spiritum sanctum pignus accepimus, beatam vitam in spe habemus. Desidera expetendo datam tibi vitam Christi.* 7. Que méme pour les consoler dans l'attente de ce bonheur, il leur en fait déja goûter une partie dés cette vie: que la possession parfaite du Saint Esprit devant faire la plenitude de ce bonheur, ils ont en sa residence dans leur ame non-seulement un gage, mais aussi des arrhes de ce bonheur; c'est à dire, que cette residence leur en est tellement un gage, qu'elle en est aussi déja une partie elle-méme & un commencement, mais une partie qui leur doit donner une merveilleuse idée de sa plenitude & de son accomplissement avenir. Car asseurément, dit-il, celuy qui a eu la bonté de les aller chercher pour leur offrir & leur donner luy-méme ses gages, est dans la disposition & la volonté de leur donner quelque chose de bien grand; & il n'est pas possible de se figurer la grandeur d'un bien, dont les arrhes & les prémices sont déja si magnifiques. *Pignus Spiritum sanctum accepimus & hujus pignoris plenitudo postea dabitur. Interim in hac peregrinatione pignus nos consolatur: quia qui nos dignatus est oppignerare, multum paratus est dare. Si talis est arrha, quid est cujus est arrha?*

V. Voila l'esprit de tous ces passages que nous avons rapportez dans le chapitre précedent; & voila ce qu'il faut qui se trouve véritable, non-seulement dans les Justes prédestinez, mais aussi dans les Justes non-prédestinez : car nous avons prou-

vé dans nostre premiere reflexion, que c'est à ceux-cy aussi-bien qu'à ceux-là, que saint Augustin donne ces gages, sur lesquels seuls nous luy venons de voir fonder toutes ces asseûrances. Cependant il n'est pas possible de verifier ces asseûrances à leur égard, & supposer en méme-tems que Dieu leur refuse la grace qui leur est nécessaire pour éviter le peché dans lequel ils tombent. Car 1. comme ces gages sont un témoignage de l'amour de Dieu envers eux quand il les leur donne, ils continuënt aussi d'estre un témoignage de son amour tandis qu'ils demeurent en eux. Et ainsi il n'est pas de Juste, dont il ne soit vray de dire que Dieu l'aime, mais qu'il l'aime de ce grand amour qui fait icy l'étonnement de saint Augustin, de cét amour qu'il nous propose à imiter envers Dieu, de cét amour enfin qu'il nous dit surpasser tout l'amour dont les hommes sont capables les uns envers les autres, *Iam amat, ò si sic amaremus! Majorem dilectionem nemo habet.* Mais comment trouver cét amour en Dieu à l'égard de ces malheureux Justes, qu'on suppose qu'il permet au démon d'attaquer, sans leur vouloir donner la grace qui leur est absolument necessaire pour s'en défendre? Et où est cette consideration qu'il témoigne qu'il a pour eux? *aut verò pro mimino habet Deus hominem &c.?*

VI. 2. Comme selon ce que nous avons dit au chapitre 9. c'est ne pas promettre effectivement une chose, ou plûtost c'est se mocquer visiblement d'un homme, que de la luy promettre avec une condition, qu'on a seul en son pouvoir, & qu'on est tres-resolu de luy refuser: comment Jansenius pourrá-t-il exempter Dieu de ce reproche, luy qui nous le fait paroître promettant sur ces gages sacrez à ces miserables, de leur donner un jour la participation de sa vie bienheureuse, mais sous une condition, laquelle il sçait bien qu'il ne peuvent pas accomplir d'eux-mémes, qui est qu'ils ne retomberont pas dans le peché, & laquelle il ne veut pas non-plus leur donner le moyen d'accomplir?

VII. 3. Si saint Augustin a crû que les gages que Dieu avoit donnez à ces Justes étoient une preuve invincible & évidente, qu'il leur donneroit un jour la participation de sa vie bienheureuse, parce qu'ils renferment eux-mémes quelque chose de plus incroyable, sçavoir la mort de Dieu pour un homme mortel: ne devoient-ils point aussi en méme tems par la méme raison passer pour une preuve invincible, que Dieu ne leur refuseroit pas la grace, dont ils auroient besoin pour ne pas retomber dans le peché? Et s'il ne croyoit pas que ce fust une bonne conséquence, qu'aprés que le Fils de Dieu leur auroit donné sa mort,

il ne leur refusast pas cette sorte de grace, ne donnoit-il pas aussi sujet de douter, que ce fust une bonne conséquence, qu'apres leur avoir donné sa mort, il ne leur refuseroit pas un jour la participation de sa vie bienheureuse, qui sans doute est quelque chose encore de plus grand & de plus difficile à croire que la grace dont nous parlons?

VIII. 4. Mais n'est-ce pas le comble de la raillerie, que de paroître inviter quelqu'un sérieusement & avec des empressemens redoublez à un bien, auquel on sçait qu'il aura des obstacles qui luy seront insurmontables, & avoir en méme temps une ferme volonté de luy refuser les moyens de les vaincre, quoy-qu'on les ait uniquement en son pouvoir? Et aprés cela si on vient à reprocher à ce miserable son aveuglement, de s'estre privé d'un bien auquel on l'avoit invité, & à en prendre méme sujet de le punir, comme d'un mépris injurieux qu'il aura fait de la bonté qu'on luy avoit témoignée par ces sollicitations & ces empressemens (& ce sera au-reste la conduite de Dieu envers ces malheureux Justes) ne sera-ce pas joindre tout-ensemble la raillerie, l'insulte & la cruauté?

IX. 5. Comment sera-t-il vray, que Dieu gardoit à ces miserables cette vie bienheureuse, dont il leur avoit donné ces gages? *Servat.* Car garder une chose à quelqu'un, marque un soin & une vigilance à empécher qu'on ne la luy enleve & qu'il ne la perde: & comment cette bonne volonté de Dieu s'accordera-t-elle avec le refus qu'il leur fait des graces qui leur sont nécessaires pour défendre cette vie bienheureuse contre les attaques du démon? Comment sera-t-il vray qu'il leur a donné ces sacrez gages, comme pour s'obliger luy-méme à accomplir la promesse qu'il leur a faite? Dira-t-on qu'il n'a pas en-effet laissé de satisfaire à cét engagement: parce qu'en le contractant il ne s'est pas engagé à leur donner absolument cette vie, mais seulement à la leur donner à la mort, au cas qu'ils conservassent ces gages jusques à ce temps-là? Mais si en sous-entendant cette condition (comme en-effet il faut la sous-entendre dans la promesse qu'il leur a faite) il ne s'est pas voulu engager en méme temps à ne pas discontinuer le premier de leur donner les graces, dont ils auroient besoin pour n'estre pas dans la necessité de perdre ces gages: comment leur tant faire valoir l'asseurance que ces mémes gages leur doivent donner, & en prendre sujet de leur dire qu'ils ne doivent pas avoir le moindre doute, que le bonheur qui leur a été promis ne leur arrive? Que leur sert pour leur oster toute crainte, de leur dire que ces gages leur sont une

asseûrance que Dieu ne leur refusera pas cette vie bienheureuse à la mort, pourvû qu'ils se trouvent alors en état de les luy representer; si en méme temps on ne prétend pas aussi leur faire concevoir qu'il leur sont une asseûrance, qu'il ne leur refusera pas les graces dont ils auront besoin pour ne les pas perdre avant que de mourir? Qu'a servi à cette infinité d'autres malheureux à qui on a tenu le méme langage d'avoir eû cette premiere asseûrance sans avoir eû la seconde? Que sert à cette Epouse, que sur ces gages précieux on l'asseûre que son Epoux ne l'abandonnera pas quand elle sera morte, c'est-à-dire, qu'il ne manquera pas de se joindre à elle pour la faire entrer dans sa vie bienheureuse, si on la laisse en méme temps dans l'apprehension qu'il l'abandonne dés-à-present d'une autre maniere, qui ne luy seroit pas moins funeste, & que par le refus de ses graces il la mette dans l'impuissance de joüir de cette vie bienheureuse? Qui ne voit que saint Augustin n'auroit rien fait, de combattre la premiere de ces craintes, si en la combattant il n'avoit prétendu aller en méme-temps au devant de la seconde? Comment encore faire tant valoir la grandeur du prix de ces gages, & dire qu'ils sont trop considerables pour craindre que Dieu vienne alors à les laisser? La méme raison ne doit-elle pas empécher aussi de craindre qu'il ne les laisse dés-à-present? Et ne seroit-ce pas les laisser dés-à-present, que de les laisser périr entre leurs mains, faute de leur donner les graces dont ils ont besoin pour les conserver? Ne seroit-ce pas aussi-bien les laisser, que ce seroit les laisser alors, que de ne pas donner à ceux qui les auroient, la vie bienheureuse dont ils sont les gages?

X. 6. Comment dire que d'avoir ces gages, c'est déja avoir en espérance cette vie bienheureuse, & que Dieu la donne en quelque façon dés-lors méme qu'il les donne; s'il est vray qu'il les donne au nombre infiniment le plus grand de ceux qui les ont, sans dessein de leur donner jamais cette vie? Et comment ne seroit-ce pas leur donner ces gages sans dessein de leur donner cette vie, que de les leur donner avec le dessein de leur refuser les graces, qui leur seront nécessaires pour ne se pas rendre indignes de cette vie par le peché?

XI. 7. Comment sera-t-il vray enfin qu'en méme temps que Dieu les donne à quelqu'un pour gages de cette vie bienheureuse, il les luy donne aussi pour le consoler du delay de cette méme vie, qu'ils en sont le commencement & les premices, qui doivent estre suivies de la plenitude de la chose & de son accomplissement, & qu'ils sont une preuve qu'il luy veut infiniment

donner un jour? *Multum paratus est dare.* Car comment est-ce qu'on dira qu'en les donnant aux Justes non-prédestinez, il leur témoignoit la disposition où il estoit de leur donner un jour beaucoup ou méme infiniment; puis qu'on suppose, qu'il n'étoit pas méme en la disposition de leur donner la grace, dont ils devoient avoir besoin pour éviter le peché, & sans laquelle ils ne pouvoient rien esperer de luy. Comment dire qu'en leur donnant, il ne faisoit que leur différer la possession de cette vie bienheureuse, dont ils leur étoient les gages? Comment sera-t-il vray, qu'il les leur donnoit méme pour les consoler de ce delay? Comment ont-ils esté à leur égard des arrhes & des prémices, qui devoient estre suivies de la plenitude de la chose: & comment étoit-ce avec dessein de leur donner un jour cette plenitude, qu'il les leur mettoit entre les mains: puis qu'au contraire toute leur bonne fortune se devoit términer à ces prémices, & que bien loin d'avoir dessein de leur en donner un jour la plenitude, il les leur donnoit avec un dessein positif de ne les leur laisser que pendant quelques mois ou quelques années, & de leur refuser la grace dont ils auroient besoin pour les conserver plus long-temps?

XII. Il est donc visible que tous ces discours de saint Augustin au sujet des gages, que Dieu donne aux Justes dans leur justification, de leur donner part un jour à sa vie bienheureuse, n'ont rien de solide & de juste; à moins qu'on ne suppose que Dieu est dans le dessein de ne jamais refuser le premier à ces Justes les graces, qu'il sçait bien leur estre absolument nécessaires pour n'estre pas privez un jour par le peché de la possession de cette vie.

CHAPITRE XIV.

Second raisonnement tiré des gages que Dieu a laissez aux Justes de ne leur pas refuser les graces dont ils auroient besoin, pour ne pas retomber dans le peché. Remarque sur la grace du baptéme. On va au devant d'une réponse tirée de la grace de la perseverance finale.

I. MAis voicy quelque chose encore de plus positif: voicy que saint Augustin aprés nous avoir appris que Dieu donnoit au Juste le Saint Esprit, & les autres gages dont nous avons parlé dans les deux chapitres précedens, comme des gages qu'il

qu'il luy donneroit un jour le Ciel ; nous apprend encore en termes formels ; qu'il les luy donne aussi comme des gages qu'il ne luy refusera pas les graces, dont il aura besoin pour soûtenir la guerre, que le demon & la concupiscence luy livreront pour le luy enlever. Il le fait 1. dans le chapitre 137. du 8. de ses livres contre Julien, où il parle de la sorte : [a] L'état present des Justes est encore un état de combat, & la grace de JESUS-CHRIST nous y fait combattre contre la concupiscence. Mais dans le Ciel nous joüirons d'une santé & d'une felicité parfaite & éternelle, & nous n'y aurons plus de combats à soûtenir. C'est un état dont nous ne joüissons pas encore, mais dont nous avons pourtant un gage qui est le Saint Esprit, par lequel la charité est répanduë dans nos cœurs, afin que si nous ne sommes pas encore dans cét estat bienheureux de n'avoir plus de concupiscence à combattre, *nous soyons au moins en estat de soûtenir les combats qu'elle nous livre dans cette vie*, où elle nous est laissée pour nous exercer.

II. Il le fait 2. au chapitre 140. du méme livre. Julien croioit avoir trouvé un fort argument pour prouver à saint Augustin, que la concupiscence ne pouvoit pas estre l'effet & la suite d'un peché, que nous eussions contracté dans nôtre origine. Cét argument consistoit en ce qu'elle ne laisse pas de demeurer encore en nous aprés nôtre baptéme, ce qui luy paroissoit ne devoir pas estre, si elle eût été effectivement la suite d'un peché, que nous eussions apporté avec nous dans ce monde. Mais saint Augustin luy répond qu'il estoit vray, que la vertu du baptéme devoit détruire la concupiscence, & qu'elle la détruisoit aussi ; mais que c'estoit un effet qu'elle n'auroit actuellement qu'aprés cette vie, & que cependant nous recevions dans le baptéme le saint Esprit qui nous étoit comme un gage des forces dont nous aurions besoin pour la combattre. [b] J'ay déja, disoit-il, satisfait à vostre difficulté, lors que je vous ay parlé cy dessus de la différence qu'il y a entre cette vie & la vie future. Car nous recevons dans celle-cy le Saint Esprit comme un gage de ce bonheur futur : *& par ce gage méme nous recevons les forces dont nous avons besoin pour combattre & pour vaincre :* & dans celle-là nous joüirons d'une paix indicible & éternelle, sans aucun ennemy soit exterieur, soit interieur. Il le fait enfin 3. dans la lettre qu'il écrivit avec quatre autres Evéques d'Afrique au Pape saint Innocent sur l'heresie de Pelage. [c] Nous faisons, dit-il, des priéres à Dieu, afin que nous puissions surmonter la tentation qui nous sollicite à pecher, & que le Saint Esprit, qui nous a esté donné pour gage, assiste nôtre foiblesse.

[a] Contra infirmitatem carnis nunc Christi gratia certamẽ instituit, postea ejus perficit sanitátem : cujus sanitatis futuræ atque perpetuæ nũc pignus Spiritum Sanctum dedit, per quem diffunditur charitas in cordibus nostris, ut nos ad agonẽ interim relicta carnis non vincat infirmitas *Aug. l. 8. cont. Iul. c. 137.*

[b] Iam responsum est cum de distantia præsentis & futuri sæculi locuti sumus ; hic enim accipimus per pignus Spiritus & certandi & vincendi vires : ibi autem sine hoste ullo externo & interno, ineffabili ac sempiterna pace perfruemur. *Ibid. c 140.*

[c] Oramus ut peccatorum tentationem superare possimus, ut Spiritus Dei, unde pignus accepimus, adjuvet infirmitatem nostram. *August epist. 95*

III. Voila qu'il met nettement dans ce dernier passage, aussi-bien que dans les deux précédens, un rapport entre le Saint Esprit comme gage, & entre les secours dont l'ame a besoin dans ses combats: *ut Spiritus, unde pignus accepimus, adjuvet &c.* Voila qu'il regarde dans le premier la residance du Saint Esprit dans l'ame, & sa qualité de gage qui est attachée à cette residance, ou plûtost qui ne consiste qu'en cette residance méme: voila dis-je qu'il la regarde comme une source d'asseûrance de la vie future à cette ame, & une source de secours contre ses ennemis dans celle-cy. Voila que la fin qu'il nous marque de cette residance, que le Saint Esprit comme gage fait dans l'ame, c'est de l'aider dans les combats que luy livre la concupiscence, & d'empescher que celle-cy ne la surmonte. *Pignus Spiritum Sanctum dedit, per quem diffunditur charitas in cordibus nostris, ut nos.. non vincat.* Voila enfin que dans le second il nous represente le Saint Esprit, qui fait tellement dans l'ame la fonction de gage pour la vie future, qu'il y fait en méme temps la fonction d'armes contre la concupiscence dans l'estat present: *accipimus per pignus Spiritûs certandi & vincendi vires.* Il est donc constant qu'il le regardoit non-seulement comme un gage que Dieu donne à l'ame, qu'il la fera un jour participer à sa gloire, mais qu'il le luy donne aussi comme un gage, qu'il ne manquera pas de luy donner dans cette vie toute l'assistance dont elle aura besoin contre les ennemis, qui voudront s'opposer à son bonheur. Et ainsi comme Dieu ne manque pas à sa parole, l'experience qu'il avoit de tant de Justes qui se perdent, ne nous permet pas de douter qu'il ne fut persuadé, qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données. Car je ne crois pas qu'on veüille m'obliger à prouver que la qualité de gage que saint Augustin donne au Saint Esprit dans ces trois passages, regarde aussi-bien les Justes non-prédestinez que ceux qui le sont. Aprés ce que nous avons dit sur ce sujet dans nostre premiere Réflexion du chapitre précédent, il ne peut pas en rester le moindre doute dans l'esprit.

IV. Mais il n'y a pas de mal de nous arrester un moment à considérer la source de la vérité, que saint Augustin vient de nous apprendre dans ce chapitre. Il nous l'avoit déja indiquée cy-dessus dans le chapitre 12. lors qu'il nous y avoit dit, que la vie de Jesus-Christ nous avoit esté véritablement donnée dans le Baptéme, & qu'au sortir de ces eaux sacrées nous avons déja la vie bienheureuse, dont on jouït dans le Ciel, quoy-que ce ne soit encore qu'en espérance que nous l'ayons. C'est donc que

toûs les avantages dont nous devons joüir un jour, n'estant que les avantages de JESUS-CHRIST, & ne nous devant estre donnez dans le Ciel qu'en vertu de l'appartenance que nous aurons avec luy; ils nous sont déja donnez dés nostre baptéme méme, où nous sommes entierement revétus de JESUS CHRIST, & où nous devenons une méme chose avec luy. C'est-à-dire qu'en vertu de cette unité avec JESUS-CHRIST, nous y acquerons dés-lors un plein droit & un mérite véritable, mais un droit & un mérite si effectifs, que la possession nous en seroit donnée dés ce moment méme, si Dieu n'avoit jugé plus à propos de la suspendre pour quelque tems pour des raisons, que rapporte saint Augustin au 2. livre *des Merites des pechez* chapitre 31. 33. & 34. & au livre 13. *de la Cité de Dieu* chapitre 4. & ailleurs: qui sont de donner encore de nouvelles occasions de mérite à nôtre ame par ses combats avec la concupiscence, & par l'exercice de sa foy. Enfin c'est par le mérite du méme baptéme que l'ame entre dans la gloire aprés la séparation de son corps, & que le corps reprendra un jour une vie immortelle exemte de tous les desordres de la concupiscence. C'est S. Augustin luy-méme qui nous apprend ces véritez. [a] C'est, dit-il au chapitre 39. du livre *du peché originel* par la grace du baptéme, lequel on reçoit maintenant, que l'on arrive à cette vie bienheureuse: car comme il s'y fait dés-à present par sa vertu une renaissance de l'esprit dans laquelle tous les pechez passez sont effacez, aussi il se fera un jour par son mérite une renaissance de la chair pour une vie éternelle &c. Il dit au méme endroit que la chose est si seûre, qu'on peut dire qu'elle est déja faite en espérance, ce qu'il repete en son 2. livre *des Mérites des pechez* chapitre 7. où il ajoûte, que c'est en attendant qu'elle se fasse en réalité, *cætera in spe facta sunt donec in re fiant.* Et c'est, disoit-il cy-dessus, pour consoler l'ame de ce delay, & pour l'asseurer qu'il n'est pas pour toûjours, que le Saint Esprit luy est donné pendant l'intervalle de cette vie.

V. Ainsi donc une ame qui a esté baptisée, & qui a conservé la grace de son baptéme, a un mérite subsistant & permanent pour entrer dans la vie bienheureuse dont on jouït dans le Ciel, & pour n'en pas estre privée, qu'elle ne l'ait mérité par quelque nouveau peché. Mais ainsi donc aussi elle a un mérite pour n'étre pas réduite à une nécessité inévitable de s'en voir privée par le refus de la grace, sans laquelle elle ne peut éviter ce malheur. Et si on la réduit à cét estat, il semble qu'alors elle ait sujet de se plaindre & de dire, qu'on n'a eu aucun égard à son mérite, Qu'il luy devoit estre fort indifférent, qu'on luy donnast un droit & un mérite

[a] « Ad quam beatam perfectionem, « hujus quod « nunc datur, sancti lava- « cri gratia « pervenitur. Quia enim « regeneratione spiritus, modo fit ut peccata omnia præterita remittantur, ejus merito fiet etiam regeneratio carnis in æternam vitam, qua &c. *Aug l. de peccato orig. c. 39.*

qu'on avoit la volonté de luy rendre absolument inutile ; Que c'estoit en vain qu'on luy avoit fait accroire, que ce n'estoit que pour luy donner matiere d'une nouvelle couronne, qu'on luy avoit differé la joüissance du bonheur, auquel elle avoit actuellement droit de prétendre ; puis qu'on ne songeoit qu'à luy refuser les moyens de se préparer une nouvelle couronne, & de se conserver la premiere ; Qu'en vain aussi on luy avoit dit, que c'estoit pour la consoler de ce delay qu'on luy donnoit le Saint Esprit ; puis qu'on ne songeoit au contraire qu'à luy refuser les moyens de ne pas commettre la faute, qui la devoit exclure du bonheur auquel elle avoit droit ; Qu'en vain enfin on luy avoit tant exaggeré le nombre & la grandeur des gages, qu'on luy laissoit pour l'asseûrer de ce bonheur ; puis qu'on avoit dessein de la mettre par une autre voye dans le méme estat à l'égard de ce bonheur, que si on ne luy en avoit laissé aucun gage : c'est-à-dire, puis qu'on avoit dessein de luy rendre ces gages inutiles, & de la mettre par le refus de la grace dans l'impuissance de les conserver.

VI. Mais je me sens obligé de prevenir icy une réponse, par laquelle on croiroit pouvoir rendre inutile tout ce raisonnement & les précédens, & une bonne partie de ceux que nous verrons dans la suite ; en disant que s'ils avoient quelque force il s'ensuivroit que Dieu ne pourroit pas non-plus refuser aux Justes la grace de la persévérance finale, parce que sans elle ils ne peuvent ni éviter l'enfer, ni posseder un jour l'héritage qui leur a esté destiné dans le bapteme, qui leur a esté confirmé par la promesse que Dieu leur en a faite, & duquel il leur a donné des asseûrances par tous ces gages dont nous avons parlé.

VII. Je dis donc en attendant que nous parlions plus amplement de la grace de la perseverance finale dans nostre seconde Partie, que ce que l'homme ne peut pas ni posseder le Ciel ni éviter l'Enfer sans elle, ce n'est point par une impuissance qui luy vienne faute de la grace qui luy est nécessaire pour posseder le Ciel & éviter l'Enfer, & laquelle on supposeroit avoir esté refusée à celuy qui n'auroit pas eu la grace de la perseverance finale ; mais c'est par une impuissance qui vient au contraire de l'infidelité de l'homme à cette autre grace. Ou pour m'expliquer plus clairement : je dis que la grace de la persévérance finale est nécessaire à l'homme pour ces deux effets, non-pas de sa nature, mais à cause de l'infidelité qu'il a ou qu'il auroit enfin aux graces ordinaires, que Dieu est fidele à luy donner en conséquence du traitté qu'il fait avec luy dans sa justification. C'est que l'homme est devenu si foible & si miserable depuis le peché d'Adam, qu'à

moins que Dieu ne le retire du monde aussi-tost, ou peu de tems aprés sa justification, ce qui méme dans saint Augustin seroit une tres-grande grace de persévérance finale, il se lassera d'estre toûjours dans la vigilance & dans la nécessité de résister à ce grand nombre de tentations qui nous environnent & qui se succedent les unes aux autres. Mais cette lassitude ne sera qu'un effet de son infidelité à la grace qu'il aura eûë dans cette occasion, & ainsi ce sera une lassitude & une infidelité volontaire, & qu'il pouvoit tres-véritablement éviter. Voila l'état de foiblesse où tous les hommes sont réduits, quoy-que pour leur bien méme, comme nous le dira saint Augustin : & si Dieu n'avoit une bonté tres-particuliere pour prévenir ou pour réparer ces infidelitez, s'il ne les favorisoit d'une protection toute speciale, & s'il ne s'appliquoit de la maniere que nous dirons dans les objections pour les faire persévérer, ce seroit fait d'eux. Il n'est obligé à le faire à l'égard de personne : & il y en a en effet à l'égard de qui il ne le fait pas, & c'est une de ces abîmes de sa justice, qu'il ne nous est pas permis de sonder : & il y en a d'autres au contraire pour qui il le fait, & c'est une autre abîme, mais de sa miséricorde : & ce sont ses Eleus pour qui il a cette bonté. Ces premiers pourtant ne pourront pas s'excuser sur le refus de cette grace de persévérance finale, quand on leur prononcera & leur exclusion du Ciel & leur condamnation aux Enfers : parce que ce ne sera pas en général, pour n'avoir pas perseveré jusqu'à la fin qu'on les exclura de celuy-là, & qu'on les releguera dans ceux-cy, mais pour avoir fait tel & tel peché qui a interrompu leur persévérance, & que neanmoins ils pouvoient éviter par le moyen de la grace qui leur en avoit esté donnée. Ainsi Dieu autant qu'il est en luy satisfait à sa parole, & on ne peut pas dire qu'il manque de son côté ni à la promesse qu'il leur avoit faite de son héritage comme à ses enfans, ni aux gages qu'il leur en avoit donnez. Mais c'est dequoy Jansénius ne le peut exemter, luy qui prétend que Dieu refuse à ces malheureux non-seulement cette grace de persévérance finale, mais aussi cette grace dont ils ont besoin pour éviter le peché particulier dans lequel ils tombent, & qui interrompt leur persévérance. Et ainsi comme nous avons remarqué cy-dessus que les promesses que Dieu leur faisoit ne pouvoient estre dans son sentiment que des promesses sans sincerité, & des promesses illusoires : il ne peut s'exempter de faire tomber le méme reproche sur les gages que saint Augustin nous a appris, que Dieu leur donnoit aussi véritablement qu'aux Justes predestinez.



V. PREUVE.

Tirée de ce que selon saint Augustin Dieu n'abandonne pas le Iuste le premier.

C'Est une proposition que l'on ne s'avise pas de nier, parce qu'elle se trouve en termes exprés dans saint Augustin, qui paroît méme la proposer comme un des points de nôtre foy. ª Croyez fidelement & fermement, disoit-il à son peuple dans „ un de ses sermons, que Dieu n'abandonne jamais l'homme, que „ l'homme ne l'abandonne le premier. Mais parce que si cét abandonnement qu'il declare si positivement n'arriver jamais au juste de la part de Dieu le premier, se devoit entendre par rapport au secours qui luy est necessaire pour ne pas retomber dans le peché, il s'en ensuivroit trop visiblement que la grace actuelle est souvent frustrée de l'effet pour lequel elle est donnée; puis qu'on voit un si prodigieux nombre de rechûtes : on a pretendu que ce n'étoit point par rapport à cette grace que saint Augustin avoit parlé de la sorte, mais par rapport à la grace habituelle : & que tout ce que ce saint Docteur & aprés luy le Concile de Trente, qui a repeté ce passage au chapitre 11. de la 6. Session, nous ont voulu apprendre, c'est que Dieu ne retire pas sa grace habituelle & justifiante de l'ame du Juste, que ce Juste n'ait luy-méme abandonné Dieu le premier par un peché mortel.

ª Hoc fideliter ac firmiter credat dilectio vestra quia nunquã deserit hominé Deus, nisi prius ab eo deseratur. *Aug. serm. 88. de temp.*

CHAPITRE XV.

Premier raisonnement tiré de la fidelité de Dieu à donner au Iuste ce qui luy est necessaire pour continuer à vivre dans la justice & dans la pieté.

I. MAis nous n'avons pas besoin d'un autre interprete pour entendre saint Augustin que de luy-méme. Quoy-que sa proposition n'eust pas besoin d'explication, & que l'idée naturelle qu'elle portoit dans l'esprit, fust que Dieu ne refuse pas aux Justes ce qui leur est nécessaire pour continuer à vivre dans la justice, & pour n'estre pas reduits à la necessité de perir éternellement : il a voulu luy-méme nous le dire positivement, & il l'a fait dans un ouvrage où il combat méme les Pelagiens. C'est

au chapitre 26. du *l. de la nature & de la grace*, où comparant Dieu dans la justification du pecheur au Medecin qui guérit un malade, il dit qu'il y a pourtant une tres-notable difference dans cette comparaison. Le Medecin, dit-il, aprés avoir guéri son malade, ne peut plus rien contribuer à sa subsistance; & ainsi il l'abandonne & le renvoye à la providence de Dieu, c'est-à-dire aux alimens qu'elle a créez pour la conservation de la vie. [a] Mais quand Dieu guérit spirituellement un malade, ou qu'il rend spirituellement la vie à un mort : c'est-à-dire, *quand il justifie un pecheur, & qu'il rend la santé à son ame; en un mot quand il le rétablit dans la justice, il ne l'abandonne pas, & ne discontinüe pas de luy fournir ce qui luy est nécessaire pour vivre toûjours dans la justice & dans la pieté, à moins qu'il n'en soit luy-méme abandonné le premier.*

II. Voila l'explication que saint Augustin nous donne luy-méme de sa pensée; où l'on voit que ce n'est point par rapport à la grace habituelle seulement, que se doit entendre ce qu'il dit que Dieu n'abandonne pas le Juste le premier, mais aussi par rapport à la grace actuelle, sçavoir par rapport à la grace qui est necessaire pour ne pas discontinuer de bien vivre. Et c'est en vain que Jansénius qui voudroit bien pouvoir aussi donner à ce passage la réponse dont nous avons parlé, [b] nous dit que saint Augustin ne veut nous apprendre autre chose en cét endroit, si ce n'est qu'il y a cette différence entre Dieu comme Medecin des ames & les Medecins de nos corps, que ceux-cy se retirent quand ils nous ont rendu la santé, & que Dieu ne se retire pas de celuy qu'il a justifié, mais qu'il demeure en luy, parce que, dit-il, il en est la vie, sans laquelle il est impossible que l'ame soit juste ou vivante. Car il est bien vray que c'est ce que saint Augustin nous veut apprendre, mais ce n'en est qu'une partie; & il devoit ajoûter qu'il nous apprend, comme nous le disions maintenant, que Dieu demeure tellement dans celuy qu'il a justifié, qu'il ne cesse point de luy fournir ce qui luy est nécessaire pour continuer à bien vivre, qu'il n'en ait esté abandonné le premier, *non deserit, si non deseratur, ut piè semper justeque vivatur.* Et Jansénius ne pouvoit plus mal choisir pour justifier sa réponse, que ces expressions où saint Augustin dit en parlant d'Adam, qu'il ne fut abandonné de Dieu qui estoit sa vie, qu'aprés que luy-méme eut abandonné Dieu, ce qui revient, dit-il, à ce qu'il nous dit icy que Dieu n'abandonne pas celuy qu'il a justifié qu'il n'en ait esté abandonné le premier. Ces expressions devroient plûtost faire dans l'esprit du Lecteur un effet tout contraire à celuy qu'il pré-

[a] Ipse autem Deus cùm spiritaliter sanat ægrotum, vel vivificat impium, & cùm ad perfectam perduxerit sanitatẽ hoc est ad perfectã vitam justitiãque, non deserit, si non deseratur, ut piè semper justèque vivatur. *Aug. l. de nat. & grat. c. 26.*

[b] *Ianf. l. 3. de grat. Salvat. c. 19.*

tend. Car tout le monde ſçait & Janſénius en demeure d'accord ailleurs, que quand ſaint Auguſtin dit qu'Adam a abandonné Dieu, & puis qu'il en a eſté abandonné, il ſuppoſe que lors qu'Adam a abandonné Dieu il a eû toute la grace dont il a eû beſoin pour éviter cette faute, qui luy a enſuite attiré un malheur ſi déplorable.

III. La réponſe que donne Mr de Saint-Amour en la 2. partie de ſon Journal pag. 135. ne vaut pas mieux que la précédente qu'il donne auſſi avec Janſénius. Elle conſiſte à dire, que s'il faut reconnoiſtre que ſaint Auguſtin ait parlé de la ſorte par rapport à la grace actuelle; c'eſt-à-dire, s'il a voulu nous aſſeûrer que Dieu avant que d'eſtre abandonné du Juſte, ne le privera pas le premier de ce qui luy eſt néceſſaire pour continuer à vivre dans la pieté, cette propoſition ſe doit entendre avec cette condition, pourvû que ce Juſte n'abandonne pas Dieu luy-méme en negligeant de le prier, en un mot pourvû qu'il ne ceſſe pas d'implorer ſon ſecours, mais, dit-il, ce Saint ne prétend pas nous aſſeûrer que Dieu ne ceſſera pas le premier de luy donner la grace, dont il aura beſoin pour continuer d'implorer ce ſecours. Mais outre que jamais on ne ſongea à tourner ces mots ſi Dieu n'eſt luy-méme abandonné du Juſte le premier, *ſi non deſeratur* par ceux cy, ſi le Juſte ne ceſſe le premier d'implorer ſon ſecours, & qu'aſſeûrément ces mots *abandonner Dieu* portent toute une autre idée dans l'eſprit: cette réponſe ſe contredit elle-méme; car cette grace de la priere eſtant une des parties principales & des plus néceſſaires pour bien vivre, ce ſera viſiblement ceſſer le premier de donner ce qui eſt néceſſaire pour continuer de bien vivre, que de ceſſer le premier de donner cette grace de la priere. Et ainſi promettre comme faiſoit icy ſaint Auguſtin, que Dieu ne diſcontinuera pas le premier de donner à celuy qu'il juſtifie, ce qui luy eſt néceſſaire pour vivre dans la pieté, c'eſtoit promettre, que dans le beſoin il ne manqueroit pas le premier à luy donner cette grace de la priere.

IV. Mais ce qui acheve de ruïner toutes les réponſes qu'on croiroit pouvoir faire, c'eſt que le texte de ſaint Auguſtin, dont nous nous ſommes ſervis, eſt enchaſſé entre deux autres dans le méme chapitre, qui nous font voir qu'on ne peut pas luy donner un autre ſens que celuy dans lequel nous l'avons pris. Le premier eſt conçeû en ces termes. * Tout-de-méme que celuy qui traitte une jambe bleſſée, n'a pas ſeulement deſſein d'en oſter le mal, mais auſſi de la mettre en eſtat de pouvoir marcher droit à l'avenir, ce que ſa playe ne luy permettoit pas: ainſi quand nôtre

* Sicut ergo vulnere v. g. claudicans ideo curatur, ut ſanato malo præterito futurus dirigatur inceſſus: ſic mala noſtra nõ ad hoc ſolum ſupernus Medicus ſanat, ut illa jam non ſint, ſed ut de cætero rectè ambulare poſſimus, quod quidem etiam ſani non niſi illo adjuvante poterimus. *Aug. ibid.*

nôtre divin Medecin guérit nos maux dans nôtre justification, ce n'est pas seulement afin que nous ne les ayons plus ; mais aussi afin que nous puissions marcher droit dans le chemin de la vertu le reste de nôtre vie. La difference qu'il y a c'est que cét homme n'aura pas besoin pour marcher à l'avenir du secours de celuy qui l'aura guéri : au lieu que quelque guérison & quelque santé que Dieu nous ait renduë par la justification, nous ne pourrons pourtant pas marcher droit à l'avenir dans le chemin de la vertu sans le secours de sa grace. Et voicy comme l'autre est conceû : [a] Quand Dieu donc nous justifie il nous guérit, non-seulement pour effacer les pechez que nous avons commis par le passé, mais aussi pour nous empécher d'en commettre à l'avenir.

[a] Sanat ergo Deus non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus. *Ibid.*

V. Voila donc que selon ce saint Docteur le dessein de Dieu, quand il justifie quelqu'un, c'est de faire qu'il puisse bien marcher le reste de sa vie dans le chemin de la vertu, ou autrement c'est de l'empécher de retourner à l'avenir dans le peché. Que s'ensuit-il de là, si ce n'est que Dieu, quand il a justifié quelqu'un, ne discontinuë pas de luy donner ce qui luy est nécessaire pour bien vivre, à moins qu'il n'en soit abandonné le premier ? Et ainsi quand ce Saint n'auroit pas dit en termes formels ce que nous en avons rapporté au commencement de ce chapitre, il l'auroit dit en termes équivalans dans ces deux textes : & ces deux textes eux mémes ne nous permettent pas de donner à celuy-là une autre explication, que celle que nous luy avons donnée. Enfin ces trois textes ensemble ne nous permettent pas de douter qu'il n'y ait dans les principes de saint Augustin une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données ; puisque nonobstant cette fidelité de Dieu, à ne pas discontinuer le premier de donner à celuy qu'il a justifié les graces, dont il a besoin pour vivre dans la pieté, il y en a pourtant un si prodigieux nombre qui s'en écartent.

CHAPITRE XVI.

II. Raisonnement tiré de la fidelité avec laquelle Dieu accompagne & conduit tous les Iustes.

I. MAis écoutons ce que ce saint Docteur dit aux Catecumenes dans le neuviéme de ses sermons que le P. Sirmond a ramassez, & qui n'est qu'une paraphrase de ce beau Pseaume 22. *Le Seigneur me conduit, & rien ne me manquera.*

Le texte est un peu long, mais peut-estre que la consolation qu'y trouvera le Lecteur le luy fera paroistre encore trop court. Y expliquant donc ces paroles de David, *Quand je marcherois méme au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindray aucun mal, parce que vous estes avec moy*, voicy comme il parle. » L'ombre de la mort c'est la voye du peché, dans laquelle le démon tend des pieges pour faire tomber ceux qui marchent droit. Elle est appellée ombre, parce qu'il n'y a rien de commun entre la lumiére & les tenebres. Tandis donc que vous demeurerez dans cette vie, vous marchez au milieu des vices & des cupiditez du siecle, qui sont l'ombre de la mort. [a] Faites donc que la veritable lumiére soit dans vostre cœur, c'est-à-dire, JESUS-CHRIST qui éclaire vostre ame par l'amour de Dieu & du prochain, *& vous n'aurez aucun mal à craindre, parce qu'il sera avec vous; je ne vous laisseray & ne vous abandonneray pas, dit-il par son Prophete, & dans l'Evangile: Voila, dit il, que je seray avec vous jusqu'à la fin du monde. Vous ne pouvez souhaitter personne qui vous puisse mieux garder que vostre Seigneur & vostre Dieu qui est avec vous.* Prenez garde seulement que la présomption & l'orguëil ne vous fasse abandonner un compagnon si fidele, & qu'ainsi vous ne demeuriez abandonné dans l'ombre de la mort.

[a] Luceat in corde tuo Christus, qui illuminat lucernam mentis vestræ per dilectionem Dei & proximi, & non timebis mala, quoniam ipse tecum est: *Non* te, inquit per Prophetã, *deseram neque derelinquam.* Item in Evangelio, *Ecce ego ero vobiscum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.* Idoneus est custos tuus. Tecum est Dominus Deus tuus. Cave ne jactantiâ deseras comitantem & remaneas desertus in umbra mortis. *Aug. serm. 9 in append. Serm.*

II. Et un peu aprés expliquant ces autres paroles du méme Pseaume, où le Prophete dit à Dieu, Vostre misericorde me suivra tous les jours de ma vie, il continuë de parler au Juste de la sorte: » [b] C'est une grande consolation pour vous dans le pelerinage de cette vie, que la miséricorde de Dieu, dans la connoissance qu'il a de vostre foiblesse, s'assujetisse à vous suivre. Mais elle ne vous suit pas tellement, qu'il ne soit vray aussi qu'elle vous précéde, & qu'elle marche devant vous pour vous montrer le chemin, selon ces paroles du méme Prophete dans un autre Pseaume, La miséricorde de mon Dieu me préviendra. Sa miséricorde donc vous prévient, c'est-à-dire qu'elle vous fait entrer dans le chemin que vous ignoriez, [c] qu'elle vous appelle à Dieu dont vous estiez éloigné, que vous trouvant esclave du peché, elle vous attire pour vous mettre en liberté, *& pour vous empécher de vous égarer le reste de vos jours. Mais comme j'ay dit, elle vous suit aussi, marchant derriere vous, & veillant sur vous de peur que le démon vostre ennemy ne vous fasse tomber & ne vous perde. Car un voleur attaque & tüe également par devant & par derriere.*

[b] Magnum te gloriæ solatiũ comitatur: propter miseriam videlicet infirmitatis tuæ misericordia Dei te subsequitur, &c.

[c] Ad Deum te vocat longè factũ a Deo; servum peccati attrahit, ut liberũ faciat, ut ambulando omnibus diebus vitæ tuæ non erres. Subsequitur etiam te, custodiens terga tua, ne insidiens cal-

Et c'est pour cela que la misericorde de Dieu marche devant & derriere vous ; afin que marchant ainsi comme au milieu de luy & entre luy, vous marchiez en asseûrance le reste de vostre vie. Mettez donc vostre esperance & vostre gloire, non pas en vous, mais en cette miséricorde de Dieu qui vous précede & vous suit : miséricorde qui vous oste tout sujet de vous glorifier de vos mérites, puis qu'elle ne vous a pas trouvé juste, mais qu'elle vous a prévenu pour vous sauver, lorsque vous estiez encore pecheur. Considerez maintenant quel est le lieu où elle vous conduit, *à moins que vous ne soyez vous méme assez infidele pour l'abandonner dans le tems méme qu'elle vous conduit.* C'est à la maison de Dieu qu'elle vous conduit, & cette maison de Dieu c'est le Paradis méme, & cette longue durée de jours qui vous y est promise, c'est la vie éternelle. *Vide autem quò te perducit, si non deserueris deducentem... Ad domum Dei te ducit &c.*

" caneo tuo serpens diabolus, cum quo tibi sunt inimicitiæ, supplantet te. Latro namque aut occurrendo occidit, aut exurgendo post tergum. Ob hoc te præcedit & subsequitur misericordia Dei, ut medius tutus ambules & securus omnibus diebus vitæ tuæ &c. *Ibid.*

III. On voit que saint Augustin ne borne point là la fidelité que Dieu a pour ne pas abandonner le Juste, seulement à ne se pas separer de luy, & à ne pas quitter la demeure de son ame qu'il n'en ait esté abandonné luy-méme : mais qu'il la fait consister *à luy donner une telle protection, qu'il n'ait pas sujet d'apprehender aucun mal, à veiller à la garde & à la conservation de son ame, à conduire toûjours ses pas de-peur qu'il ne s'égare, à s'appliquer aux embûches que luy dresse le demon, à marcher devant & aprés luy, & ainsi à le faire marcher comme au milieu de soy-méme pour le couvrir & le tenir en asseûrance de toutes parts, enfin à le conduire à la maison de Dieu* : & que c'est le sens auquel il prend ces paroles de Dieu chez le Prophete. Je ne vous laisseray & ne vous abandonneray pas.

IV. L'on voit aussi que ce n'est point aux Justes prédestinez que saint Augustin limite ces promesses & ces asseûrances, & que ce n'est pas sur la prédestination qu'il les fonde. C'est sur la qualité de Juste, de fidele, de personne délivrée de la servitude du peché, de personne qui a dans le cœur l'amour de Dieu & du prochain, c'est-à-dire qui a la charité justifiante. Enfin [a] il craint que celuy, qu'il fait l'objet de cette fidelité, de ces soins & de cette application de Dieu, n'abandonne Dieu, & ne retombe par son orgüeil dans l'ombre de la mort, ce qui fait voir qu'il ne le suppose & ne le regarde pas comme un prédestiné ; & qu'ainsi c'est généralement à tous les Justes, qu'il donne des asseûrances si tendres, si consolantes & si magnifiques.

[a] Cave ne jactantia deseras comitantem & remaneas desertus in umbra mortis. Vide quo te perducit, si non deserueris deducentem. *Ibid.*

V. Concluons donc 1. que saint Augustin n'a pas crû que la grace, par laquelle Dieu accompagne & conduit un Juste,

afin que le démon ne le détourne pas de la voye du Ciel, impose à ce Juste une nécessité de luy donner son consentement. Car asseûrément une personne qui seroit dans cette pensée, ne s'aviséroit pas de craindre, que ce Juste vint à abandonner Dieu pendant le temps auquel Dieu l'accompagneroit & le conduiroit de la sorte. *Cave ne deseras comitantem &c. si non deserueris deducentem &c.* Concluons 2. qu'il a méme esté persuadé, qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données : puisque nonobstant cette bonté, cette application, ce soin qu'il nous fait voir en Dieu dans tout ce texte, pour accompagner & pour conduire tous les Justes de-peur qu'ils ne s'éloignent, & pour les mettre en asseûrance contre tous les traits & toutes les embûches du démon, il ne laisse pas de s'en perdre une infinité.

VI. Au reste, l'exactitude avec laquelle ce Saint parle de la miséricorde de Dieu prévenante dans tout ce discours, & la précaution qu'il y apporte contre tous les mérites dont la volonté croiroit se pouvoir flatter, marque trop évidemment que c'est méme un discours qu'il a fait dans le tems auquel il soûtenoit les interests de la grace contre les Pélagiens, & qu'il y veut prévenir son peuple contre leur orgüeilleuse présomption.

CHAPITRE XVII.

On propose quelques endroits où saint Augustin paroist dire que Dieu abandonne quelquefois le Iuste, & aprés y avoir satisfait on en forme un troisiéme raisonnement, pour prouver la fidelité de Dieu à ne pas abandonner le Iuste le premier.

I. MAIS pourtant il ne faut pas dissimuler, qu'il y a quelques endroits dans saint Augustin, où il paroist dire que Dieu vient quelquefois à abandonner le Juste. Il l'asseûre méme en termes exprés au chapitre 28. du livre *de la nature & de la grace*; & il avoit déja dit (ce qui revient au méme) dans le chapitre 27. que Dieu détourne quelquefois ses yeux de dessus le Juste. Mais il n'y a qu'à rapporter ce qu'il dit sur ce point dans ces deux chapitres, & la maniere dont il s'y exprime, pour » en dissiper toute la difficulté. [a] Les autres vices, dit-il, au » chapitre vingt-septiéme n'ont que le mal & le peché pour ma- » tiere, mais il faut appréhender l'orgüeil au milieu des vertus mé- » me, & elle en tire souvent son origine. C'est pourquoy quand

[a] Cætera vitia tantum in malè factis valent; sola autem superbia e-

saint Paul disoit aux Philippiens, Travaillez à vostre salut avec crainte & tremblement, parce que c'est Dieu qui produit le vouloir & le faire selon sa bonne volonté, c'estoit un avis qu'il leur donnoit de ne pas attribuer les dons de Dieu à leur puissance, de-peur que cette vanité ne les fist périr plus misérablement, & ne les fist punir un jour plus rigoureusement que s'ils n'eussent jamais fait aucun bien. Mais pourquoy donc cét Apostre leur dit-il qu'ils travaillent à leur salut avec crainte & tremblement, *& pourquoy ne dit-il pas plûtost qu'ils y travaillent avec sécurité, si c'est Dieu qui opere en nous, sinon parce que la connoissance que nous avons, que nostre volonté a quelque part au bien que nous faisons par la grace, peut faire que nous nous oubliions assez pour nous attribuer ce bien uniquement à nous seuls, & pour dire dans l'abondance où nous nous sentirions, jamais à l'avenir je ne seray ébranlé?* Il arrive alors que Dieu, à la bonne volonté duquel l'ame avoit l'obligation de cette abondance, détourne *un peu* les yeux de dessus elle : de-sorte que contre l'asseûrance dont sa présomption l'avoit flattée, elle se trouve troublée & ébranlée : & il en use de la sorte, parce que c'est une tumeur & une apostume qu'il faut guérir par l'incision & par la douleur.

" tiam in rectè factis " cavenda est. " Unde admonentur illi, " ne dona Dei " suæ potestati " tribuendo, " se extollendo " gravius pereant, quàm " si nihil operarentur boni, " quibus dicitur; *Cùm* " *timore & tremore* " *salutem vestram operamini, Deus* " *enim est qui* " *operatur velle* " *& perficere* " *pro bona voluntate.* Quare ergo cum " timore & " tremore & non potiùs cum securitate, si Deus operatur, nisi quia propter voluntatem nostram, sine qua bene non possumus operari, citò potest subrepere animo humano, ut quod bene operatur, suum tantummodo existimet, & dicat in abundantia sua, *non movebor in æternum?* Ideo qui in voluntate sua præstiterat decori ejus virtutem, avertit paululum faciem suam, ut qui hoc dixerat, fieret conturbatus, quoniam ipsis est ille tumor sanandus doloribus. *Aug. l. de nat. & grat. c. 27.*

II. Et comme les Pélagiens accusoient ce saint Docteur d'enseigner qu'il estoit expedient, que Dieu mît le Juste dans la nécessité de pecher pour ne pas pecher, il desavoüë ce point comme une calomnie dans le chapitre suivant, qu'il commence aussi-tost de la sorte : [a] Nous ne disons donc pas au Juste, il est nécessaire que vous pechiez pour ne pas pecher, mais nous luy disons, Dieu qui voit que vous vous enflez d'orgüeil, vous abandonne *un peu*, afin que ressentant vostre foiblesse par vostre propre experience, vous connoissiez que vostre vertu n'est pas vostre ouvrage, mais le sien, & que vous appreniez à ne plus vous en élever. Il en apporte saint Pierre pour exemple au chapitre 9. du livre *de la correction & de la grace*, où il luy met dans la bouche les paroles de ce Juste présomptueux, jamais je ne seray ébranlé, *non movebor in æternum*: & il l'y fait paroistre avec une suite également fâcheuse à celle qu'eut la présomption de ce Juste, c'est-à-dire, il l'y fait également paroistre troublé & ébranlé par l'experience de sa propre foiblesse, *factus est ergo conturbatus ut inveniret se?* Dieu, disoit-il, quelques lignes plus haut,

[a] Non itaque dicitur homini, necesse est peccare ne pecces, sed dicitur homini, deserit aliquantùm Deus, unde (*c'est à-dire* quia) superbis, ut scias non tuum sed ejus esse & discas superbus non esse. *Ibid. c. 28.*

l'abandonnant *un peu*, & luy faisant éprouver & ressentir ce qu'il estoit, *expertus Deo paululum deserente, quid esset ipse.* Voila qu'à la verité saint Augustin nous fait paroistre le Juste quelquefois abandonné.

III. Mais je dis 1. que Dieu n'en vient à cette rigueur envers le Juste, selon saint Augustin, qu'aprés que ce Juste s'est laissé aller à une vaine complaisance du bien qu'il voyoit en soy, & qu'il s'est laissé élever de sa vertu par une folle présomption de ses forces, *ut qui hoc dixerat &c.* Ce n'est qu'aprés qu'il s'est formé dans son esprit une tumeur & une apostume d'orgüeil, & qu'il faut la faire crever par la douleur de l'humiliation que luy causeront les fautes où il tombera, *quoniam ipsis est ille tumor sanandus doloribus*, afin qu'il apprenne à n'estre plus orgüeilleux à l'avenir. Et ainsi ce n'est pas tant Dieu qui l'abandonne, comme c'est luy qui s'abandonne luy-méme, & qui oblige Dieu à le traitter de la sorte. Et par conséquent la proposition que nous avons entrepris d'établir dans toute cette preuve subsiste toûjours, sçavoir que Dieu n'abandonne jamais le Juste le premier. Au reste, comme le Lecteur ne doute pas que l'orgüeil dont parle icy saint Augustin, & qui attire cét abandonnement au Juste, ne soit un orgüeil personnel & actuel auquel il se sera laissé élever, & non pas l'orgüeil originel ou la pente à l'orgüeil, laquelle nous avons tous contractée dans l'orgüeil de nostre premier Pere. ce luy est un préjugé de la maniere dont il doit expliquer cét orgüeil, que le méme Saint dit au chapitre 17. du 2. livre *des mérites des pechez*, estre & l'unique cause pourquoy les hommes ne sont pas quelquefois aidez de la grace, & l'unique cause de tous les vices, & l'unique cause enfin pourquoy il arrive aux Justes méme, que tantost ils connoissent, & tantost ils ignorent ce qu'ils doivent faire, & que tantost ils y sentent du plaisir, & tantost de la répugnance. Il n'y a personne qui ne voye par ce que nous en avons rapporté du livre *de la nature & de la grace*, que c'est non de cét orgüeil originel, mais de l'orgüeil actuel auquel on se sera laissé aller, qu'il faut entendre ce qu'il dit en cét autre lieu.

IV. Je dis 2. que cét abandonnement que saint Augustin nous a dit icy arriver quelquefois au Juste, n'est pas un abandonnement entier & absolu, c'est-à-dire, qu'il ne consiste pas dans une soustraction entiere du secours qui est nécessaire à ce Juste pour éviter le peché où il tombe, de-sorte qu'il n'en ait pas suffisamment pour s'en abstenir. Cela se voit 1. par les expressions de saint Augustin, qui ne l'appelle icy qu'un petit détour des

yeux de Dieu, & un petit abandonnement, *avertit paululum faciem &c. Deserit aliquantum &c. Deo paululum deserente &c.* à quoy est conforme ce que dit saint Gregoire au livre 9. de ses Morales chapitre 29. *parumper, aliquantulum.* Cela se voit 2. dans le 4. discours de ce saint Docteur sur le Pseaume 118. lors qu'il y explique ces paroles de David, *Non me derelinquas usquequaque.* Il dit d'abord que ces mots peuvent estre la priere du monde perdu par le peché, qui demande à Dieu qu'il n'en differe pas le remede. Et puis il ajoûte, que ce peut estre aussi celle d'un Juste qui se sent abandonné de Dieu pour quelque orguëil précedent. [a] On peut encore, dit-il, donner ce sens à ces paroles, & dire que celuy qui parle, est celuy qui par une confiance présomptueuse de ses forces avoit dit dans son abondance, Je ne seray jamais ébranlé, & de qui Dieu, pour luy faire connoistre que c'estoit à luy qu'il avoit l'obligation de sa vertu, avoit ensuite détourné ses yeux, aprés quoy il s'estoit trouvé troublé & ébranlé. Celuy-cy donc se sentant maintenant soy-méme, c'est-à-dire, sentant sa propre foiblesse par sa misére, & ne présumant plus de luy-méme comme auparavant, crie à Dieu, Ne m'abandonnez pas *excessivement.* Si vous m'avez abandonné jusqu'à présent depuis mon orguëil, afin qu'estant dépourvû de vôtre secours j'éprouvasse & reconnusse ma propre foiblesse, du moins de-peur que je ne périsse, ne m'abandonnez pas *excessivement*, (car c'est ainsi que saint Augustin tourne ce mot *usquequaque.*)

[a] Potest etiam hoc sic intelligi ut ejus ista sit vox, qui cū dixisset, *in abundantia mea non movebor in æternum*, velut sua virtute confidens, ut ostenderet ei Deus quod non merito ejus sed « in voluntate sua præstiterat decori ejus virtutem, « avertit ab eo faciem suam, « & factus est conturbatus. « Inveniens ergo se, nec jā « præsumens de se, clamat *ne « me derelinquas usque valde.* « si enim dereliquisti, ut « sine adjutorio « tuo infirmus appaream, noli usque valde, ne peream. *Aug. in Ps. 118. conc. 4.*

V. Voila qu'à la vérité ce Juste dit qu'en conséquence & en punition de son orgueil il s'est trouvé abandonné & dépourvû du secours de Dieu *sine adjutorio tuo* : mais ce qu'il n'étoit pas encore péri, & qu'il demande à Dieu qu'il ne permette pas que cela arrive, *ne peream*, fait bien voir que ce n'avoit pas esté une soustraction entiere de son secours ; car autrement non-seulement il se seroit trouvé foible, *infirmus appaream*, mais il fust déja effectivement péri. Par ce secours donc qu'il dit luy avoir manqué, il veut seulement dire que Dieu pour punir sa vanité n'avoit pas continué de luy donner cette grande abondance de grace & de force, qui le faisoit courir auparavant à grand pas dans le chemin de la vertu, & qui luy rendoit tout facile. En effet, c'est la maniere dont s'explique saint Augustin luy-méme au chapitre 17. que nous avons déja cité du 2. livre *des mérites des pechez*: où faisant encore parler ce méme Juste sous la personne de Jérémie, il luy fait dire à Dieu dans une pareille circonstance : [b] Je vois bien, mon Dieu, que ce que vous m'aidez maintenant «

[b] Scio ad correptionem meā pertinere quod minùs abs te adjuvor ut minùs perfectè dirigantur gressus mei. *Aug. l. 2. de peccat. meritis c. 17.*

» moins que vous ne faisiez auparavant, de-sorte que je ne me » sens plus marcher avec la méme perfection & la méme facilité, » ce n'est pas un effet de vostre colere ny pour me perdre, mais » un effet de vostre bonté & pour me corriger de mon orguëil, en » me faisant ressentir ma foiblesse. Et il ajoûte [a] que ce ne seroit qu'envers un pecheur que Dieu exerceroit cette rigueur, de l'abandonner entierement.

VI. Mais c'est une remarque qu'il ne faut pas négliger, qu'au lieu que nous lisons dans ce Pseaume, *Non me derelinquas usquequaque*, ce qu'il semble qui signifieroit, ne m'abandonnez pas entierement ou tout-à-fait, saint Augustin a lû, *Non me derelinquas usque valde*, & nous avertit que quelques exemplaires avoient *usque nimis*, ce qui, dit-il, est la méme chose que beaucoup, *pro eo quod est valde*, & que cela est conforme au grec qui lit aussi σφόδρα, ce qui a fait que j'ay mis en traduisant le passage de saint Augustin, *Ne m'abandonnez pas excessivement*, en quoy peut-estre j'ay méme mis plus qu'il n'eust souhaitté, & que pour traduire avec fidelité cét endroit de ce Saint, j'eûsse deû mettre seulement, *Ne m'abandonnez pas beaucoup.* Je n'en dis pas davantage sur cette matiere de l'abandonnement, parce que nous en parlerons dans les objections à l'occasion de la chûte de saint Pierre, & nous dirons que s'il arrive quelquefois, que les Justes se trouvent absolument privez de la grace qui leur seroit nécessaire pour accomplir un commandement, Dieu ne leur refusera pas du moins celle qui leur sera nécessaire pour la demander. Le Lecteur se doit seulement souvenir que ces deux chapitres du livre *de la nature & de la grace* qui ont parlé de l'abandonnement du Juste, suivent immediatement celuy que nous avons rapporté icy au chapitre 15. où saint Augustin dit, que Dieu aprés avoir justifié un homme, ne l'abandonne pas jusques à luy refuser ce qui luy est nécessaire pour continuer de vivre dans la pieté, qu'il n'en ait esté abandonné luy-méme le premier: & que méme c'est pour faire qu'il ne peche plus à l'avenir que Dieu le justifie. Et ainsi il conclura luy-méme que le sens de ce que nous avons rapporté de ces deux chapitres ne peut pas estre, que Dieu abandonne quelquefois le Juste absolument, avant que d'en avoir esté abandonné luy-méme le premier.

Je dis 3. que ce que saint Augustin nous a appris icy de l'orguëil nous fournit des preuves invincibles, qu'il a esté persuadé de ces deux veritez: l'une, qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données; & l'autre que Dieu est fidele à ne pas manquer au Juste le premier, je ne dis pas

[a] Verumtamen hoc ipsũ noli mecum sic agere, tanquam in furore tuo in quo iniques damnare constituisti. Ibid.

pas seulement par rapport à la grace habituelle, mais aussi par rapport à la grace actuelle. La premiere de ces véritez se tire visiblement de ce qu'il témoigne dans les endroits, que nous avons rapportez, que Dieu ne commence d'abandonner méme tant-soit peu le Juste, & qu'il n'en détourne les yeux tant-soit-peu *deserit aliquantùm*, *avertit paululum faciem*, qu'aprés que le Juste s'est laissé aller à quelque mouvement de complaisance & de vanité. Il estoit donc persuadé, qu'il avoit eû la grace qui luy estoit nécessaire pour éviter cette vanité. Car autrement le refus de cette grace auroit déja esté luy-méme un petit abandon de Dieu, & un petit détour de ses yeux de dessus ce Juste : & ainsi ce ne seroit pas aprés, mais devant sa vanité, que ce malheur luy seroit arrivé, que Dieu l'eust un peu abandonné, & eust un peu détourné ses yeux de dessus luy. Le consentement donc que ce Juste a donné à ce mouvement de vanité, est une preuve du refus de son consentement à la grace, qui luy avoit esté donnée pour y resister. 2. Nostre Saint compare ce premier abandon que Dieu fait souffrir au Juste, quel qu'il soit, au fer que le Chirurgien porte dans un abscés, pour guérir par cette douleur presente une plus grande douleur & un plus grand mal que l'abscés cause au malade, *ut dolor dolore tollatur*, dit-il au chapitre 27. du livre *de la nature & de la grace*. Il suppose donc que la tumeur & l'apostume d'orguëil estoit deja formée dans le cœur de ce Juste avant ce premier abandon. Dieu ne luy avoit donc pas refusé la grace, dont il avoit besoin pour ne pas contracter cette tumeur, autrement le fer & l'incision qui sont cét abandon auroient précédé la tumeur & l'abscés. Voila donc une grace que ce Juste a frustrée de son effet.

VIII. Mais nous avons la preuve de la seconde de ces veritez, qui est que Dieu ne manque pas au Juste le premier, dans l'explication & le tour que nous avons vû que saint Augustin donne à ces paroles de saint Paul, *operez vostre salut avec crainte & tremblement, parce que c'est Dieu qui produit le vouloir & le faire*. Jansénius a crû que cét Apôtre vouloit dire, que Dieu estant celuy qui produit dans les Justes *le vouloir & le faire*, il leur faisoit & refusoit cette grace quand il vouloit, & qu'ainsi nous avions sujet de trembler dans l'incertitude, s'il ne nous la refuseroit pas en effet : de-sorte qu'il a crû que cét Apôtre fondoit cette crainte sur l'incertitude de la volonté de Dieu à l'égard des Justes. Mais nostre Saint nous a donné tout une autre idée de ce passage : & il fait fonder à cét Apôtre la crainte qu'il nous inspire, non sur l'incertitude de la volonté de Dieu à nostre

égard, c'est-à-dire, non sur ce que, comme Dieu est l'auteur de ses graces, il peut les refuser aux Justes selon qu'il luy plaist, sans qu'ils luy en ayent donné aucun nouveau sujet depuis leur justification, mais sur ce que nôtre volonté peut s'attirer cette sévérité de Dieu par la vanité, avec laquelle elle s'attribueroit le bien qui est en elle, & obliger Dieu à luy faire sentir par son abandon, quel qu'il soit, que c'est à sa grace qu'elle a l'obligation de tout ce qu'elle a de vertu. Et bien loin de fonder cette crainte sur la disposition que Dieu se seroit reservée de continuer ou de refuser ses graces aux Justes de son pur mouvement, il croit au-contraire, que si Dieu travailloit seul en eux, ou que leur volonté qui travaille avec luy, ne fust pas susceptible de vanité pour le bien qu'elle fait, saint Paul au lieu de dire, faites vostre salut avec crainte, auroit dit faites-le avec une parfaite, sécurité. [a] « Pourquoy, disoit saint Augustin, cét Apôtre a-t-il » dit, Travaillez avec crainte & tremblement, *& pourquoy n'a-t-il* » *pas plûtost dit, travaillez avec sécurité si c'est Dieu qui opere en* » *nous*, sinon parce que la connoissance que nous avons, que nô- » tre volonté a part au bien que nous faisons par la grace, peut » faire que nous nous oubliions assez, pour nous attribuer ce bien » uniquement à nous seuls, & pour dire dans cette complaisance » de nôtre abondance, jamais à l'avenir je ne seray ébranlé ? C'est » pourquoy il arrive alors que Dieu, à la bonne volonté duquel » l'ame avoit l'obligation de cette abondance, détourne un-peu » ses yeux de dessus elle, de-sorte que contre l'asseûrance que sa » présomption luy avoit donnée, elle se trouve troublée & ébran- » lée : & il en use de la sorte, parce que c'est une tumeur & une » apostume qu'il faut guérir par l'incision & par la douleur.

[a] Quare ergo cum timore & tremore & non potiùs cum securitate, si Deus operatur, nisi quia propter voluntatem nostrã sine qua bene non possumus operari, citò potest subrepere animo ut quod bene operatur, suũ tantummodo existimet, & dicat in abundantia sua, *non movebor in æternum?* Ideo qui in voluntate sua præstiterat decori ejus virtutem, avertit paululum faciem, ut qui hoc dixerat, fieret conturbatus, quoniã ipsis est ille tumor sanandus doloribus. *Aug. l. de nat. & grat. c. 27.*

IX. Ainsi donc saint Augustin estoit persuadé, que Dieu ne s'étoit pas fait cette reserve en conséquence du peché originel, de refuser ses graces aux Justes quand il voudroit, sans qu'ils luy en eussent donné aucun nouveau sujet, & il ne croioit pas que ce fust la maniere, dont il en usoit envers eux. Car s'il avoit crû que Dieu se fust fait cette reserve, & qu'il agist avec eux selon le plein pouvoir de sa volonté sans avoir égard à ce qu'ils sont : comme ce pouvoir seroit égal en luy, soit qu'il agist seul en nous, soit que nous eussions part à ce qu'il y fait ; & soit que nous fussions incapables de vanité, soit que nous en fussions autant susceptibles que nous le sommes, il y auroit toûjours un égal sujet d'apprehender, qu'en consequence du peché originel, quoy-que déja effacé, il ne nous refusast ses graces, quand il luy plairoit. Et ainsi ce saint Docteur n'auroit pas dû se figurer, que

saint Paul eust dit, Travaillez à vostre salut avec sécurité, s'il n'y avoit que Dieu qui y travaillast, ou si nous n'estions pas susceptibles de vanité. Cette observation de saint Augustin est donc une preuve invincible qu'il croyoit que Dieu ne discontinuoit jamais le premier de produire dans les Justes *le vouloir & le faire*, & qu'il n'en venoit à aucune soustraction à leur égard, quelle qu'elle fust, qu'aprés qu'ils se l'estoient attirée par leur vanité; mais qu'avant ce temps-là il avoit toûjours la derniere fidélité, à leur fournir les graces dont ils avoient besoin pour continuer de bien vivre. Et par-conséquent il ne pouvoit pas avoir d'autre pensée de l'infidelité de tant de Justes, & à éviter l'orgüeil & à bien vivre, sinon qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données.

X. Mais ce qui est extremement à remarquer, c'est que c'est en expliquant le passage de saint Paul dont Jansénius se prévaut le plus, que saint Augustin nous apprend cette vérité; c'est comme nous avons dit dans un ouvrage contre les Pélagiens, enfin c'est une explication qu'il a donnée tres-souvent, & en laquelle il est toûjours demeuré ferme. Car c'est en ce sens qu'il prend ces paroles de saint Paul au chapitre 9. du livre *de la correction & de la grace*, au second Sermon sur les paroles de l'Apostre chapitre 2. 3. 4. & 5. au Sermon 94. *de Tempore* chapitre 2. & 3. & sur le Pseaume 65. & 103. quoy qu'il ne le fasse nulle part avec tant d'étenduë que dans l'endroit que nous avons rapporté. Il a toûjours pris aussi ces paroles de David, vous avez détourné vos yeux, *avertisti faciem tuam*, dans le méme sens que nous luy avons veû donner icy dans ce méme chapitre 27. du livre *de la nature & de la grace*, qui est que le premier détour des yeux de Dieu de dessus le Juste, en quoy qu'on le fasse consister, ne luy arrive qu'aprés qu'il s'est attiré cette sévérité par un orgüeil volontaire: ce qui, comme nous avons dit, suppose par-conséquent, que la grace qui luy estoit nécessaire pour résister à cét orgüeil, ne luy avoit pas manqué. Il l'avoit déja pris en ce sens au chapitre 24. du méme livre, il le fait encore au chapitre dernier du livre *de la continence*, dans le premier discours sur le Pseaume 29. dans le 4. sur le Pseaume 103. dans les 4. & 26. sur le Pseaume 118. sur le Pseaume 142. au second Sermon sur les paroles de l'Apostre chapitre 4. & au livre *de la grace de* Jesus-Christ chapitre 6.



CHAPITRE XVIII.

Quatriéme raisonnement tiré de l'asseûrance que saint Augustin inspire aux Iustes du costé de Dieu. Refutation des réponses que l'on fait aux passages, où il parle de la fidelité de Dieu à ne pas abandonner le Iuste le premier.

I. NOus allons voir faire à saint Augustin ce qu'il a dit dans le chapitre précédent, que saint Paul auroit fait s'il n'avoit consideré nostre salut que du costé de Dieu. Et comme il nous apprenoit, que cét Apostre au-lieu de dire aux Chrétiens, Travaillez à vostre salut avec crainte & tremblement, auroit dit alors, Travaillez-y avec sécurité, nous l'allons voir tenir en-effet luy-méme ce langage, lors qu'il n'envisage que Dieu dans l'affaire de nostre salut, & nous dire que nous devons vivre en asseûrance, sur ce qu'il n'abandonne pas celuy qu'il a justifié.

II. C'est dans son explication du Pseaume 39. [a] Maintenant, dit-il, que vous estes fidele, maintenant que vous marchez dans la voye de la justice, *il se pourroit faire que Dieu n'eût pas soin de vous ?* Que vous voyant Juste il vous négligeast, il vous abandonnast, il vous laissast ? Ne le craignez pas, il vous tient au contraire comme dans son sein, *il vous assiste, il vous fournit ce qui vous est nécessaire, & il écarte de vous tout ce qui vous peut nuire. Il a soin de vous, vivez en asseûrance.* Comme c'est luy qui vous a fait ce que vous estes, il vous protégera, ayez seulement soin de ne vous pas jetter hors de ses mains, car si vous en tombez une fois, vous vous briserez. Et dans le livre qu'il a intitulé *des Brebis*, parce qu'il y considere tous les Justes comme autant de brebis, du soin desquelles JESUS-CHRIST, ainsi qu'un charitable Pasteur est incessamment occupé : [b] Si quelqu'un, dit-il au chapitre 2. fait reflexion, combien est grand le bonheur d'estre du troupeau de Dieu, il ne peut pas qu'il ne ressente une grande joye dans les afflictions de cette vie. Car ce n'est pas un Pasteur que les loups puissent faire fuir, ou que les voleurs puissent surprendre endormi. C'est le méme qui a soin de paistre Israël, & de qui il est dit, Celuy qui garde Israël ne dormira ni ne sommeillera pas. Il veille donc sur nous, soit que nous veillions, soit que nous dormions. Si donc parmy les hommes un troupeau est en asseûrance, parce qu'il est gardé par un pasteur qui n'est qu'un homme : *combien doit estre grande nostre*

[a] Jam fidelis es, jam ambulas in via justitiæ, curam tui non habebit ?.. Te jam justum, ex fide viventem negliget, deseret, dimittet? Imò verò & hîc fovet & hîc adjuvat, & hîc necessaria subministrat, & noxia resecat. Dominus curam habet tui, securus esto, ille proteget qui te fecit. Ab artificis tui manu noli cadere; si cecideris, jam a manu artificis frangeris. *Aug. in Ps.* 39.

[b] Quanta felicitas est esse gregem

sécurité; puisque c'est Dieu qui est nostre Pasteur, & que c'est luy qui nous a faits. Il n'y a qu'une chose qu'on éxige de nous, ajoûte-t-il aussi-tost en commençant le chapitre 3. & à laquelle il est important que nous prenions garde: c'est d'écouter la voix de nostre Pasteur. Et c'est maintenant le temps où nous devons nous appliquer à l'écouter, pendant que nous ne sommes pas encore au temps, où il doit juger les bons & les méchans, & où il dira à ceux-là, Venez les bien-aimez de mon Pere; & à ceux-cy, Allez maudits dans les enfers. Comme s'il eût dit, C'est maintenant le temps de l'écouter, parce qu'alors il sera trop tard d'y songer. Bede a cité ce livre en plusieurs endroits: & l'on voit par les noms que saint Augustin prend dans le premier chapitre, & par son livre des Pasteurs qu'il y cite, que c'est un ouvrage du temps de son Episcopat.

III. Mais ce qu'il y a de considérable dans ces deux passages, c'est que l'un & l'autre ruine toutes les réponses, que l'on a crû pouvoir faire aux endroits, où saint Augustin asseûre les Justes que Dieu ne les abandonnera pas, & où il les établit dans un estat d'asseûrance & de sécurité sur ce principe. Car 1. ce n'est point par rapport à la grace habituelle qu'il dit, que Dieu ne les abandonnera pas, ni ce n'est pas contre la crainte qu'il ne les en dépoüille luy-méme, qu'il veut qu'ils se tiennent en asseûrance. C'est par rapport aux graces actuelles & aux secours dont ils auront besoin, qu'il leur inspire cette sécurité. Il les asseûre *que Dieu aura soin d'eux, qu'il veillera sur eux, qu'il les protegera, qu'il leur donnera ce qui leur sera nécessaire, qu'il écartera d'eux ce qui leur pourra nuire.* 2. Ce n'est pas à des Justes prédestinez qu'il limite ces avantages, il les étend au-contraire à tous les Justes. Car il les fonde sur des qualitez qui leur sont communes généralement à tous. C'est *sur ce qu'ils sont fideles, sur ce qu'ils marchent dans la voye de la justice, sur ce qu'ils sont Justes, sur ce qu'ils sont du troupeau de* JESUS-CHRIST. L'avis méme qu'il donne à ceux qu'il asseûre de tous ces avantages, de prendre garde à ne se pas jetter hors des mains de ce divin Protecteur, & à ne se pas rendre sourds à la voix de ce charitable Pasteur; & la crainte qu'il témoigne pour eux que cela n'arrive, & que par une chûte funeste ils ne se brisent & ne se précipitent dans les enfers, ne font que trop voir qu'il ne les suppose pas prédestinez. Enfin si ces avantages n'estoient que pour les Justes prédestinez, personne en particulier ne pourroit se donner cette asseûrance & cette sécurité qu'il leur inspire & qu'il leur exaggere si fort, *Securus esto, quanta debet esse nostra securi-*

« Dei si quis etiam cogitet fratres, in « illis etiam lacrymis & « in istis tribu- « lationibus « magnũ gaudium concipit: neque e- « nim in ejus « grege est « quem lupi possunt flagellare, aut cujus somnum possunt captare prædones. Illi enim dictum est, *Qui pascit Israël*, de quo dictum est, *Non dormiet neque dormitabit, qui custodit Israël.* Vigilat ergo super nos ille vigilantibus nobis, vigilat & dormientibus nobis. Si ergo de pastore homine securum est pecus hominis, quanta debet esse nostra securitas pascente Deo, non tantùm quia pascit nos, sed etiam quia fecit nos. Una est nostra sollicitudo quæ nobis imponitur, audire vocem pastoris. Et est nunc tempus audiendi, quia ille nondum assumpsit tempus judicandi. *Aug. l. de Ovibus c. 2. & 3.*

tas; puis qu'il n'y a aucun Juste qui puisse s'asseûrer d'estre du nombre des prédestinez, & qu'on ne peut pas fonder une asseûrance sur une condition dont on ne peut pas estre asseuré.

IV. La premiere & la troisiéme de ces raisons rendent inutile une troisiéme réponse dont on s'est servi contre les autres endroits, où saint Augustin inspire aux Justes la méme asseûrance de n'estre jamais abandonnez de Dieu, & d'en recevoir toûjours les secours dont ils auront besoin. Cette réponse estoit, que ce saint Docteur supposoit dans ces asseûrances cette condition, qu'ils demanderoient à Dieu cette protection & ces secours par leurs prieres, & par des prieres autant ferventes & autant persévérantes, qu'une chose de cette conséquence le demande : mais qu'il ne pretendoit pas les asseûrer, que Dieu ne manqueroit pas de leur donner la grace qui leur seroit nécessaire pour avoir recours à la priere. Mais comme j'ay dit, la premiere & la troisiéme des raisons que je viens d'apporter contre la réponse précédente, combattent également celle-cy. Car pour commencer par la derniere, comme personne ne pourroit s'asseûrer d'estre de ce petit nombre de Justes que Dieu ne cesseroit pas de favoriser de la grace de la priere dans les besoins; il n'y auroit aussi eû personne qui eust pû se mettre dans cét estat d'asseûrance & de sécurité où ce saint Docteur taschoit de les establir d'une maniere si absoluë. Il n'y auroit eû aucun Juste qui ne luy eust dit qu'il ne pouvoit se donner une asseûrance sur une chose, qu'il luy disoit dépendre d'une condition, de laquelle il ne croyoit pas le pouvoir asseûrer, & qui dans les sentimens que luy attribuë Jansénius, auroit manqué à une infinité d'autres semblables, à qui pourtant il avoit tenu un langage tout pareil à celuy qu'il leur tenoit.

V. On voit tout de méme, & c'estoit nostre premiere raison, que ce n'estoit pas non-plus sur la supposition de cette priere, que saint Augustin fondoit l'asseûrance qu'il donnoit à ces Justes de la protection de Dieu sur eux, du soin qu'il auroit de leur salut, de sa fidélité à leur donner ce qui leur seroit nécessaire, & à écarter ce qui leur pourroit nuire, & de la vigilance enfin avec laquelle il s'appliqueroit à leurs besoins: on voit, comme nous avons dit, que c'est uniquement sur leur qualité de fideles, de Justes, de personnes qui marchent dans la voye de la justice, de personnes qui sont entrées dans le troupeau de Jesus-Christ. Et bien-loin qu'il fasse dépendre l'asseûrance qu'il leur donne de ces avantages, du soin qu'ils auront de les demander à Dieu par la priere ; qu'au-contraire l'asseûrance de ces

avantages suppose & renferme elle-méme une asseûrance de recevoir cette grace de la priere lors qu'il en sera besoin. Car cette grace estant comme la porte des autres, estant le plus essentiel & le plus universel de nos besoins, & estant par-consequent le point le plus considerable & le plus nécessaire de la protection, des soins & de la vigilance paternelle & pastorale de Dieu sur nous : asseûrer quelqu'un, qu'en considération de sa qualité de Juste, la protection de Dieu ne luy manquera jamais, & que Dieu ne cessera pas d'avoir soin de luy, de veiller sur ses besoins, de luy donner ce qui luy sera nécessaire, d'écarter ce qui luy pourra nuire ; c'est visiblement l'asseûrer en méme-temps que Dieu ne manquera pas le premier de luy donner la grace dont il aura besoin pour avoir recours à sa bonté. Et l'on ne pourroit pas se figurer en Dieu un refus plus universel & plus déplorable de sa protection & de ses soins à un Juste, que seroit le refus qu'il luy feroit de la grace dont il auroit besoin pour les luy demander. Enfin la vigilance infatigable que ce Saint aprés David attribuë à Dieu à l'égard des Justes dans le second de ces passages, laquelle ne luy permet pas de dormir ny de sommeiller, & qui le rend incessamment attentif sur leurs besoins, soit qu'ils veillent, *soit méme qu'ils dorment*, fait bien voir que la vigilance & l'application dont il leur répond de la part de Dieu, ne dépendent pas de la priére qu'ils luy en feront, mais qu'elles renferment elles-mémes une disposition en Dieu à prevenir tous leurs besoins, lors méme qu'ils n'y songent pas : en un mot à les prévenir méme de la grace de la priere, lors que leur besoin le demandera.

VI. La raison méme qu'il apporte ailleurs, pourquoy Dieu veille de la sorte sans dormir ny sans sommeiller sur ceux qu'il garde, confirme invinciblement ce que je viens de dire. [a] « Vous ne pouvez pas, dit il, vous garder vous-méme : si Dieu vous abandonne, non-seulement vous sommeillerez, mais vous dormirez méme du sommeil de la mort. Mais consolez-vous, il est écrit que celuy qui garde Israël ne dort ny ne sommeille jamais sur le méme Israël. » Ainsi donc quand Dieu veille sur quelqu'un sans dormir ny sommeiller, c'est parce qu'il sçait qu'il ne se peut pas garder luy-méme, & c'est pour le garder qu'il le fait. C'est donc aussi pour luy donner la grace de la priere quand il en aura besoin ; tant parce qu'il a une aussi grande impuissance de luy-méme à prier qu'à se garder ; que parce que ce ne seroit pas le garder que de ne luy pas donner cette grace lors qu'il en auroit besoin pour la conservation de son ame. Or saint Augustin nous a appris dans le second de ces passages, [b] que c'est au sujet de chaque brebis de

[a] « Custodire te non sufficis ; si desertus fueris, dormitabis & dormies. » Non autem dormitat neque dormit qui custodit Israël. *Aug ser. 107. de diversis.*

[b] Quanta feli-

Jesus-Christ, que David nous represente Dieu attentif comme un Pasteur, à qui le dessein de la garder ne permet pas de dormir ny de sommeiller, & il nous a dit que c'est ce qui la doit mettre dans un état de sécurité. Il a donc esté persuadé que Dieu ne manqueroit pas de luy donner la grace de la priere, quand l'interest de son salut le demanderoit.

VII. Mais, dira quelqu'un, cette brebis au soin de laquelle saint Augustin nous represente Dieu si infatigablement appliqué, est peut-estre un predestiné. Mais 1. il est constant que cette brebis, dont ce saint Docteur parle de la sorte dans le second passage, n'est autre que celuy, que dans le premier il avoit témoigné estre dans la main & dans le sein de Dieu, qui ne l'abandonne pas, qui en a soin, qui le protége, qui luy donne ce qui luy est nécessaire, & qui écarte de luy ce qui luy peut nuire. Or nous avons vû dans le premier passage, que c'est à tout Juste qu'il attache cét avantage & cette bonté de Dieu, *Iam fidelis es* &c. *Te jam justum* &c. 2. Dans le méme passage, où saint Augustin parle si avantageusement de cette brebis, il la confond avec Israël; & pour prouver le soin que Dieu prend d'elle, il ne se sert que de cét endroit des Pseaumes, où il est dit de Dieu, *celuy qui garde Israël ne dort ny ne sommeille.* Il n'est donc question que de sçavoir ce que c'est à saint Augustin que d'estre *Israël* ou d'*Israël.* Or il nous apprend luy-méme que c'est la méme chose, que n'estre plus pecheur, ou comme il parle n'estre plus d'Esaü. [a] Tous ceux, dit-il dans un de ses sermons, qui se convertissent & qui par leur conversion se séparent d'Esaü, appartiennent à Jacob, ce que l'on sçait signifier la méme chose, qu'appartenir à Israël. 3. Mais nous n'avons qu'à le consulter luy-méme sur le Pseaume 120. Car en méme-temps qu'il dit avec le Prophete que Dieu veille sur Israël sans dormir ny sommeiller, il nous apprend qui est cét Israël. [b] Voulez-vous, dit-il, avoir quelqu'un qui garde vôtre ame sans jamais dormir ny sommeiller? Ecoutez David, Celuy qui garde Israël ne dormira ny ne sommeillera pas. Ensuite dequoy venant à l'explication de ce mot d'Israël, il dit [c] qu'estre Israël, c'est croire en Jesus-Christ, sçavoir, d'une foy animée de la charité. Et puis reprenant aussi-tost le discours il continuë de la sorte, [d] Quand donc vous serez devenu Israël, alors celuy qui garde Israël ne dormira ny ne sommeillera pas sur vous. Où l'on voit plus clair que le jour, que ce n'est pas un juste prédestiné, mais généralement tout juste qu'il entend par cét Israël. 1. parce que c'est estre Israël que d'avoir la foy justifiante. 2. parce que c'est une qualité qu'il

citas est esse gregem Dei.. Illi enim dictum est *Qui pascit Israël*, de quo dictũ est, *Non dormiet, neque dormitabit qui custodit Israël*.. Quanta (ergo) debet esse nostra securitas pascente Deo. *Aug. hic.*

[a] Omnes enim qui convertuntur ab Esaü, ad Jacob pertinent. *Aug. ser.* 44. *de diversis.* c. 28.

[b] Vis habere custodem non dormitantem neque dormientem? *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israël.* Aug. in Psal. 120.

[c] Cum ergo credis.. efficeris Israël. *Ibid.*

[d] Factus autẽ Israël cũ fueris, *non dormitabit neque dormiet qui custodit Israël.* Ibi.

qu'il suppose qu'on peut acquerir, & qu'il est en nostre pouvoir d'acquerir. Or il est bien en nostre pouvoir par la grace de devenir Juste, mais jamais l'on ne devint prédestiné, & jamais il ne fut en nôtre pouvoir d'acquerir cette qualité. Celuy qui est assez heureux pour l'avoir, l'apporte avec soy au monde, & elle précéde sa naissance d'une éternité toute entiere.

Reprenons donc maintenant tout ce que nous avons dit dans ce chapitre, & formons en ces trois principes, qui tendront tous-trois à une méme conclusion. 1. Celuy qui dit à quelqu'un, qu'il doit se tenir du côté de Dieu dans une entiére sécurité au regard de son salut, est persuadé que Dieu ne luy refusera pas les graces, qui luy seront nécessaires, ou pour s'acquiter immédiatement de son devoir, ou du moins pour luy demander la grace de le pouvoir faire. 2. Celuy qui asseûre quelqu'un, que Dieu le gardera, mais avec un soin si infatigable, qu'il ne s'endormira ny ne sommeillera jamais dans ce qui regarde son salut, est encore absolument persuadé de la méme verité. 3. Celuy qui asseûre quelqu'un, que Dieu autant qu'il sera en luy, le tiendra toûjours dans sa main, le portera dans son sein, en aura soin, le protegera, luy donnera tout ce qui luy est nécessaire, écartera de luy tout ce qui luy peut nuire, est encore enfin tres-persuadé de la méme vérité. Or ce sont les asseûrances que nous avons veû, que saint Augustin donne non-seulement au Juste prédestiné, mais généralement à tous les Justes. Il a donc esté absolument persuadé, que Dieu ne leur refusoit jamais le premier, & sans en avoir esté offensé, les graces qui leur sont nécessaires, soit pour s'acquitter immediatement de leur devoir, soit du moins pour luy demander la grace de le faire. Cependant il sçavoit qu'il y en avoit une infinité qui ne faisoient ny l'un ny l'autre. Il estoit donc persuadé qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données.

VI. PREUVE.

Tirée des suites de la doctrine de Iansénius.

JE n'entends point par ces suites toutes les conséquences fâcheuses, que l'on peut tirer de sa doctrine : car en ce sens l'on en pourroit autant rapporter, que nous apporterons de preuves pour la combattre dans tout cét ouvrage, n'y en ayant aucune, qui ne nous donne lieu d'en tirer quelque consequence, qui luy

soit desavantageuse. Mais j'entends icy par ces suites les idées & les notes fâcheuses, que les saints Peres y ont attachées, lors que l'occasion s'en est présentée. Nous allons voir saint Grégoire & saint Prosper nous en faire une peinture, qui asseûrément paroistra bien contraire à ces hautes idées, que l'on a tâché de nous en donner, & qui fera voir que jamais opinion ne fut moins propre à faire *un miroir de pieté* pour les fideles. J'aurois pû joindre saint Augustin à ces deux Peres: car si, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de cét ouvrage, le secours, dont le Juste a besoin pour se pouvoir préserver de la rechûte dans le peché, luy a paru n'estre plus un secours qui fust purement de misericorde, mais un secours qui luy est deû par une espece de justice; il n'auroit pû regarder l'opinion de Jansénius, qui par ses principes est obligé de supposer, qu'il n'y en a pas un de toute cette infinité de Justes qui sont retombez, qui ayent eû la grace dont ils avoient besoin pour pouvoir éviter ce malheur: il n'auroit pû, dis-je, regarder son opinon, que comme une opinion qui charge Dieu d'autant d'injustices, que nous voyons de rechûtes des Justes dans le peché. Mais nous nous sommes assez étendus sur cette matiére, & il suffit d'en avoir rafraîchy par ce peu de mots la memoire du Lecteur. Au reste saint Gregoire a esté si remply des sentimens & de la doctrine de saint Augustin, comme sçavent ceux qui ont lû l'un & l'autre: & saint Prosper en a esté le disciple si fidele & le défenseur si zelé, que l'on peut encore dire, que ce sera luy qui nous parlera par leur bouche dans les deux raisonnemens qui composeront cette preuve. Et on en pourra d'autant moins douter à l'égard de saint Prosper, que ce ne sera qu'à l'occasion de la doctrine de nôtre Saint, & pour la justifier aussi-bien que la sienne contre les calomnies des Demipélagiens, qu'il nous parlera dans le second de ces raisonnemens.

CHAPITRE XIX.

Premier raisonnement tiré de ce que la doctrine que Iansénius a embrassée, avoit paru à saint Gregoire faire Dieu d'intelligence avec le démon, dans les combats qu'il livre aux Iustes pour les perdre, & dans la haine qu'il leur porte.

I. C'Est dans le chapitre 25. du neuviéme livre de ses Morales qu'il nous en donne cette idee. Il nous y apprend à regarder le refus du secours dont les Justes ont besoin, comme

une chose que l'on ne peut attribuer à Dieu sans le faire luy-méme d'intelligence avec les demons dans les desseins également impies & cruels qu'ils ont de les perdre. Il le fait à l'occasion de ces paroles que Job dit à Dieu : [a] Trouveriez-vous bon de m'opprimer, moy qui suis l'ouvrage de vos mains, & de favoriser le dessein que les impies ont conceu de me perdre ? Il déclare d'abord que Job ne parle pas de la sorte, comme s'il eust douté si cela ne pouvoit pas bien arriver en effet, [b] mais au-contraire, pour le nier plus fortement sous cét air d'interrogation & de doute apparent. Et puis venant à declarer quels sont ces impies, il ajoûte que ce sont les demons. [c] Job, dit-il, a raison de dire, Trouveriez-vous bon de favoriser les desseins des impies. Car qu'entend-il icy par ces impies, sinon les démons, qui ne pouvant plus retourner à la vie dont ils joüissoient avant leur chûte, tâchent pour se consoler, de se faire des compagnons de leurs supplices. Leur dessein donc estoit, que la main de Dieu frappast Job, afin que ce Saint qui estoit toûjours demeuré Juste, tandis que Dieu l'avoit epargné, tombast dans le peché, lors qu'il sentiroit sa main divine appesantie sur luy. C'est ainsi qu'ils en ont toûjours usé, & qu'ils en usent sans cesse contre les bons. Le but qu'ils se proposent est de faire en sorte, que ceux qu'ils voyent servir Dieu dans l'innocence pendant la prosperité, se portent à l'offenser lors qu'ils sentiront la pesanteur de sa main par les afflictions qu'il leur envoira. Mais Dieu rompt leur dessein & leurs mesures, parce que ce Pere plein de tendresse ménage ses rigueurs & ses fleaux avec les forces des Justes, de peur que le mal ne fust au dessus de leur vertu, & que leur foiblesse ne succombast sous l'adresse & la force de leurs ennemis. C'est pourquoy saint Paul a bien dit ; Dieu est fidele, il ne souffrira pas que vous soyez tentez au dessus de vos forces ; & il fera non-seulement que vous puissiez soûtenir la tentation qui vous arrivera, mais méme que vous en tiriez avantage. Car si Dieu plein de miséricorde ne proportionnoit les tentations aux forces, il n'y auroit personne que le démon ne terrassast : *ou plûtost si Dieu ne les mesuroit pas avec les forces du Iuste, ce seroit luy-méme qui l'abbatroit, en permettant au demon de le tenter dans cette inégalité.*

[a] Nũquid bonum tibi videtur si calumnieris me, & opprimas me opus manuum tuarum & cõsilium impiorum adjuves ? *Job* 10.

[b] Hoc nimirũ sic per interrogationem dicitur ut negetur.

« *Greg. l. 9. Moral. c. 25.*

« [c] Bene autẽ additur, *Et consilium impiorum adjuves ?* Quos namque hoc loco impios nisi malignos spiritus vocat ; qui cùm redire ad vitam nequeant, crudeliter ad mortem socios quærũt ? Quorum nimirum consilium fuit, ut bonum Job divina correptio tãgeret ; ut qui in tranquillitate justus exstiterat, saltem per flagella peccaret. Hoc indesinenter contra bonos consilium maligni spiritus ineunt, ut hi quos servire Deo innocuè in tranquillitate conspiciunt, vexati adversitatibus ad voraginem culpæ rapiantur. Sed eorum consilii acumen destruitur, quia pius conditor cum viribus flagella moderatur, ne virtutem pœna transeat, & per astutiam fortium humana infirmitas excedat. Unde & bene per Paulum dicitur : *Fidelis autem Deus qui non patietur vos tentare supra quàm potestis, sed faciet cum tentatione etiam proventum ut possitis sustinere.* Nisi enim misericors Deus cum viribus tentamenta moderaretur, nullus profectò est qui malignorum spirituum insidias non corruens portet. Quia si mensuram Judex tentationibus non præbet, eo ipso protinus stantem dejicit, quo ultra vires onera imponit. *Ibid.*

II. Ce passage n'a pas besoin de reflexions, tant tout y est clair. Voila que saint Gregoire dit 1. Qu'il faut bien se garder de croire, que Dieu soit d'intelligence avec les demons pour la perte des bons, & qu'il favorise les desseins qu'ils ont, de les faire tomber dans l'estat miserable où leur desobeïssance les a précipitez eux-mémes; Qu'à la verité Job a parlé comme s'il eust paru en douter, [a] mais que ce n'estoit que pour le nier plus fortement. 2. [b] Que Dieu paroistroit d'intelligence avec eux dans un dessein si impie, s'il ne proportionnoit avec les forces des Justes, les attaques qu'il permet aux demons de leur livrer, parce qu'alors les Justes ne pourroient pas leur resister. 3. [c] Que pour éviter ce reproche impie, Dieu est fidele à faire ce que dit saint Paul, qui est de regler les tentations de ceux-là avec les forces de ceux-cy. 4. [d] Qu'il croit qu'il est d'autant plus de son interest d'en user de la sorte, que les demons ne leur livrant ces tentations que par son ordre, ce seroit luy qu'on chargeroit de leurs chûtes, si c'estoient des tentations qui pour estre au dessus de leurs forces, ne pûssent pas ne les pas accabler.

III. Il est donc visible que saint Gregoire auroit regardé l'opinion de Jansénius, comme une opinion qui fait Dieu d'intelligence avec les demons dans la chûte de tous les Justes qui se perdent, comme une opinion qui luy fait favoriser l'envie & la cruauté de ceux-là dans la perte de ceux-cy, comme une opinion enfin qui fait Dieu auteur de leur chûte & de leur perte: puisque dans cette opinion la grace manquant à ces Justes pour vaincre les tentations qui les terrassent, elles sont toutes au-dessus de leurs forces. Ainsi donc ce Saint estoit persuadé que la grace ne manquoit pas aux Justes qui tombent, & il l'estoit parconséquent, qu'il y en a une infinité de frustrées de l'effet pour lequel elles sont données.

IV. Car l'on ne peut pas recourir dans ce passage de saint Gregoire à la distinction des Justes prédestinez & des Justes non-prédestinez. Il est trop visible que ce Saint parle également des uns & des autres. Ils sont tous également l'objet de l'envie, de la haine & de la cruauté des demons. Il n'y auroit pas moins d'impieté de faire Dieu d'intelligence avec les demons dans le dessein qu'ils ont de perdre les derniers, que dans les efforts qu'ils font pour perdre les premiers. Et Dieu n'auroit pas moins d'horreur qu'on luy attribuast la perte de ceux-là, que de se voir attribuer la perte de ceux-cy s'ils pouvoient périr.

[a] Hoc sic per interrogationem dicitur ut negetur.

[b] Bene autem additur, *Et consilium impiorum adjuves.* Quos namque hoc loco impios nisi malignos Spiritus vocat, qui .. hoc indesinenter contra bonos consilium ineunt ut &c.

[c] Sed eorum consilii acumē destruitur, quia pius conditur cum viribus flagella moderatur... Unde & bene per Paulum dicitur &c.

[d] Quia si mensuram Judex tentationibus non præbet, eo ipso protinus stantem dejicit quo ultra vires onera imponit.

CHAPITRE XX.

Second raiſonnement tiré des excés que ſaint Proſper a crû eſtre renfermez dans la doctrine que Ianſenius a depuis embraſſée.

I. JE ne prétends pas rejetter ſur la perſonne de Janſénius les excés, que ſaint Proſper nous va répreſenter dans la doctrine, que cét Auteur a depuis embraſſée. C'eſt à-dire que je ne prétends pas le taxer luy-méme d'extravagance & d'impiété, ni luy attribuer d'avoir voulu imputer à Dieu la chûte des Juſtes, ou d'avoir voulu accuſer Dieu d'ingratitude, d'injuſtice & de cruauté, qui ſont pourtant tous les excés que ce Saint a crû eſtre renfermez dans cette doctrine. Je ſçay bien que Janſénius n'a eu aucune de ces veûës dans l'établiſſement de la ſienne. Mais les Auteurs ne voyent pas toûjours ce qui ſuit de leurs opinions. Et il n'eſt pas juſte de porter l'obligation qu'il y a d'épargner leurs perſonnes, quand ils ſont morts dans le ſein de l'Egliſe, & dans la ſoûmiſſion à ſes cenſures, juſqu'à l'obligation d'épargner leur doctrine. Tout eſprit qui a de l'amour pour la vérité, s'il n'eſt pas aſſez heureux pour ſe préſerver de toute erreur, doit du moins ſouhaitter, que ceux qui viendront aprés luy ne le ſuivent pas dans ſes égaremens involontaires : & que pour les en garantir, il ſe trouve des perſonnes, qui faſſent voir les ſuites de ſon opinion avec toute l'horreur qu'elles renferment. Si donc ce chapitre paroiſt conceû en des termes un peu forts, ce n'eſt pas la perſonne de cét Auteur, mais ſa doctrine que j'attaque. Encore n'eſt-ce pas moy qui les avance. Je ne fais que me rendre l'interprete de ſaint Proſper, & rapporter ce qu'il a dit luy-méme de cette opinion, quand il a voulu juſtifier la doctrine de ſaint Auguſtin contre les accuſations dont les Demipélagiens la chargeoient.

II. Ce ſaint Diſciple donc rapportant & réfutant les objections différentes que ceux-cy faiſoient contre elle, conçoit la douziéme en ces termes, au premier livre de ſes Réponſes : [a] il s'enſuit, diſoient les Demipélagiens, de la doctrine d'Auguſtin ſur la prédeſtination, que Dieu refuſe à quelques Juſtes l'obeïſſance, ou comme ſaint Proſper tournera luy-méme ce mot, les forces qui leur ſont néceſſaires pour continuer de luy obeïr ; de-ſorte qu'ils ſe trouvent dans l'impuiſſance de le faire.

[a] Quòd quibuſdam vocatis & piè juſtèque viventibus obedientia ſubtrahatur, ut obedire deſiſtant. *ap. Proſp. l. 1. reſponſ. c. 12.*

III. On voit d'abord que ce qu'ils diſoient ſuivre de la do-

ctrine de saint Augustin, en quoy saint Prosper leur dira pourtant tout-à-l'heure qu'ils se trompoient, c'est ce qui suit effectivement de celle de Jansénius, & que cét Auteur prétend que Dieu a refusé à tous les Justes, que l'on a veû tomber, les forces & les graces, sans lesquelles il n'estoit pas en leur pouvoir d'éviter la chûte qu'ils ont faite. Et il seroit inutile pour y faire voir quelque difference de chicaner sur ces mots de l'objection des Demipélagiens, *ut obedire desistant*, & de dire qu'ils n'accusoient pas simplement saint Augustin d'enseigner, que Dieu refusoit à quelques Justes les graces & les forces qui leur sont nécessaires pour pouvoir continuer d'obeïr, mais d'enseigner que Dieu les leur refusoit, *afin* qu'ils cessassent d'obeïr; comme si Dieu les leur refusant se fust proposé cette intention qu'ils discontinuassent d'obeïr: au lieu que Jansénius prétend bien à la vérité que Dieu leur refuse ces secours & ces forces, mais sans prétendre que Dieu le fasse exprés, afin qu'ils cessent d'obeïr, & que ce soit l'intention qu'il se propose.

IV. Il seroit, dis-je, inutile de répondre de la sorte. Car outre que la particule *ut* ne signifie pas toûjours *afin*, mais souvent aussi *de telle sorte*, comme je l'ay tourné en traduisant l'objection des Demipélagiens: outre encore que saint Augustin a luy-méme tourné de la méme maniere au chapitre 22. du livre *du bien de la perséverance* une objection des Demipélagiens toute semblable à celle-cy, y ayant rendu ces mots, *ut obedire cessetis*, desquels ils s'estoient servis, par ceux-cy *& obedire cessabitis*. Outre tout cela, dis-je, ce n'est nullement sur ces paroles *ut obedire desistant*, de l'objection des Demipélagiens, que roule la réponse que saint Prosper fait à la méme objection des Demipélagiens. Il n'en touche pas méme un mot dans toute sa réponse. Il ne s'applique qu'au reste de leur proposition; c'est-à-dire, qu'il n'y parle simplement que de cette soustraction & de ce refus du secours & des forces nécessaires aux Justes pour continuer d'obeïr. Et sans songer à ces mots, *ut obedire desistant* non-plus que s'ils n'y eussent pas esté, il ne s'occupe, comme on le verra dans ce chapitre n. 11. qu'à satisfaire les Demipélagiens sur ce qu'ils objectoient à saint Augustin, qu'il s'ensuivroit de sa doctrine, que Dieu refusoit à quelques Justes la grace & les forces qui leur sont necessaires pour continuer d'obeïr. Et ainsi encore unefois l'on voit que ce qu'ils luy objectoient dans cét endroit n'étoit autre chose, que ce que Jansénius reconnoist qui s'ensuit de ses propres principes.

V. Ainsi donc pour sçavoir quels ont esté les sentimens de

saint Prosper & de saint Augustin sur ce point, & quel jugement nous devons former de ceux de Jansénius, il n'y a qu'à voir la maniere dont s'y est pris saint Prosper, pour satisfaire à cette objection des Demipélagiens. Car si elle contenoit effectivement la véritable doctrine de saint Prosper & de saint Augustin, le méme saint Prosper aura deû la défendre en disant, qu'il estoit vray que ce Saint avoit crû, que Dieu refuse à tous les Justes qui tombent & qui cessent d'obeïr, le secours & les forces qui leur sont nécessaires pour pouvoir éviter ce malheur. Mais que ce n'étoit pas une chose dont il luy falust faire un crime; que c'estoit au-contraire une doctrine tres-véritable; & qu'encore que Dieu avant le peché originel ne pust pas refuser au Juste la grace dont il avoit besoin pour continuër d'obeïr, il ne se sentoit plus obligé de garder ces mesures avec le Juste depuis ce peché, quoy qu'il luy ait esté remis par le baptéme. Voila comme saint Prosper auroit deû répondre à l'objection des Demipélagiens, si elle luy eust paru contenir la véritable doctrine de saint Augustin; comme c'est en effet la maniere dont Jansenius tâche d'y satisfaire, quand on la luy objecte comme une suite de sa doctrine.

VI. Cependant tant s'en faut que saint Prosper fasse rien de semblable; qu'au contraire aprés s'estre proposé leur objection, [a] sçavoir qu'il s'ensuivoit de la doctrine de saint Augustin que Dieu refusoit à quelques Justes le secours & les graces, qui leur estoient nécessaires pour continuër d'obeïr, de-sorte qu'ils se trouvoient dans l'impuissance d'éviter la desobeïssance qu'ils commettoient, il commence aussi-tost sa réponse par se récrier contre la proposition contenuë dans cette objection, comme contre une proposition qui n'alloit à rien moins, qu'à faire Dieu auteur de la chûte des Justes, & qu'à l'accuser d'ingratitude, d'injustice & de cruauté, & qui enfin renfermoit le comble de l'extravagance & de l'impieté. Voicy ses paroles: [b] Dire que Dieu fasse déchoir de la pieté quelques-uns de ceux qui vivent dans l'obeïssance à ses loix, & qu'il les fasse tomber lors qu'ils courent dans la voye de ses commandemens, c'est dire, qu'il rend le mal pour le bien à ceux qui le servent; & c'est le taxer d'injustice, quand il vient ensuite à punir ces chûtes, puisque c'est luy faire punir une chose, à laquelle on pourroit dire qu'il les auroit poussez luy-méme en quelque maniére: se peut-on figurer une impieté & une extravagance pareille?

VII. Voila comme il répond à l'objection que les Demipélagiens luy avoient faite. Mais il est visible qu'y répondre de la maniére, c'estoit reconnoistre que la proposition qu'ils luy ob-

[a] « Quod quibusdam vocatis & piè justeque viventibus obedientia subtrahatur, ut obedire desistant. *Ap. Prosp. hic.*

[b] Si Deus hominem sibi obedientem a pietate deturbat, & bene currentem cadere facit: ergo pro bonis mala retribuit, & injustè punit, quod ut fiat impellit. Quid tam perversum quid tam insanum dici aut cogitari potest? *Prosp. ibid.*

jectoient comme sa doctrine & comme celle de saint Augustin, contenoit effectivement toutes ces autres propositions & toutes ces suites. Il est visible qu'il n'usoit de cette maniere de répondre, que parce qu'il ne croyoit pas pouvoir mieux détruire le soupçon, qu'avoient les Demipélagiens que saint Augustin & luy tinssent ce qu'ils luy objectoient, que de faire voir ces suites horribles qui y étoient renfermées ; & desquelles il pensoit avoir lieu d'espérer que les Demipélagiens ne les croiroient pas capables ny luy ny ce saint Docteur. Il est, dis-je, visible que ce n'étoit que dans cette veüë & dans cette pensée qu'il se servoit de cette maniére de répondre. Autrement ç'auroit esté s'exposer à les entendre luy répliquer, qu'il se mettoit fort en peine de se justifier sur une chose, de laquelle on ne songeoit nullement à l'accuser ny luy ny saint Augustin.

VIII. Il n'est pas difficile au reste de deviner, pourquoy saint Prosper croyoit que des suites si horribles estoient renfermées dans la proposition qu'on luy objectoit & à saint Augustin. C'étoit sur le méme principe qui fit dire prés de deux siecles aprés à saint Gregoire, comme nous avons vû dans le chapitre précédent, [a] que si Dieu ne proportionnoit pas aux forces des Justes les tentations qu'il permet aux démons de leur livrer, ce ne seroient pas tant eux qui tomberoient, comme ce seroit luy-méme qui les feroit tomber : parce que, disoit-il, c'est faire tomber quelqu'un, que de l'obliger à porter un fardeau qui est au-dessus de ses forces, & dont il n'est pas capable de soûtenir le poids.

[a] Quia si mensuram Judex tentationibus non præbet, eo ipso protinus stantē dejicit, quo ultra vires onera imponit. *Greg. l. 9. Mor. c. 25.*

IX. Voila ce qui avoit fait dire à saint Prosper, qu'on ne pouvoit avancer, que Dieu refusast à des Justes le secours & les forces sans lesquelles ils ne peuvent pas continuër d'obeïr, qu'on ne dist en méme temps, *que Dieu luy-méme les faisoit déchoir de la pieté, & qu'il les faisoit tomber lors qu'ils couroient dans la voye de ses commandemens.* Et de cette proposition on voit que toutes les autres suivent aussi-tost. Car l'on ne pourroit attribuer à Dieu la chûte des Justes, *sans luy imputer de leur rendre le mal pour le bien, & sans luy attribuer de l'injustice dans la punition qu'il feroit de leur chûte dans la suite.* C'est-à-dire en un mot, *que ce seroit le comble de l'extravagance & de l'impieté.* Voila ce que ce Saint croyoit estre le plus capable de le disculper, & saint Augustin de la doctrine dont on les accusoit : & il ne representoit l'horreur des suites qu'elle renfermoit, que parce qu'il les regardoit comme autant de voix qui plaidoient hautement pour sa justification & pour celle de son saint Docteur. Mais il faut donc que Jansé-

nius

nius reconnoisse qu'il a attiré tous ces reproches sur sa propre doctrine ; puisque comme nous avons dit elle est la méme, que ce que nous avons vû que les Demipélagiens objectoient à saint Prosper & à saint Augustin.

X. Mais quoy-que saint Prosper eust sujet de croire, que ses adversaires devroient estre contents de cette sorte de justification touchant la doctrine qu'ils luy avoient imputée & à saint Augustin : de-peur neanmoins qu'ils ne vinssent à croire ou à dire que c'estoit un homme qui biaisoit & qui ne répondoit pas nettement : il ajoûte ensuite un desaveu en termes formels & précis. Et parce que c'estoit la doctrine de saint Augustin sur la prédestination, mais qu'ils entendoient mal, qui leur avoit donné lieu à la charger de cette proposition, comme d'une chose qui leur en paroissoit une suite inévitable, il leur dit nettement, & méme comme une conclusion de l'exaggeration qu'il venoit de faire de ces suites: * Dieu donc n'a refusé à aucun Juste les forces, qui luy étoient nécessaires pour continuër d'obeïr, parce qu'il ne l'a pas prédestiné. Mais au-contraire, ce qu'il ne l'a pas prédestiné, c'est parce qu'il a prévû de toute éternité, qu'il seroit assez infidele & assez ingrat pour discontinuër d'obéir.

" * Vires itaque obedientiæ non ideo cuiquã subtraxit, quia eum nõ prædestinavit : sed quia recessurum ab ipsa obedientia esse prævidit, ideo eum non prædestinavit. *Prosp. l. 2. resp. c. 12.*

XI. Où l'on voit 1. qu'il tourne comme je l'avois marqué ces termes de l'objection des Demipélagiens *obedientiam substrahere*, par ceux-cy, *obedientiæ vires subtrahere*. 2. Qu'il nie formellement ce qu'ils luy avoient imputé d'enseigner, sçavoir que Dieu refusast à quelques Justes les forces qui leur sont nécessaires pour continuër d'obeïr : ce qui nous donne lieu de conclure, qu'il a crû qu'il y avoit une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données, puis qu'il voyoit une infinité de Justes qui ne laissoient pas de discontinuër d'obeïr. 3. Que quand il desavouë la proposition que les Demipélagiens luy avoient objectée, il ne parle aucunement de ces mots qui estoient à la fin de leur objection *ut obedire desistant* ; parce que comme j'ay dit ce n'estoit pas sur ces mots, mais sur le refus de ces forces, que rouloit leur objection.

XII. Mais 4. ce qui est plus important on y voit toûjours la liaison, qu'il y a entre la proposition que l'on attribuoit à saint Prosper & entre ses suites. Car comme nous avions vû qu'il les avoit tirées de cette proposition comme leur conclusion legitime, pour se justifier par l'exaggération de l'horreur qu'elles renfermoient : aussi nous venons de voir que du desaveû de ces mémes suites, il a conclu le desaveu de cette méme proposition. Dieu *donc*, dit-il, *non itaque* n'a refusé à aucun Juste les forces qui luy

estoient nécessaires pour pouvoir continuër d'obeïr. Comme s'il eust voulu dire qu'il n'estoit pas possible d'éviter ces suites, sans faire ce dernier aveû. Et il me semble qu'aprés un témoignage de cette conséquence il n'y a plus à hésiter sur le sentiment de Jansénius sur la grace. Et puisque selon ce grand disciple de saint Augustin & selon saint Gregoire on ne peut soûtenir ce que nous voyons que Jansénius a enseigné, sans faire à Dieu un outrage aussi grand, qu'est celuy de le faire auteur de la chûte des Justes, sans le rendre ingrat, injuste & cruel dans leur punition, enfin sans aller jusqu'au comble de l'impieté aussi bien que de l'extravagance, il ne doit rester à ceux qui l'ont soûtenu, que le déplaisir & le regret d'avoir esté engagez, quoy-que sans le sçavoir, dans des sentimens si injurieux à Dieu, & de s'estre fait un *miroir de pieté* de ce qui en combattoit les principes les plus essentiels.



SEPTIE'ME PREUVE.

Tirée de la conduite de Dieu sur les Justes dans les tentations qui leur arrivent.

APrés ce que saint Augustin, saint Prosper & saint Gregoire viennent de nous apprendre des suites de la doctrine que Jansénius a embrassée, il n'est pas difficile de conclure, qu'ils ont esté tres-persuadez que les Justes ont dans les tentations qui leur arrivent, toutes les graces qui leur sont nécessaires pour y resister. Mais il est bon de voir encore ce que ces grandes lumieres & sur-tout saint Augustin nous ont appris sur cette matiere en particulier. On y verra sans doute de nouvelles preuves qu'ils ont esté persuadez, qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données, puis qu'il y a un si prodigieux nombre de Justes qui se laissent abbattre par la tentation. J'avertis seulement que je prens icy ce nom de tentations, non-pas seulement pour ces suggestions interieures qui nous sollicitent au mal, qui est la signification la plus ordinaire dans laquelle on le prend maintenant ; mais dans toute l'étenduë que luy donnent l'Ecriture sainte & les Peres, c'est-à-dire, & pour ces suggestions en-effet, & généralement aussi pour tout ce qui arrive de fâcheux & de pénible à la nature.

CHAPITRE XXI.

I. Raisonnement tiré des desseins de Dieu sur les Iustes dans les tentations qu'il permet leur arriver.

I. C'Est une chose constante dans saint Augustin, & elle l'est aussi dans tout le reste des Peres, que quand Dieu envoye une tentation à un Juste, ce n'est que pour l'éprouver. [a] Le démon, dit-il sur le Pseaume 103. ne peut tenter personne, si Dieu ne le luy permet... Mais pourquoy Dieu luy en donne-t-il la puissance? C'est pour punir les pecheurs & pour éprouver les Justes. Dieu, dit-il en son septiéme discours sur saint Jean, [b] est un mur contre tous les efforts & toutes les embûches de l'ennemi. Ne craignez rien: cét ennemi ne peut tenter qui que ce soit par des afflictions ou autrement, que Dieu ne le luy permette.. Et Dieu ne luy en donne la permission que pour l'épreuve des Justes & la punition des méchans. Que craignez-vous donc? Vivez selon Dieu, & tenez-vous en asseûrance. Vous ne souffrez rien que ce qu'il veut que vous souffriez.

[a] Nec tentari quis potest a diabolo, nisi permittente: Deo.. Quare autem datur potestas? Aut ad damnandos impios aut ad probandos pios. *Aug. in Ps. 103. Conc. 3.*

[b] Murus est adversus omnes impetus, & adversus omnes insidias inimici. Nolite timere, nec tentat ille nisi permissus fuerit.. Et hoc fratres non fit nisi ut probentur Justi, puniantur injusti. Quid ergo times? Ambula in Domino Deo tuo. Certus esto. Quod te non vult pati, non pateris. *Aug. tract. 7. in Ioan.*

II. Il ne se contente pas de dire que Dieu ne tente les Justes ou ne permet qu'ils soient tentez, que pour les éprouver. Il ajoûte que c'est pour leur utilité & pour leur en faire tirer avantage. [c] La tentation, dit-il, est comme un marteau qui frappe également sur le Juste & sur le pecheur: sur le Juste pour l'éprouver ou méme pour multiplier ses richesses spirituelles par l'exercice qu'elle donne à sa patience; & sur le pecheur pour le punir ou pour le corriger.

[c] De isto malleo & Iustus tunditur & peccator; ille ut probetur, iste ut puniatur; aut certè ut Iustus augeatur in bonis, & peccator corrigatur à malis. *Aug. serm 222. de tempore.*

III. Il estoit méme si persuadé de ces veritez, qu'il vouloit aussi que tout le monde les crust. Soyez asseurez, dit-il au 6. sermon sur les paroles de nostre Seigneur, qui est un sermon que Bede reconnoist estre de nostre Saint, & où il est aisé de voir qu'il estoit déja Evéque: [d] Soyez donc asseûrez que les ennemis n'ont de pouvoir sur les fideles, qu'autant qu'il est expedient pour les éprouver & pour les exercer. Soyez-en persuadez, mes freres, & que jamais personne ne parle autrement. Laissez à Dieu tout le soin de vous mémes & abandonnez-vous à luy. Celuy qui vous a créez, & qui vous a asseûrez qu'il veilleroit jusques sur vos

[d] Certi estote fratres, inimicos non admitti adversu fideles, nisi quãtum prodest

» cheveux ; asseûrément ne se retirera pas de dessous vous, ce qui » vous mettroit dans la necessité de tomber : Je vous dis en vérité, » disoit-il luy-méme, que tous les cheveux de vôtre teste sont » comptez. Si Dieu a égard jusques à vos cheveux, à plus » forte raison aura-t-il égard à vos bonnes mœurs. Pourquoy » craignez-vous un homme, vous, ô homme, qui estes dans le sein » de Dieu ? Ne vous retirez pas de son sein. Tandis que vous y se» rez tout ce que vous souffrirez, sera pour vôtre salut, & non-pas » pour vostre perte.

tentandis & probandis fidelibus. Certi estote fratres ; nemo aliud dicat. Omnem curam vestram super Dominum mittite, prorsus vos totos projicite in illum.

Non se subducit ut cadatis, ille qui vos creavit, & de ipsis capillis nostris securitatem nobis dedit, *Amen dico vobis*, inquit, *& capilli capitis vestri omnes numerati sunt.* Capilli nostri numerati sunt Deo, quantò magis mores nostri ? Quid times hominem ô homo in sinu Dei positus ? Tu de illius sinu noli cadere, quidquid ibi passus fueris, ad salutem valebit, non ad perniciem. *Aug. serm. 6. de verbis Dom. c.* 10.

IV. Enfin il estoit si persuadé que les tentations n'étoient dans le dessein de Dieu que pour l'utilité des Justes, qu'il proposoit à ses Auditeurs l'état & la qualité de Juste, comme un moyen asseûré pour n'avoir que des tentations qui fussent pour les exercer & pour les épurer. C'est la maniere dont il s'en explique dans le 33. des sermons que nous a donnez le P. Sirmond, lequel ayant esté prononcé aprés la désolation de la ville de Rome par les Goths, est par-conséquent du temps déja bien avancé dans son Episcopat. [a] Que ces afflictions, leur dit-il, ne vous ébranlent » pas, elles ne sont pas envoyées pour vous faire tomber . . Soyez » Justes, & elles ne seront pour vous que des matieres d'exercice » & de mérite. Quand Dieu permet qu'il vous arrive des affli» ctions, elles vous seront ce que vous voudrez, ou un plus grand » mérite pour le Ciel, où le mérite d'un nouveau supplice dans » les enfers. Cela dépendra de l'état où elle vous trouvera. L'af» fliction est un feu, trouve-t-elle de l'or ? elle en oste ce qui y » peut rester d'impur. Mais trouve-t-elle de la paille ? elle la ré» duit en cendres.

[a] Non vos decipiant non seducant pressuræ illæ. Non sunt scandala. Iusti estote, & exercitationes erunt. Tribulatio venit, quod volueritis erit, aut exercitatio aut damnatio ; qualem invenerit talis erit. Tribulatio ignis est. Aurum invenit ? sordes tollet. Paleam te invenit ? in cineres vertet. *Serm. 33. ex append. Sirm.*

V. Voila visiblement des personnes à qui saint Augustin nous apprend, & nous oblige méme de le croire, que les tentations & les afflictions n'arrivent que *pour les éprouver, les exercer, les épurer, les enrichir : de qui il dit que Dieu ne retire pas sa main, de peur qu'ils ne tombent ; & à qui il dit au contraire, que Dieu se fait luy-méme un mur pour les défendre contre tous les traits & toutes les embûches de l'ennemi de leur salut ; de-sorte méme qu'ils sont dans un estat d'asseûrance.* Ce sont donc par conséquent des personnes à qui Dieu ne permet pas qu'il arrive des tentations & des afflictions qui ne soient accompagnées de sa grace, sans quoy rien de tout cela ne se pourroit faire.

VI. Mais qui sont ces personnes ? Ne sont-ce pas peut-

estre les seuls prédestinez ? Il nous l'apprend encore : & il étend cét avantageux dessein de Dieu dans les tentations & dans les afflictions généralement *à tous ceux qui vivent selon luy, à tous ceux qui sont dans son sein, à tous ceux qui sont un or spirituel, à tous ceux qui ne sont pas une paille spirituelle, à tous ceux qui ne sont pas du nombre des pecheurs, à tous ceux enfin qui sont Iustes :* & il n'y a, dit-il, qu'à le devenir pour estre asseûré de cét bonheur. *Iusti estote & exercitationes erunt.* Il estoit donc persuadé, & il vouloit qu'on le fust, que Dieu accompagne de sa grace toutes les tentations & les afflictions qu'il permet nous arriver.

VII. Mais saint Augustin ne nous laisse pas seulement à inférer par conséquence, que Dieu ne permet pas qu'il arrive aucune tentation au Juste sans l'accompagner de sa grace. Il nous l'apprend méme en termes exprés, si pourtant ce n'en estoient pas déja d'assez exprés, que de nous avoir dit dans le second passage de ce chapitre que Dieu est comme un mur à l'égard des Justes contre les attaques de leur ennemi dans les tentations qu'il leur livre. Il nous l'apprend, dis-je en termes exprés dans le 222. de ses Sermons *de Tempore*, où aprés nous avoir mis devant les yeux l'exemple admirable de la patience de Job au milieu de ces effroyables tentations dont il fut exercé, & les grandes victoires qu'il remporta sur l'ennemy qui le vouloit perdre, il ajoûte ensuite : * Qui est-ce qui à la veûë de cét exemple ne se sent pas rempli d'une sainte présomption, & d'une parfaite asseûrance de resister à toutes les attaques du démon, non pas à la vérité par ses propres forces, mais par le secours dont Dieu le favorisera, qui comme il permet la tentation, il donne aussi le secours qui est nécessaire pour la soûtenir ? Car ce n'est pas seulement à l'égard de Job qu'il veut dire, que comme Dieu avoit permis que le démon l'attaquast par ses tentations, il luy avoit aussi donné toute la grace dont il avoit besoin pour en soûtenir les attaques. C'est une proposition générale qu'il prétend faire, que Dieu ne manque pas de donner au Juste le secours de sa grace dés-lors qu'il permet qu'il soit tenté. En effet, si ce n'avoit esté que par rapport à la personne de Job qu'il eust parlé de la sorte, & qu'il eust crû que cette infinité de Justes que la tentation a abbatus, n'avoient pas eû la grace dont ils avoient eû besoin pour y résister : comment auroit-il pû se servir de la victoire de ce Saint, pour obliger chaque fidele à regarder avec asseûrance la tentation qui luy arrive. *Securus procedat in prælium?* Et comment la veûë de cette infinité de Justes qu'il auroit supposé avoir esté livrez sans grace à la tentation, n'eust-elle pas

* Quem non excitet præsumptio in Domino, ut adversùs diabolum securus procedat in prælium & non se suis viribus obtecturus, sed Dei auxilio protegendus ? Ipse enim adjutorium dedit qui eum tentari permisit. *Aug. serm. 222. de tempore.*

fait une impression toute contraire dans l'esprit des Justes à qui il parloit ?

VIII. Aussi il fait ailleurs la proposition toute générale. [a] Celuy, dit-il, sur le Pseaume 61. qui donne au démon le pouvoir de tenter, donne sa grace à celuy qui est tenté. Car il met des bornes à la puissance de celuy-là, & proportionne ses tentations aux forces de celuy-cy. C'est ce qui luy fait dire sur un autre Pseaume aux Justes méme dont il témoigne craindre la condamnation éternelle, & que par-conséquent il ne supposoit pas comme prédestinez : [b] Quoy que ce soit qui vous arrive benissez Dieu : car il a soin qu'il ne vous arrive rien que vous ne puissiez supporter. C'est-pourquoy vous ne devez pas craindre l'adversité & l'affliction. Vous devez craindre au contraire, quand vous vous voyez dans une trop longue prosperité. Car si vous n'estiez jamais tenté, vous ne seriez jamais éprouvé. Ne vous est-il pas plus avantageux d'estre tenté & éprouvé, que de n'estre pas tenté & estre reprouvé ?

[a] Qui dat potestatem tẽtatori, præbet tentato misericordiam : ad mensuram enim permittitur tentare diabolus. *Aug. in Ps. 61.*

[b] Omnino quidquid acciderit, benedicite Deum. Etenim ne accidat aliquid quod ferre non potestis ipse facit. Ideo cum timore debes esse, quãdo tibi bene est : si enim nũquam tentaris, nunquam probaris. Nonne melius est tentari & probari, quàm non tentatum reprobari ? *Aug. in Ps. 144.*

CHAPITRE XXII.

On explique un passage où saint Augustin sembleroit dire que Dieu abandonne quelquefois le Juste dans la tentation, & on en tire un second raisonnement tout contraire.

I. MAIS voicy un passage qui paroist avoir quelque difficulté. Il est tiré du 9. Sermon *de diversis*, lequel il a prononcé devant les Catecumenes & les Neophites, estant déja Evesque comme on le voit par le chapitre 13. du méme Sermon. Il entreprend d'y expliquer au chapitre 10. cette partie de l'oraison que nostre Seigneur nous a apprise, Ne nous induisez pas en tentation. Il s'oppose d'abord, que cette priere paroist contraire à ce que dit Job, que toute nostre vie est une tentation. Et enfin il resout la difficulté par la distinction de deux sortes de tentations, dont l'une est mauvaise, & dont il faut par-conséquent demander l'éloignement, & l'autre est bonne, & dont nous pouvons tirer de grands avantages. L'Apostre saint Jacques, dit-il, nous donne cét avis, que qui que ce soit estant tenté ne dise que c'est Dieu qui le tente. Quand cét Apostre a parlé de la sorte, [c] il a parlé d'une tentation mauvaise, qui est celle par laquelle l'homme est trompé & assujetty au démon. Car il y a une autre sorte de tentation qui s'appelle épreuve, la-

[c] Tentationem istam malam dixit qua quisque decipitur & diabolo subjugatur. *Aug. serm. 9. de divers. c. 10.*

quelle nous est marquée par ces paroles de l'Ecriture, Le Seigneur vous tente pour éprouver si vous l'aimez. [a] Dieu ne tente personne de cette premiere sorte de tentation, par laquelle l'homme est trompé & séduit. Mais il y a des personnes qu'il abandonne par un jugement profond & caché. Et quand il les abandonne, le tentateur sçait bien ce qu'il a à faire. Il n'est pas méme besoin qu'il combatte contr'eux : ils se dévouënt eux-mémes à toutes ses volontez. De-peur donc que Dieu ne nous abandonne, nous luy disons, Ne nous induisez pas en tentation. Car un chacun, dit le méme Apostre, est tenté estant attiré & entraîné par sa concupiscence.

II. Qui ne croiroit que saint Augustin a voulu dire en cét endroit, qu'il y a des Justes que Dieu abandonne quelquefois par un jugement impénétrable ; & que le demon ensuite porte au peché selon sa volonté par la premiere tentation qu'il leur livre ; & qu'ainsi il a esté persuadé qu'il y a des Justes à qui Dieu refuse le secours de sa grace ? Car ne parle-t-il pas de la tentation par laquelle l'homme est séduit & assujetti au demon, *qua quisque decipitur & diabolo subjugatur?* Et cette tentation est-elle autre que celle par laquelle il perd la justice ? Si c'estoit une tentation qui eust déja esté précédée d'un peché, & dans laquelle il eust mérité d'estre privé du secours de Dieu à cause de ce peché précédent, saint Augustin l'auroit-il pû appeller une tentation par laquelle il est séduit & assujetti au demon ? Ne luy auroit-il pas déja esté assujetti par ce péché précédent ?

III. J'avouë qu'il est vray que saint Augustin parle là de la tentation par laquelle l'homme est seduit & assujetty au demon, & qu'il dit qu'il est abandonné de Dieu, & qu'en conséquence de cét abandonnement il donne les mains à tout ce que le demon demande de luy. Mais je pretends aussi qu'il ne parle pas de la tentation, par laquelle l'homme est seduit & assujetty au demon pour la premiere fois depuis sa justification : mais qu'il le suppose déja tombé dans le peché depuis ce temps-là, & abandonné de Dieu ensuite de ce peché (de quelque maniere qu'il faille entendre cét abandonnement) & livré enfin par sa justice à ces sortes de tentations, par lesquelles il dit qu'il est séduit & assujetti au demon. La suite de ce mesme passage va persuader de la verité de cette réponse, qui sans cela pourroit sans doute paroistre un peu forcée.

IV. Voicy donc comme ce saint Docteur continuë. Un chacun, dit le méme Apôtre, est tenté, estant attiré & entraîné par sa concupiscence. & celle-cy aprés avoir conceû, enfante le

[a] In illa tentatione qua quisque decipitur & seducitur, neminem tentat Deus; sed plane judicio suo alto & occulto quosdam deserit. Cùm ille deseruerit, invenit quid faciat tentator : non enim invenit adversus se luctatorem, sed continuò illi se exhibet possessorem, si deserat Deus. Ne deserat ergo nos, ideo dicimus, *ne nos inferas in tentationem.* Unusquisque enim tentatur ait idem Apostolus a concupiscentia sua abstractus & illectus. *Ibid.*

peché, & le péché estant consommé engendre la mort. Que nous a-t-il donc voulu apprendre? Que nous combattions contre nos propres concupiscences. Car vos pechez vous seront bien remis dans le baptéme que vous allez recevoir : mais vous n'y perdrez pas la concupiscence, elle vous y sera laissée afin que le reste de vostre vie vous combattiez contre elle. Ce sera un ennemi domestique que vous porterez : mais aussi en le surmontant vous n'avez plus rien à craindre. Ce n'est pas qu'outre ces tentations, qui naîtront de vous-méme, vous n'en aiez encore, qui viendront du dehors : mais surmontez-vous vous-méme & vous surmontez tout le monde. [a] Que pourront vous faire ces tentateurs étrangers, soit le démon luy-méme, soit ses ministres? Qu'un homme pour vous séduire vienne vous proposer un gain considérable à faire, quel avantage remportera-t-il sur vous, s'il ne trouve pas que l'avarice regne dans vôtre cœur? Mais l'avarice s'en est-elle déja renduë la maîtresse? vous voila pris par l'appas de cette viande criminelle qu'il vous présente : au-lieu que si l'avarice ne s'y fust pas déja rencontrée, ç'auroit esté en vain qu'il vous eust presenté cét appas. Que pour vous perdre il vous presente la veûë d'une belle femme; si la chasteté est au-dedans de vous, sa malice sera confonduë au-dehors. Afin donc qu'il ne puisse pas vous prendre par cét objet, combattez au-dedans de vous-méme avec vôtre concupiscence. Combattez, combattez, parce que vous aurez pour Juge celuy qui vous aura régénéré dans les eaux du baptéme. Il vous a obligé à combattre, mais il vous prépare une couronne. Mais parce que vous seriez sans doute vaincu, s'il ne vous assistoit pas, & s'il vous abandonnoit, il vous a appris à luy faire cette priere, Ne nous induisez pas en tentation. La colere de ce Juge en a livré quelques-uns à leurs concupiscences. C'est saint Paul qui le dit. Il les a livrez, dit-il, à la concupiscence de leur cœur. Mais comment les y a-t il livrez? Ce n'a pas esté en les contraignant, mais en les abandonnant.

[a] Quid tibi facturus est tentator extraneus sive diabolus, sive minister diaboli? Quicunque homo proponit lucrum ut seducat, & avaritiam in te non inveniat, quid facit propositor lucri? Si autem avaritia in te inventa fuerit, viso lucro inardescis, vitiosæ escæ caperis laqueo. Si autem in te non inventa fuerit avaritia, remansit frustra extenta muscipula. Proponit tibi tentator pulcherimam fœminam, adsit intus castitas, victa est foris iniquitas. Vt ergo non te capiat proposita pulchritudine mulieris alienæ, cum tua libidine intus pugna. Pugna, pugna; quia qui te regeneravit, judex est : proposuit luctam, parat coronam. Sed quia sine dubio vinceris, si illum adjutorem non habueris, si te deseruerit, ideo ponis in oratione, Ne nos inferas in tentationem. Ira Iudicis donavit quosdam concupiscentiis suis. Et dicit illud Apostolus : Tradidit illos Deus in concupiscentiam cordis. Quomodo tradidit? Non cogendo, sed deserendo. *ibid.*

V. Je dis donc 1. qu'il est évident par toute cette suite du passage que nous nous sommes objecté, que ce ne sont pas des Justes que saint Augustin a entendus par ceux qu'il dit dans la premiere partie du méme passage avoir esté abandonnez de Dieu

par

par un jugement profond & caché, *plane judicio suo & occulto quosdam deserit.* Car ce sont évidemment ceux là memes qu'il vient de dire à la fin du méme passage, que Dieu dans sa colere de Juge a livrez à leurs passions & à leurs concupiscences, & qui sont semblables à ceux dont parle saint Paul au premier chapitre de son Epistre aux Romains: aussi marque-t-il que ce n'est qu'en les abandonnant qu'il les y a livrez, comme il l'avoit dit de ces premiers. *Ira Iudicis donavit quosdam concupiscentiis suis, & dicit illud Apostolus, Tradidit &c. Quomodo tradidit? Non cogendo, sed deserendo.* Or il est certain, que ce ne sont pas des Justes qui sont marquez dans ces paroles, mais des pecheurs. Car 1. Dieu ne fait pas la fonction de Juge envers les Justes, mais celle de pere, & de pere dont la protection, disoit cy-dessus saint Augustin au chapitre 5. ne les peut non-plus abandonner, que celle du Ciel n'abandonne la terre. 2. Les Justes ne sont pas les victimes de la colere de Dieu, mais ce sont les pecheurs. Saint Paul dit au 5. chapitre de son Epistre aux Romains, que ceux qui ont esté justifiez dans le sang de JESUS-CHRIST, sont par luy à couvert de la colere de Dieu. Saint Augustin l'a repeté au premier chapitre de cét ouvrage: & nous l'y avons veû méme en tirer une preuve, que Dieu ne pouvoit plus refuser à ceux qu'il avoit guéris de leurs pechez, la medecine dont ils avoient besoin pour se conserver une santé si précieuse. Il a bien dit au chapitre 5. que Dieu paroist quelquefois en colere contre eux, jusques à les broyer méme de sa main: mais il y a ajoûté, que ce n'étoit qu'une colere paternelle, qu'il n'en pouvoit pas avoir d'autre contre eux, *Iam sæviat quantum vult, pater est*, & que tous les coups qu'il portoit sur eux dans cette colere n'étoient que des marques & des effets de son amour, *medicina est non pœna, castigatio est non damnatio.* 3. On sçait que ceux que saint Paul dit que Dieu a livrez à leurs concupiscences criminelles, & ausquels saint Augustin fait icy manifestement allusion, sont des pecheurs qui avoient attiré sur eux sa justice vengeresse par cét orgüeil, dont ils s'étoient laissé enfler, & par cette ingratitude qui leur avoit fait tenir la vérité de Dieu captive.

VI. Je dis donc 2. comme je l'avois déja avancé, que cette tentation à laquelle saint Augustin dit icy, que Dieu abandonne quelquefois, & qu'il appelle une tentation *par laquelle l'homme est séduit & assujeti au démon*, ne se doit pas entendre de la tentation, par laquelle les hommes sont trompez & assujettis au démon pour la premiere fois depuis leur justification; mais des autres tentations, que Dieu permet au démon de leur livrer en punition

du premier peché, qu'ils ont commis aprés avoir esté justifiez. Car 1. il confond icy dans ceux dont il parle, *estre trompé & assujetti au démon par cette tentation*, avec *estre pris par les lacets* qu'il dit que le démon leur tend, *vitiosæ escæ caperis laqueo.* Or il est constant que ceux qu'il dit icy qui sont pris dans ces lacets du démon, sont des personnes qui sont déja dans la puissance du démon par un peché précédent d'avarice ou d'impureté : *Si autem avaritia in te inventa fuerit, viso lucro inardescis, vitiosæ escæ caperis laqueo &c.* En second lieu, ce qui revient au méme, les exemples que ce saint Docteur apporte icy de ces tentations, par lesquelles il dit que l'homme est trompé & assujetti au démon, sont visiblement des tentations qui supposent l'homme déja trompé & assujetti à ce tyran. Car c'est une occasion d'un profit considérable, par lequel le démon corrompt un cœur, dont l'avarice est déja la maîtresse ; ou la veüë d'une belle femme, par laquelle il enchante les yeux d'un homme, dont l'ame est déja dominée par l'impureté. Et ainsi ce sont des personnes qui étoient déja engagées au démon.

VII. Que si l'on a peine à concevoir, comment saint Augustin parlant de personnes, qui sont déja dans la puissance du démon par un peché précédent, a appellé les tentations qui les font pecher dans la suite, des tentations par lesquelles ils sont séduits & assujettis au démon : outre les exemples que je viens d'en rapporter, & qui sont pris du lieu méme où il tient ce langage, il n'y a qu'à jetter les yeux sur les expressions dont il se sert dans l'onziéme sermon d'entre les dix-sept de Paris, qui sont devant ses sermons *de diversis*. Parlant donc au chapitre 4. d'un homme qui a déja fait un larcin & qui est résolu à le cacher par un faux serment, & dont l'ame est par conséquent déja morte par le peché ; il ne laisse pas de dire [a] que celuy qui exige de luy le serment, le sachant dans une disposition si criminelle, luy donne la mort, le tuë & le fait périr. Ce qui luy fait dire au chapitre suivant : [b] » N'eust-il pas mieux valu que vous eussiez perdu ce » qu'il vous avoit pris, que de donner la mort à son ame, » comme vous avez fait par le faux serment, que vous luy avez » donné occasion de faire. Ainsi quoy-qu'il soit constant qu'une ame soit déja engloutie toute vivante par le premier peché mortel qu'elle commet : il applique néanmoins ces paroles du Pseaume 123. *Ils ont esté engloutis tous-vivans*, à ces Chrétiens qui renonçoient à la foy par une attache criminelle aux biens de ce monde, par laquelle ils avoient déja banni Dieu de leur cœur ; » [c] Ils ont, dit-il, banni Dieu de leur cœur ; & parce que le

[a] Occisurus est ille animam.. Ecce pejerat ecce perit.. De illius morte te satiare voluisti. *Aug. serm.* 11 *Paris.* c. 4.

[b] Nonne melius erat, ut rem quã exigebas perderes; quàm animam hominis istius falsa juratione perimeres? *Ibid.* c. 5.

[c] Excluserunt de cordibus Dominum, & quia non erat in eis Dominus, vivi absorpti sunt. *In Ps.* 123.

Seigneur n'estoit plus en eux, ils ont esté engloutis tous-vivans. «
Ainsi quoy-que lors que Dieu est obligé de quitter la demeure «
d'une ame par le peché qu'elle a commis, elle soit déja tombée «
& morte par ce méme peché: nostre Saint dit pourtant de cet- «
te ame sur le Pseaume 122.[a] qu'elle tombe quand Dieu ne de- «
meure plus en elle. Et il montre par là la difference qu'il y a en- «
tre la maniere dont Dieu demeure dans une ame, & celle dont «
nous demeurons dans une maison. La maison, dit-il, ne tombe «
pas quand vous en sortez, & vous tomberiez au contraire si elle «
se retiroit de dessous vous: mais l'ame tombe dés que Dieu s'en «
retire. Ainsi quoy-que le peché soit une misere que l'on ne peut «
assez plaindre, & que par conséquent Adam se fut rendu misé-
rable, & nous en luy par le peché méme qui le separa de Dieu,
[b] saint Augustin neanmoins dans son premier Sermon sur les pa-
roles de l'Apostre, ne commence de donner le nom de misere à
la condition d'Adam & à la nostre, que quand il le considere dans
cét estat déplorable où il se trouva, & nous en luy aprés sa sepa-
ration d'avec Dieu: c'est-à-dire dans cét estat où Dieu ne le re-
gissant plus, ne le protegeant plus, ne conduisant plus ses pas
comme il faisoit, & comme il fait dans les Justes en qui il fait sa
demeure, mais l'abandonnant à sa propre conduite, ce n'estoient
plus qu'égaremens, que chûtes & que miseres.

[a] Aliter nos habitamus in domo, aliter Deus in Sanctis. Tu habitas in domo, si subtracta fuerit, cadis. Deus autem sic habitat in Sanctis, ut si ipse discesserit, ipsi cadant. Væ illi si se subtraxerit Deus, quia ipse cadit, nam Deus in se permanet. *Aug in Ps.* 122.

[b] Regebat enim eum ipse qui fecerat: voluit deserere a quo factus erat; permisit Deus tanquam dicens, Deserat me & inveniat se & miseriã suã probet, quia nihil potest sine me. Hoc ergo modo ostendere voluit Deus homini quid valeat liberum arbitrium sine Deo. O malum liberum arbitrium sine Deo! Experti sumus quid valeat sine Deo. Ideo miseri facti sumus, quia sine Deo quid valeat experti sumus. *Aug. serm. 1. de verb. Apost. c.* 2.

VIII. Mais ce que dit saint Augustin dans le 22. de ses Ser-
mons *de diversis* a trop de conformité dans l'expression avec le
passage que nous examinons, pour le laisser. Aprés y avoir com-
paré l'Eglise à ce vaisseau de l'Evangile qui se trouva battu de
la tempeste, & agité des flots, lorsque nostre Seigneur en estoit
absent, il dit: [c] Il arrive quelquefois, mes freres, de grandes «
tempestes dans ce vaisseau, mais ce n'est qu'en l'absence de nô- «
tre Seigneur. Mais quoy, y a-t-il quelqu'un dans l'Eglise à l'é- «
gard de qui nostre Seigneur soit absent? Ou quand est-ce donc «
qu'on peut dire que nostre Seigneur est absent à l'egard de quel- «
qu'un dans son Eglise? C'est quand quelque cupidité le surmon- «
te: c'est-à dire aprés qu'il s'est laissé surmonter à quelque cupi-
dité, comme on le va voir dans la maniere dont il continuë sept
ou huit lignes plus bas: [d] Dans ce vaisseau, dit-il, lorsque JE- «
SUS-CHRIST est absent, chacun est agité de ses tempestes, «
de ses iniquitez & de ses cupiditez. La loy, par exemple, vous «

[c] Tamen fratres maxima perturbatio in ista navi non est, nisi in absentia Domini. In Ecclesia constitutus habet absentem Dominum? Quando habet absentem Dominum? Quando vincitur aliqua cupiditate. *Aug. serm. 22. de divers. c.* 4.

[d] In ista navi cùm absens est Chri-

» dit, Ne portez point de faux témoignage. Si vous laissant vain-
» cre par la volonté de faire un gain injuste & honteux, vous pre-
» nez resolution de porter un faux témoignage : alors JESUS-
» CHRIST estant ainsi banni de vostre cœur par ce peché, vous
» commencerez à estre battu de la tempeste, vous serez agité des
» flots de vostre avarice, l'orage de vos concupiscences vous met-
» tra en danger, & dans cét éloignement de JESUS-CHRIST,
» vous serez presque submergé.

stus, suis quisque tempestatibus quatitur & iniquitatibus & cupiditatibus suis. Dicit enim tibi lex vg. Ne falsum testimonium dicas. Si autem turpis lucri cupiditate superatus statueris animo falsum dicere testimonium : jam incipies absente Christo tempestate turbari, fluctuabis fluctibus avaritiæ tuæ, periclitaberis tempestate concupiscentiarum tuarũ, & quasi absente Christo pene submergêris. *Ibid.*

IX. On voit 1. la verité du sens que j'avois donné à ces paroles. *Quando habet absentem Dominum? Quando vincitur aliqua cupiditate*, desquelles j'avois traduit la derniere partie de la sorte, aprés qu'il s'est laissé surmonter à quelque cupidité : car il parle d'une absence de JESUS-CHRIST causée par un peché précédent, par exemple, par une avarice qui aura fait prendre une résolution de faire un parjure. Mais on voit 2. & c'est ce que je voulois faire remarquer, qu'encore que ç'ait esté asseûrement une fort fâcheuse tempeste pour cette ame, que cette tentation d'avarice, qui la fait résoudre à faire un parjure, puisque cette avarice & cette résolution ont esté pour elle un triste naufrage : cependant ce Saint ne commence de la faire battre de la tempeste, *incipies absente Christo turbari*, de la faire agiter des flots & des vents qu'aprés cette premiere chûte : ce n'est qu'alors qu'il la fait paroistre en danger d'estre submergée, quoyque dans la vérité elle soit déja noyée, *periclitaberis & pene submergêris* : comme nous insinuant que c'est qu'elle n'a plus au dedans d'elle-méme ce Pilote, qui non-seulement sçavoit la préserver des écueïls, mais qui par la puissance qu'il a sur les vents & sur les flots, la mettoit à couvert des uns & des autres, & qu'ainsi elle s'en va voir accablée dans son absence. Il n'est pas nécessaire de faire remarquer au Lecteur la conformité, qui est entre ce passage & celuy que nous avons entrepris d'examiner. Il voit de luy-méme dans l'un & dans l'autre une avarice proposée pour exemple. Il voit dans l'un une absence & un éloignement de JESUS-CHRIST, & dans l'autre, ce qui est la méme chose, un abandonnement du méme JESUS-CHRIST. Il voit dans l'un & dans l'autre cét éloignement & cét abandonnement accompagnez de suites fâcheuses pour l'ame : mais il voit dans l'un & dans l'autre ces suites, & ce qui en est la cause, c'est-à-dire, cét éloignement & cét abandonnement, précédez & causez par cette avarice. Si donc dans l'un, quoy-que l'ame soit déja noyée dans son avarice, saint Augustin parlant de ces tristes suites que luy attire l'éloignement & l'absence de JESUS-CHRIST, il

ne fait pas de difficulté de se servir de cette expression, *qu'elle commence d'estre battuë de la tempeste, & qu'elle est en danger de périr*: ou plûtost si dans l'un nous sommes obligez de reconnoître que par ces tempestes, ces flots, ces tentations, desquelles il dit que l'ame commence d'estre battuë, & qu'il dit qui la mettent en danger de perir, il n'entend pas la premiere tentation dans laquelle elle a perdu son innocence aprés sa justification, mais d'autres tentations dont celle-là est le principe, à cause de l'éloignement de Dieu qu'elle luy a attiré : y a-t-il le moindre sujet de s'estonner, que par le nom de tentations par lesquelles l'ame est séduite & assujettie au démon, il n'eût pas entendu non-plus la premiere tentation par laquelle cette ame auroit perdu son innocence, mais les autres dont celle-là auroit esté l'origine par l'abandon de Dieu qu'elle luy auroit attiré?

X. Peut estre méme l'a-t-il fait avec dessein, & que considerant le grand estat de force, où est un homme en qui le saint Esprit fait sa demeure, comme on l'a deja pû voir dans tout ce que nous en avons dit jusques-à-present, & comme on le verra encore mieux dans toute la suite de cét ouvrage, il n'a pas crû devoir regarder la tentation à laquelle il succombe, comme une tentation en laquelle il est séduit & assujetti au démon, mais comme une tentation, à laquelle il semble avoir pris plaisir de s'aller jetter luy-méme entre ses mains, & de se faire sa victime, le démon estant alors enchaîné à son égard, comme il le dira dans la suite de ces Preuves, & n'ayant pouvoir que d'abboyer contre luy, & non-pas de le mordre, à moins qu'il ne s'allast jetter entre ses dents. Au lieu qu'il n'en est pas ainsi de ces tentations, que le démon livre à ceux qui l'ont déja rendu maistre de leur cœur par le consentement qu'ils ont donné à la premiere. Ils se sont réduits à une foiblesse si extréme, il s'est acquis tant de pouvoir sur eux, il sçait si bien ménager leurs inclinations, qu'il compte ses victoires sur eux par les tentations qu'il leur livre. Ce ne sont plus eux qui se donnent à luy, mais c'est luy qui se les assujettit, qui en triomphe, & qui les traittant en esclaves, les fait ployer sous toutes ses volontez. Voila peut-estre la raison pourquoy saint Augustin s'est servi de ce langage. Enfin quoy qu'il en soit, nous avons prouvé, que celuy que saint Augustin dit icy estre abandonné de Dieu à la tentation, par laquelle il est séduit & assujetti au démon, est une personne qui luy appartenoit déja par un peché précédent, sçavoir par cette avarice à laquelle il avoit déja ouvert son cœur ; *Si autem avaritia in te inventa fuerit, viso lucro inardescis.* Pour venir donc au

sens qu'il donne à la priere que nostre Seigneur nous a laissée: au lieu que lors que nous disons à Dieu, ne nous induisez pas dans la tentation, par cette tentation nous entendons assez ordinairement la premiere qui pourroit nous faire perdre nostre innocence par le consentement que nous luy donnerions : nostre Saint portant sa veûë plus loin, entend ces autres où nous ne serions plus que le joüet du démon. Mais en apprenant aux Catecumenes à demander à Dieu, qu'il ne permette pas qu'ils tombent dans cét estat, & qu'ils ne soient pas à l'avenir exposez aux tentations du démon, il leur fait demander en méme temps à Dieu, qu'il les empesche de tomber dans ce premier peché qui leur feroit perdre leur innocence ; puisque c'est ce peché qui doit donner entrée dans leur cœur au démon, & qui par cette entrée doit le mettre dans le pouvoir de les abbattre incessamment à ses pieds.

XI. Que si l'on replique encore, que si saint Augustin dans le passage que nous nous sommes objecté, avoit parlé d'un homme qui fût déja dans le peché, il n'auroit pas deû appeller comme il fait un jugement profond & caché, *judicio suo alto & occulto*, cette conduite que Dieu tient sur luy de l'abandonner, & de permettre au démon de le tenter : Je dis que ce jugement ne laisse pas d'estre profond & étonnant ; soit que l'on compare la conduite que Dieu tient à son égard, avec celle qu'il tient à l'égard de plusieurs autres, à qui il ne fait pas sentir une semblable rigueur, quoy qu'ils ne la méritent pas moins pour de semblables, ou pour d'autres pechez dans lesquels ils peuvent estre tombez ; soit que l'on considére méme cette conduite absolument en elle-méme. Car enfin toute juste qu'elle est, c'est une chose qui ne laisse pas de surprendre, qu'un Dieu de miséricorde, & dans un temps qu'il destine à sa miséricorde, abandonne l'ouvrage de ses mains, aprés méme qu'il luy a tant coûté à reparer, & permette au démon de se servir de ses creatures pour l'assujettir de plus en plus à son empire tyrannique. Peut-estre méme appelle-t-il cette conduite de Dieu profonde & cachée, parce que ce sont quelquefois des personnes dont ces premiers engagemens & ces premiers pechez ne sont connus que de Dieu, & de qui la vie paroissoit reglée aux yeux des autres.

XII. Je dis 3. que ce passage, bien loin de pouvoir servir à prouver, que Dieu abandonne quelquefois le Juste le premier dans la tentation, nous fournit méme un second raisonnement, pour prouver invinciblement tout le contraire, 1. parce que nous

avons montré que l'abandonnement dont parle saint Augustin, & qu'il fait apprehender aux Catécumenes aprés leur baptéme, de quelque maniere qu'il le faille entendre; c'est-à-dire, soit qu'il consiste dans une entiere soustraction de grace, ou dans une assistance moins abondante, soit que ce soit une cessation de cette protection dont Dieu favorisoit l'ame auparavant: nous avons, dis-je, montré que cét abandonnement suppose dans sa pensée méme, que l'homme soit tombé depuis sa justification dans quelque peché, soit d'avarice ou d'impureté, ou de quelque autre nature. Et ainsi il ne le croyoit donc pas encore abandonné à l'égard de ce peché, & il croyoit au-contraire qu'il avoit toute la grace qui luy estoit nécessaire pour l'éviter. 2. Parce qu'il dit que la tentation ou proposition d'un grand profit, par laquelle le démon tâchera de perdre un homme, en qui l'avarice ne domine pas, demeurera sans effet, comme aussi celle de la veûë d'une belle femme à l'égard de celuy dont le cœur ne sera pas encore corrompu par l'impureté. Or il ne veut dire autre chose par là, sinon que ces personnes sont en estat de resister à ces tentations, car il ne veut pas dire que ce soit une chose infaillible, que celuy dont le cœur n'est pas encore possedé de l'impureté, surmonte la tentation que ses yeux luy pourront causer; puisque par exemple le cœur de David n'estoit pas encore gagné par l'impureté, lorsque ses yeux le trahirent en luy faisant voir la beauté de Betsabée, & neanmoins il ne laissa pas de succomber à cette tentation. 3. La maniere dont il exhorte ces Catécumenes à combattre lors qu'ils auront esté régénérez: [a] Combattez, combattez, leur dit-il, car vous aurez pour Juge celuy qui vous aura régénérez: il vous a obligez au combat, mais aussi il vous prépare une couronne, qui sont des paroles qu'il est constant qu'il dit universellement à tous les Justes dans la personne de ces Catécumenes: cette maniere, dis-je, dont il les exhorte, est encore une preuve qu'il ne doutoit pas, que Dieu ne leur donnast aussi les forces dont ils auroient besoin pour vaincre, tant parce qu'autrement il ne seroit pas vray de dire, que Dieu leur préparast une couronne; que parce qu'il nous asseûre luy-méme dans un passage que nous rapporterons plus bas plus au long, [b] que lorsque nôtre Seigneur exhortoit à combattre généreusement pour son nom, il promettoit en méme-temps à ceux qu'il exhortoit, que non-seulement il les couronneroit aprés qu'ils auroient combattu, mais aussi qu'il les assisteroit pour soûtenir le combat. Tant il estoit asseûré que la promesse de la couronne estoit une promesse du secours, & que l'exhortation

[a] Pugna, pugna, quia qui te regeneravit, judex est, proposuit luctam, parat coronam. *Hic sup.*

[b] Cùm ad confessionem sui nominis hortaretur, non solùm se promisit victoriæ coronatorē, sed & certaminis adjutorem. *Serm. 43. de Sanctis.*

à la conquéte de celle-là dans la bouche de Dieu, estoit une asseûrance de sa part de nous donner celuy-cy pour la mériter par nos combats. C'est une matiere dont nous l'entendrons parler plus bas, quand il déclarera aux Catécumenes la nécessité où ils seront de combattre aprés leur baptéme. Poursuivons à-présent celle des tentations, & achevons de nous convaincre, que dans le sentiment de saint Augustin Dieu ne manque jamais le premier au Juste dans la tentation.

CHAPITRE XXIII.

Troisiéme raisonnement tiré d'un passage de saint Augustin, sur le Pseaume 61. où il étend à tous les Justes la fidelité que Dieu a selon saint Paul, à proportionner les tentations avec les forces de celuy qui est tenté.

I. Nous avons déja rapporté cy-dessus un mot ou deux de ce passage, mais voicy le temps de le rapporter tout entier. Le Lecteur verra qu'au-lieu d'un raisonnement que je luy promets dans ce chapitre pour l'asseûrer, que Dieu ne luy manquera pas le premier dans la tentation, ce seul endroit en renferme un grand-nombre. Il est pris de ce que dit ce Saint sur » ces paroles du Pseaume 61. La puissance est à Dieu, & la mise» ricorde est à vous, ô Seigneur. Apprehendez, dit-il, la puis» sance de Dieu, mais aimez sa miséricorde. Ne présumez pas » tant de sa miséricorde que vous méprisiez sa puissance; & n'ap» prehendez pas tant sa puissance que vous desespériez de sa misé» ricorde. Il a l'une & l'autre; il humilie celuy-cy & éleve celuy» là, dit David. Il humilie, voila sa puissance; il éleve, voila sa » miséricorde. Saint Paul parle clairement de la premiere, quand il » dit aux Romains, Si Dieu voulant faire éclater son indignation » & sa puissance, a supporté avec beaucoup de patience les vases » de sa colere préparez pour estre brisez Et il parle de la seconde » quand il ajoûte ces mots, afin de faire éclater ses richesses sur les » vases de miséricorde. Il appartient donc à sa puissance de con» damner les pecheurs.. Ainsi craignez & tremblez méme, dans » la veûë de sa puissance, mais que ce soit sans desespérer de sa mi» séricorde. Le démon a aussi sa puissance; quelquefois neanmoins » il veut nuire & il ne le peut, parce que cette puissance est elle» méme sous une autre puissance. Car s'il avoit le pouvoir de nuire » autant qu'il le veut, il ne se trouveroit pas un Juste & un fidele

sur

sur la terre. * Il pousse contre eux par ces vases & ses supposts, comme on pourroit faire contre une muraille qui panche, mais il ne pousse qu'autant que Dieu luy en donne le pouvoir. Et Dieu luy-méme les soûtient de sa main, de-peur qu'il ne les renverse : parce que *celuy qui donne au tentateur la puissance de pousser & de tenter, fait sentir en méme-temps sa miséricorde à celuy qui est tenté. Car il prescrit des bornes & des mesures à la puissance & à la permission qu'il donne au démon de tenter :* vous donnerez des mesures à nos larmes, dit le Prophete. Ne craignez donc pas celuy qui ne peut tenter à moins qu'il ne luy soit permis, & qui ne tente qu'autant qu'il luy est permis : car vous avez un Sauveur plein de miséricorde. *Il ne luy permet de vous tenter qu'autant qu'il vous est expedient*, afin que vous soyez exercé, & éprouvé, & que vous appreniez à vous connoistre. Car sur quoy pouvons-nous fonder nostre asseûrance que sur cette puissance & sur cette miséricorde de Dieu, selon cette parole de l'Apôtre, *Dieu est fidele, il ne permet pas que vous soyez tentez au-dessus de vos forces.* C'est donc de Dieu que le démon reçoit la puissance qu'il a de tenter ; car selon le méme saint Paul, il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu. Ne dites pas, pourquoy donne-t-il une si grande puissance au démon ? .. Celuy qui luy donne cette puissance ne fait rien qu'avec justice .... N'examinez doncpas sa conduite. Ce qu'il permet il le permet avec justice, & avec poids, nombre, mesure. *Soyez seulement de ceux qui luy appartiennent*, mettez vôtre esperance en luy, qu'il soit vôtre secours, vôtre rempart, vôtre défense ; il est vôtre refuge, il ne permet pas que vous soyez tenté au-dessus de vos forces, & il vous fera sortir de la tentation avec avantage ; de-sorte que vous éprouverez en méme-temps sa puissance & sa miséricorde ; sa puissance en ce qu'il permettra au démon de vous tenter, & sa miséricorde, en ce qu'il ne permettra pas qu'il vous tente au-dessus de vos forces.

« * Ipse per vasa sua impellit quasi parietem inclinatum, sed tantùm impellit quantùm accepit potestatem. Vt autem nō cadat paries, Dominus suscipiet : quoniam qui dat potestatem tentatori, ipse tentato præbet misericordiam. Ad mensuram enim permittitur tentare diabolus. *Et potabis nos*, inquit, *in lacrymis in mensura.* Noli ergo timere nisi permissum aliquid facere tentatorem. Habes enim misericordissimum Salvatorem. Tantùm permittitur ille tētare, quantùm tibi prodest ut exercearis ut proberis, ut qui te nesciebas, a teipso inveniaris. Nam ubi vel unde nisi de hac Dei potestate & misericordia securi esse debemus ? Secundùm illam Apostolicam sententiam, *Fidelis Deus, qui non permittit vos tentari super id quod potestis.* Ergo *potestas Dei est, Non est enim potestas nisi a Deo.* Noli dicere, & quare dat tantam potestatem ? . . Qui dat potestatem habet æquitatem .... Noli ergo mirari ; permittit Deus, & judicio permittit, permittit & mensura, numero, pondere permittit. Apud illum non est iniquitas. Tu tantùm ad eum pertine. In ipso spem pone ; ipse sit adjutor tuus, salutare tuum. In illo sit locus munitus, turris fortitudinis. Refugium tuum ipse est, & non te sinit tentari supra quàm potes ferre, sed faciet cum tentatione etiam exitum ut possis sustinere : ut quòd te sinit pati tentationem, potestas ejus sit : quòd non sinit ultra in te fieri quàm potes ferre, misericordia ejus sit. *Aug. in Ps. 61.*

II. Voila visiblement des asseûrances que Dieu donne par la bouche de saint Augustin de soûtenir celuy qui est tenté, de peur que le démon, qui le pousse, ne le renverse, de ne per-

mettre qu'il soit tenté que pour l'exercer, pour l'éprouver, pour luy apprendre à se connoître; enfin de proportionner tellement la tentation avec ses forces, qu'il puisse en sortir avec avantage. Et ainsi voila visiblement aussi des asseûrances qu'il nous donne d'accompagner la tentation du secours de sa grace, sans quoy rien de tout cela ne se pourroit faire.

III. Mais il n'est pas moins visible que c'est à tous les Justes, & non-pas seulement à ceux d'entre-eux qui sont prédestinez, que saint Augustin addresse ces asseûrances. 1. Outre qu'il n'y fait aucune restriction ou distinction de Justes, la crainte qu'il a que celuy à qui il les donne, n'apprehende tellement la puissance de Dieu qu'il desespére de sa miséricorde, ou qu'il ne présume tellement de sa miséricorde qu'il méprise sa justice, fait bien voir qu'il ne suppose pas que ces asseûrances ne soient que pour des prédestinez, n'y ayant rien de semblable à appréhender pour ceux-cy. 2. Il les étend à tous ceux qui sont des vases de miséricorde. Or c'est une qualité qui est commune à tous les Justes : & d'autant plus qu'il prend icy ce terme de vases de miséricorde par opposition aux vases de colere, ou (comme il explique encore ce dernier terme) par opposition à ceux qui sont pecheurs. Car aprés avoir dit que saint Paul dans un méme texte parle de la puissance & de la miséricorde de Dieu aussi-bien que David dans ce Pseaume de sa puissance quand il dit [a] que Dieu » voulant faire éclater son indignation & sa puissance, a supporté » avec une grande patience les vases de colere préparez pour estre » brisez un jour; & de sa puissance quand il ajoûte ces autres mots, » pour faire éclater ses richesses sur les vases de miséricorde : il en » conclud, *Il appartient donc à sa puissance de condamner & de perdre les pecheurs.* Où l'on voit qu'il oppose ces vases de miséricorde aux vases de colere : & l'on voit que ce sont les pecheurs qu'il entend par ces vases de colere. Or on ne peut pas dire qu'un Juste soit un vase de colere, & tandis qu'il demeure Juste on ne peut pas luy donner le nom de pecheur, & encore moins de pecheur, qu'il appartienne à la puissance de Dieu de condamner. 3. Saint Augustin oste icy au Juste la crainte des tentations du démon, [b] sur ce qu'il ne tente qu'autant qu'il luy est permis de le faire; & sur ce que le Juste ayant en Dieu un Sauveur plein de miséricorde, cette permission ne sera que pour son bien. Or Dieu est le Sauveur de tous les Justes, il n'y en a pas un qu'il n'ait sauvé & retiré de la puissance du démon. Et si contre les expressions des Ecritures, de saint Augustin & des autres Peres on vouloit ne donner à Jesus-Christ le nom de Sauveur qu'à l'é-

[a] *Deus volens ostendere irã & demonstrare potentiam suam tulit in multa patientia sua vasa iræ quæ perfecta sunt in perditionem :* audisti potestatem, quæ re misericordiã, *Vt notas faceret divitias suas in vasa misericordiæ.* Pertinet ergo ad ejus potestatem dãnare iniquos. *Ibid.*

[b] Noli ergo timere nisi permissum aliquid facere tentatorē, habes enim misericordissimum Salvatorem. *Hic sup.*

gard des Justes prédestinez, le dessein seul qu'a icy nôtre Saint, ne souffriroit pas qu'on l'y prist dans ce sens; puisque personne ne pouvant s'asseûrer d'estre du nombre de ceux dont JESUS-CHRIST seroit le Sauveur en ce sens, c'est-à-dire, d'estre du nombre des prédestinez, cette qualité de Sauveur ne pourroit servir de rien à bannir la crainte des tentations du démon, quelque asseûrance que l'on eust d'ailleurs, qu'il ne peut tenter qu'autant qu'il luy est permis, & que pour le bien de ceux dont JESUS-CHRIST est le Sauveur de cette maniere particuliere. 4. Une 4[e] raison qui approche de la précédente, c'est que S. Augustin veut que le Juste se tienne dans un estat de sécurité à l'égard de ces tentations du démon, & il ajoûte que cette sécurité ne peut pas avoir d'autre fondement que cette fidelité de Dieu à les proportionner aux forces. Or cette raison est absolument inutile pour donner cette sécurité, supposé que cette fidelité ne soit que pour les Justes prédestinez, parce que personne ne peut s'asseûrer qu'il soit de ce nombre. Et il ne serviroit de rien de répondre, que c'est que saint Augustin regardoit ses Auditeurs comme autant de prédestinez, & qu'ainsi il pouvoit leur donner toutes ces asseûrances, quoy-qu'il les fondast sur des principes qui sont particuliers aux prédestinez. Car ce regard ne pouvant estre qu'incertain, & les tentations au-contraire estant asseûrées, une supposition si incertaine dans laquelle il auroit regardé ses Auditeurs, n'auroit pas esté capable de leur donner de l'asseûrance dans un péril asseûré. Enfin, il eust autant vallu leur dire, qu'ils n'avoient rien à craindre, parce qu'ils estoient prédestinez. Mais apparemment ils auroient demandé caution d'une asseûrance de cette nature. 5. Saint Augustin donne l'asseûrance de cette fidelité de Dieu à tous ceux qui appartiennent à Dieu. [a] *Soyez seulement*, dit-il, *de ceux qui appartiennent à Dieu, & il devient vôtre refuge, & il ne vous laissera pas tenter au-dessus de vos forces, au-contraire il vous fera tirer avantage de la tentation.* Or tous les Justes ont cét avantage d'appartenir à Dieu, ils sont ses enfans & ses heritiers, & les membres de JESUS-CHRIST. Et l'on ne peut pas dire, que par ces termes *appartenir à Dieu*, il veüille signifier estre prédestiné. Ce moyen qu'il nous ouvre pour n'estre pas tentez au-dessus de nos forces, & cette façon de parler avec laquelle il nous l'ouvre, *Soyez seulement de ceux qui appartiennent à Dieu*, marquent visiblement une chose qui est dans nôtre pouvoir. Or nôtre prédestination n'est pas en nôtre pouvoir, & elle ne dépend pas de nous, elle a esté reglée & arrestée de toute eternité: au-lieu qu'il est effectivement dans nostre pouvoir avec

[a] Tu tantùm ad eum pertine... Refugium tuũ ipse est, & non te finit tentari supra quàm potes ferre, sed &c. *Ibid.*

la grace de Dieu de passer au nombre des Justes. Mais saint Augustin nous apprend luy-méme deux Pseaumes plus bas, qui sont ceux qui appartiennent à Dieu, [a] Nous appartenons, dit-il, à celuy qui nous a rachetez. Et il nous a dit cy-dessus au chapitre 10. que c'est dans le Baptéme que nous sommes rachetez par Jesus-Christ. Et ainsi ce sont donc tous les Justes qui ont esté rachetez par luy, & ce sont eux par consequent qui luy appartiennent. Enfin il dit nettement en son troisiéme discours sur saint Jean, [b] que comme tous ceux qui sont nez d'Adam appartiennent à Adam; *aussi tous ceux qui ont tiré une seconde naissance de* Jesus-Christ, *appartiennent à* Jsus-Christ. Ainsi donc tous les Justes sans exception appartiennent à Dieu. Ils sont donc tous du nombre de ceux pour qui Dieu a cét égard, de proportionner les tentations à leurs forces. Il n'y en a donc eu aucun qui soit tombé, dont Dieu ait manqué d'accompagner la tentation de sa grace: autrement ç'auroit esté une tentation qui auroit esté au dessus de ses forces; quoy-qu'estant encore Juste au moment auquel elle luy a esté livrée, il eût encore l'avantage d'appartenir à Dieu.

[a] Ad ipsum ergo pertinemus qui nos redemit. *Aug. in Ps. 63.*

[b] Qui pertinent ad Adam? Omnes qui nati sunt ab Adam. Qui ad Christum? Omnes qui nati sunt per Christum? *Aug. tract. 3. in Joan.*

CHAPITRE XXIV.

On continuë ce troisiéme raisonnement, & on fait voir par un grand nombre de passages de saint Augustin qu'il a étendu à tous les Justes ce que dit saint Paul, Dieu est fidele, il ne vous laissera pas tenter au dessus de vos forces.

I. Mais continuons ce troisiéme raisonnement, & faisons voir par une foule de passages de saint Augustin, que ç'a toûjours esté sa pensée, que la fidelité de Dieu à proportionner les tentations aux forces de laquelle parle saint Paul, regarde généralement tous les Justes. Premierement donc l'avis qu'il donne dans son explication du 32. Ps. à ceux à qui il adresse l'asseûrance de cét Apostre, ne nous permet pas de la limiter aux seuls Justes prédestinez. Car aprés leur avoir dit, que Dieu seroit fidele à ne les pas laisser tenter au dessus de leurs forces, il ajoûte, [c] « *Dieu ne vous trompera pas, ne le trompez pas non-* « *plus, ou plûtost ne vous trompez pas vous-méme.* Certes, si cet- « te fidelité de Dieu à ne pas laisser tenter au dessus des forces ne regardoit que les Justes prédestinez, & si (ce qui revient au méme) cette fidelité de Dieu ne s'accomplissoit que par des

[c] Non te fallit, tu cum noli fallere, imò tu te noli fallere. *Aug. in Ps. 32.*

graces qui fussent toutes infailliblement efficaces ; il y auroit aussi peu à craindre, que ceux envers qui Dieu useroit de cette fidelité ne le trompassent, ou ne se trompassent eux-mémes, qu'il y auroit à craindre que Dieu luy-méme ne les trompast. Et l'on ne pourroit pas supposer, que Dieu ne les trompast point, c'est à dire qu'il eust pour eux cette fidelité à ne les pas laisser tenter au dessus de leurs forces, qu'on ne supposast en méme temps, qu'ils seroient également fideles à ne pas tromper Dieu ; puisque cette grace infailliblement efficace feroit infailliblement cét effet.

II. Il en fait encore une application générale à tous les Justes sur le Pseaume 120. lors qu'il veut y montrer la verité de ce que dit David : Le Seigneur est vostre protection. [a] Celuy, dit-il, qui ne se contentant pas de nous avoir rendu Justes, s'applique encore à ne nous pas laisser tenter au dessus de nos forces, fait bien voir qu'il est nostre protection. Il ne nous suffiroit pas d'estre devenus ses enfans, s'il ne nous favorisoit de sa protection pour nous conserver une qualité si glorieuse. Mais dira-t-on, cét endroit ne marque pas si c'est à d'autres Justes qu'à ceux qui sont prédestinez, qu'il étend cette conduite & cette protection de Dieu. Non, mais la suite fait voir évidemment, que saint Augustin ne suppose & ne regarde pas comme prédestinez ceux à qui il l'étend. Car il ajoûte [b] qu'il y en a entre ceux que Dieu favorise de cette protection, qui ne laissant pas de *crever* dans ces tentations : parce qu'ils se laissent enfler du vent d'orgüeil, comme on voit des vases crever dans un fourneau, quand il se trouve du vent renfermé dans leur matiere. Mais si la suite de ce passage fait voir, qu'il ne limite pas cette conduite & cette protection de Dieu aux prédestinez, ce qui le précede fait voir avec non-moins d'évidence, que c'est généralement à tous les Justes qu'il l'étend. Car il confond cette fidelité de Dieu à proportionner les tentations aux forces des personnes tentées, avec l'application infatigable avec laquelle David dit au méme Pseaume, que Dieu veille sur Israël sans jamais sommeiller : & il avoit dit que le moyen d'estre cét Israël si favorisé des yeux & de la protection de Dieu, c'est d'embrasser la foy. Comme c'est une chose que nous avons déja remarquée cy-dessus vers la fin du chapitre 18. & que nous y avons rapporté ce qu'il dit sur ce sujet en cette explication du Pseaume 120. je ne le repeteray pas icy, pour ne pas ennuyer le Lecteur par des redites inutiles.

[a] « Ille ergo qui non sinit « tentari suprà « quàm possimus ferre, « quamvis jã « fideles simus.. protegit nos. Nõ nobis sufficit habere manum dexteræ (id est esse Dei filios) nisi ille & ipsam manum dexteræ porrigat. *Aug. in Ps.* 120.

[b] Illi autem non crepant, qui non habent ventum superbiæ. *Ibid.*

III. Il avoit déja étendu en son explication du Pseaume 69. *In Ps. 69.*

cette méme fidelité de Dieu à tous ceux que Dieu jette dans le fourneau de la tentation, comme aussi sur le Pseaume 93. où la crainte qu'il fait paroistre qu'il n'y *crevent* au-lieu d'y *cuire*, est toûjours une marque qu'il ne les suppose pas predestinez, quand il leur donne cette asseûrance. Il l'avoit encore étenduë en expliquant le Pseaume 49. à tous ceux généralement qui sont dans l'affliction, soit par la perte ou de leurs parens ou de leurs biens, soit par l'éxil, soit par quelque autre voye que la Providence permet.

In Ps. 93.

In Ps. 49.

IV. Mais il le fait encore bien plus au long cinq ou six diververses fois dans le chapitre 5. & 6. de son livre *des Pasteurs* que l'on voit par le premier chapitre estre un ouvrage de son Episcopat. Là donc au sujet du reproche que Dieu fait par Ezechiel aux mauvais Pasteurs de n'avoir pas fortifié ce qui estoit foible, & de n'avoir pas lié ce qui estoit rompu, il apprend aux Pasteurs dans le chapitre 5. la maniere dont ils s'y doivent prendre, pour encourager & fortifier ceux qui sont foibles dans leur troupeau. [a] Il faut, dit-il, ne leur pas dissimuler, qu'ils doivent s'attendre à éprouver des tentations. Mais il faut aussi leur dire que Dieu les en délivrera, pourveû qu'ils ne s'éloignent pas de luy, & qu'il est venu souffrir la mort pour les remplir de courage & de force. Il s'en prend ensuite au Pasteur lâche & complaisant, qui au-lieu de n'élever les Chrestiens que pour la Croix, leur promet des biens & une felicité dés cette vie. JESUS-CHRIST luy dit-il, ne predit que croix sur croix dans ce monde, & vous voulez qu'un Chrestien en soit exempt, luy que cette qualité seule de Chrestien engage à souffrir davantage, suivant ce que dit saint Paul, que tous ceux qui veulent vivre avec pieté & en veritables Chrestiens, souffriront persécution. Il luy recommande de proposer au Chrestien l'exemple de JESUS-CHRIST, qui a souffert au-delà de ce que l'on peut s'imaginer, de le faire souvenir de ces paroles de l'Ecriture: Dieu ne reçoit personne pour son fils, à qui il ne fasse sentir ses verges, & à qui il n'envoye des afflictions, & de luy dire, preparez vous aux afflictions & aux châtimens de ce Pere, ou ne prétendez pas estre du nombre de ses enfans. L'Ecriture n'en excepte aucun de cette conduite, & vous pretendriez en estre excepté? Et puis il poursuit de la sorte: [b] A l'égard donc des tentations & des afflictions avenir, ni il ne le faut tromper & entretenir d'une fausse espérance, ni il ne le faut abbattre par la crainte. Il ne faut pas luy cacher qu'il luy arrivera des afflictions & des tentations, mais si cela l'effraye & commence à l'ébranler, vous avez dequoy le re-

[a] Confortatur infirmus cùm ei dicitur, Spera quidem tentationes hujus sæculi, sed ab omnibus eruet te Dominus, si ab illo non recesserit retrò cor tuũ. Nam ad confortandum cor tuum venit ille pati; venit ille mori. *Aug. l. de Pastoribus c. 5.*

[b] Sed ne in futuris tentationibus deficiat infirmus, nec falsa spe decipiendus est nec terrore frangendus. Dic ei, præpara animã tuam ad tentationem. Sed fortè incipit labi,

mettre, dites-luy ce que dit S. Paul : Dieu est fidele, & il ne permettra pas que vous soyez tentez au-dessus de vos forces. Donner cette asseûrance de la bonté de Dieu, en méme temps qu'on asseûre d'un autre costé que les tentations & les afflictions ne manqueront pas, c'est ce que l'Ecriture appelle fortifier ce qui est foible. Et si la personne est déja dans la frayeur & dans la consternation par la nouvelle qu'on luy a donnée, qu'elle doit s'attendre aux croix & aux tentations, c'est pour parler le langage de la méme Ecriture, lier ce qui estoit rompu, que de luy remettre la miséricorde de Dieu devant les yeux, non-pas en luy faisant espérer que ces croix & que ces tentations ne seront pas pour elle, mais en la faisant toûjours ressouvenir de cette asseûrance que Dieu est fidele, & qu'il ne souffre pas que les tentations excedent les forces de celuy qui est tenté. Il y en a, dit-il, quelques lignes plus bas, qui entendant parler des tentations qu'il est nécessaire qu'un Chrestien souffre, commencent à perdre cœur, & à chanceler. Ayez soin alors de les consoler, & dites-leur, Ne craignez pas, celuy de qui vous avez embrassé la foy ne vous manquera pas : Dieu est fidele, & il ne permet pas que vous soyez tenté au dessus de vos forces. Ce n'est pas moy qui vous donne cette asseûrance, mais son Apostre. Ce sont ses propres termes.. Dieu, dit-il, ne nous laisse pas tenter au dessus de nos forces, ayez seulement soin vous méme de ne le pas abandonner, soit qu'il vous corrige ou vous exhorte, soit qu'il vous menace ou vous console, soit qu'il vous frappe ou vous guérisse. Il donne encore la méme instruction à la fin du chapitre 6.

« contremiscere, nolle accedere. Habes aliud: Fidelis Deus, qui non vos finit tentari supra quàm ferre potestis. Illud autem promittere, & prædicare futuras passiones, infirmum confirmare est. Timenti autem nimiùm & ex hoc deterrito, cùm polliceris misericordiam Dei, non quia tentationes deerunt, sed quia non permittit tentari supra quàm potest ferre, fractum colligare est.... Sunt autem & alii qui auditis futuris & necessariò venientibus tentationibus, quas propriè oportet venite Christiano, quas nemo sentit, nisi qui voluerit esse verè Christianus, imminentibus ergo sibi aliquibus, frangantur & claudicant. Affer consolationis alligamentum, alliga quod fractum est: dic, Ne timeas, non deerit in tentationibus ille in quem credidisti : Fidelis Deus qui non finit te tentari supra quàm potes ferre. Non hoc à me audis : Apostolus ait.. *Non finit tentari vos supra quàm potestis ferre.* Tantùm tu noli dimittere corripientem & hortantem, terrentem & consolantem, percutientem & sanantem. *Ibid.*

V. Voila 1. qu'il donne bien positivement asseûrance de la part de Dieu, que la tentation sera proportionnée aux forces, & qu'elle sera par-conséquent accompagnée de la grace. Mais 2. voila qu'il la donne à tous ceux d'entre les Justes qui sont foibles, & que la crainte des tentations à venir peut faire chanceler; à tous ceux à qui l'on déclare qu'ils doivent s'attendre à des tentations; à tous ceux à qui l'on dit qu'il est nécessaire qu'il en arrive; à tous ceux que la profession de Chrestien engage d'elle-méme à en avoir, & à en avoir plus que d'autres, parce que c'est la profession d'une vie de piété; à tous ceux à qui on propose JESUS-

Christ à imiter ; à tous ceux qui sont enfans de Dieu, & à qui on dit qu'en cette qualité ils doivent sentir ses verges s'ils ne veulent pas renoncer à son heritage. 3. Elle leur est donnée à tous sans exception & sans distinction de Justes prédestinez & de Justes non-prédestinez. Car sans parler de tous ces autres caracteres, il n'y a aucun Juste que la veûë de ces afflictions & de ces tentations ne puisse effrayer & jetter dans la consternation ; & il n'y en a aucun que le Pasteur ne doive relever & fortifier, & à qui parconséquent il ne doive donner cette asseûrance, qui est l'unique moyen que nôtre Saint donne pour relever & fortifier ceux qui sont abbatus & consternez. En-effet il se plaint à la fin du chapitre 6. de la negligence des Pasteurs, qui en ont laissé périr faute de les avoir relevez & fortifiez par cette asseûrance, lors qu'ils les voyoient dans cét abbatement & dans cette consternation. Il suppose donc que cette asseûrance se devoit donner aussi à ceux d'entre les Justes qui sont malheureusement péris ; & qu'elle les regardoit aussi véritablement que les autres.

VI. Et l'on ne peut pas répondre, qu'il n'y en a en-effet aucun à qui on ne la doive donner, non-pas qu'elle les regarde tous, mais parce que le Pasteur ne peut pas distinguer entre eux ceux qui sont prédestinez & ceux qui ne le sont pas. Car 1. cette asseûrance ayant esté donnée de Dieu par son Apôtre, comme un moyen & un remede pour relever les Justes de leur abbattement & de leur consternation à la veûë des souffrances & des tentations à-venir, ce moyen & ce remede les doit tous regarder aussi effectivement, que le mal & le danger est effectivement commun à tous. Il faut que comme on leur prédit tellement ces souffrances à-venir, qu'on leur declare qu'il n'y a d'exception pour qui que ce soit, & qu'elles sont asseûrées pour tous en particulier : ce remede & ce moyen soient aussi asseûrez pour chacun d'eux sans exception. 2. En-effet, si cette asseûrance de la fidelité de Dieu à ne pas laisser tenter au-dessus des forces, ne regardoit pas tous les Justes à qui on la donne, mais seulement ceux d'entre eux qui sont prédestinez, comme nul des Justes à qui on la donne n'est asseûré d'estre du nombre de ces derniers, & qu'il sçait méme que le nombre infiniment le plus grand d'entre eux n'en est pas ; nul par conséquent ne pourroit se tenir pour fort consolé & fort rasseûré par cette promesse & cette asseûrance. Il demanderoit au Pasteur qui la luy donne, s'il l'asseûreroit bien qu'il est de ce petit nombre de Justes, qu'il luy dit qu'elle regarde uniquement ; & l'impuissance où seroit ce Pasteur de luy donner une réponse si positive, le laisseroit dans le méme estat de

frayeur

frayeur & de consternation, où l'avoit jetté ce qu'on luy avoit dit, que la qualité de Chrétien l'engageoit à souffrir davantage que le reste des hommes. 3. Ce seroit en vain qu'alors ce Pasteur luy diroit, *que ce n'est pas luy, mais saint Paul méme qui luy donne l'asseûrance de cette fidelité de Dieu, ou plûtost que ce n'est pas saint Paul, mais* JESUS-CHRIST *méme qui la donne par la bouche de cét Apôtre.* Car comme saint Paul ny JESUS-CHRIST méme ne l'asseûrent pas plus que luy, qu'il est de ce petit nombre de Justes, que cette promesse regarderoit uniquement; l'autorité soit de saint Paul, soit de JESUS-CHRIST méme n'ajoûteroit pas un nouveau poids à son témoignage. Il pourroit méme luy dire, que si cette asseûrance ne regardoit que les Justes prédestinez, il n'eust pas esté fort nécessaire que ny saint Paul ny JESUS-CHRIST eussent pris soin de la donner, parce que la prédestination de Dieu estant infaillible, on en auroit assez conclu, sans qu'il fust besoin d'un autre témoignage particulier, que Dieu ne laisseroit pas tenter les Justes prédestinez au-dessus de leurs forces. 4. Les Pasteurs tomberoient à l'égard du nombre des Justes infiniment le plus considérable dans l'inconvenient, que saint Augustin veut qu'ils évitent, qui est de ne les pas entretenir d'une fausse espérance, non-plus que de ne les pas abbattre par la crainte; *Nec falsa spe decipiendus est, nec terrore frangendus.* Car il est évident que l'esperance & l'asseûrance qu'ils auroient donnée par le passé de cette fidelité de Dieu à tous les Justes, qu'ils auroient veûs dans les afflictions, ou à qui ils en auroient prédit, se seroit trouvée fausse à l'égard du nombre d'entre eux infiniment le plus grand, s'il est vray que Dieu n'use de cette fidelité qu'à l'égard des Justes qui sont prédestinez. 5. Ce que saint Augustin donnant au Juste l'asseûrance de cette fidelité de Dieu, il luy dit : [a] Le Seigneur vous délivrera de toutes vos tentations, si vôtre cœur ne se détourne pas de luy, car il est venu & il a souffert pour fortifier vôtre cœur... Il ne vous laisse pas tenter au-delà de vos forces.. Prenez seulement garde à ne le pas abandonner vous-méme, lors que par ces tentations il vous corrige & vous exhorte, il vous effraye & vous console, il vous frappe & vous guérit : ce discours, dis-je, fait voir évidemment qu'il ne croioit pas; ny que cette fidelité de Dieu n'est que pour les prédestinez, car il n'auroit pas craint la perte de ceux que Dieu en favoriseroit; ny qu'elle ne s'accomplit que par des graces qui sont infailliblement efficaces; car il n'auroit pas apprehendé de resistance de la part de ce Juste dans les tentations; ny que Dieu ne s'applique à la guérison d'un Juste & ne fortifie

[a] Ab omnibus eruet te Dominus, si ab illo non recesserit retro cor tuũ : nam ad confortandũ cor tuũ venit ille pati. "... Non sinit "tentari vos "supra quàm "potestis ferre.. Tu tantum noli dimittere corripientem & hortantem, terrentem & consolantem, percutientem & sanantem. *Hic.*

ſon cœur, que par des graces de cette nature; car il n'auroit pas craint, que ce Juſte n'abandonnaſt Dieu dans le temps, qu'il travailleroit à ſa guériſon, & que lors que Dieu fortifieroit ſon cœur, ſon cœur ne laiſſaſt pas de ſe détourner de Dieu. 6. Saint Auguſtin étend cette aſſeûrance à tous ceux pour qui Jesus-Christ a ſouffert la mort. *Nam ad confortandum cor tuum venit ille pati*: c'eſt-à-dire dans le ſtile de ce ſaint Docteur, à tous ceux à qui Jesus-Christ a donné & appliqué ſa mort. Et le Lecteur s'eſt pû convaincre par tout ce que nous avons rapporté ſur ce ſujet au chapitre 10. & 11. que c'eſt généralement à tous les Juſtes, que ce Saint luy fait faire ce don & cette application de ſa mort. 7. Enfin le Juſte n'a pas à craindre, que Dieu manque à cette fidelité à modérer ſes tentations ſelon ſes forces, qu'auparavant ſon cœur ne ſe ſoit éloigné de Dieu, *Ab omnibus eruet te Dominus, ſi ab illo non receſſerit retro cor tuum, nam ad confortandum cor tuum venit.* Ainſi donc la tentation à laquelle le Juſte a ſuccombé, & par laquelle il s'eſt éloigné de Dieu, étoit encore proportionnée à ſes forces, & par-conſéquent accompagnée de grace. Autrement Dieu auroit manqué à cette fidelité, avant méme que le cœur du Juſte ſe fuſt éloigné de luy.

CHAPITRE XXV.

Autres paſſages de ſaint Auguſtin ſur le méme ſujet.

I. TOut ce que nôtre Saint vient de dire dans le paſſage précédent, n'eſt qu'un abregé de ce qu'il enſeigne en » ſon quinziéme diſcours ſur le Pſeaume 118. Il dit, [a] que cette » aſſeûrance de S. Paul eſt d'une tres-grande conſolation pour tous » les Saints qui ſe trouvent icy bas dans l'affliction, parce qu'elle » contient une promeſſe de la part de Dieu, qu'il les aſſiſtera de ſa » grace, de-peur qu'il y en ait quelqu'un qui ſe décourage. Il ajoûte » que Jesus-Christ nous avoit déja donné luy-méme » cette aſſeûrance, lors qu'il nous avoit appris à luy dire, *Ne* » *nous induiſez pas dans la tentation.* Car, dit-il, l'avertiſſe» ment qu'il nous donnoit, ou plûtoſt le commandement qu'il » nous faiſoit de luy demander cette grace de n'eſtre pas tentez par » deſſus nos forces, eſtoit comme une promeſſe qu'il nous faiſoit » de nous la donner.

[a] Eſt & alia ſpes quæ in humilitate tribulationis plurimùm conſolatur, quæ Sanctis data eſt in verbo Dei adjutorium gratiæ pollicentis, ne quiſque deficiat. De qua re dicit apoſtolus: *Fidelis Deus qui non permittet vos tentari ſuper id quod poteſtis, ſed*

II. Mais 1. ce ſeroit non-pas une tres-grande, mais une tres-foible conſolation *pour tous les Juſtes*, que l'aſſeûrance de cette

fidelité de Dieu, si elle ne regardoit que les Justes prédestinez, c'est-à-dire, si de cent Justes elle n'en regardoit que deux ou trois. 2. Seroit-il bien possible que cette *consolation* regardast tous les Justes (car on demeure d'accord qu'elle les regarde généralement tous, & qu'il n'y en a pas un qui ne doive esperer, que Dieu aura cette fidelité & cette bonté pour luy, de ne le pas laisser tenter au dessus de ses forces.) Seroit-il donc bien possible que cette *consolation* les regardast tous, & que le fondement sur lequel elle est appuyée, qui est cette fidelité & cette bonté de Dieu, ne les regardast pas tous? 3. Si Dieu a tant de bonté pour eux, qu'il va méme au devant du découragement qu'ils pourroient avoir dans les afflictions, qu'on leur dit qu'il faut necessairement qu'ils souffrent, & s'il leur fait donner cette asseûrance par son Apôtre, de-peur qu'il y en ait quelqu'un qui se décourage, *Ne quisque deficiat*, car *quisque* vaut autant là comme *quisquam* : n'est-il pas visible, que la méme bonté luy permettra encore moins d'en laisser quelqu'un exposé à une perte infaillible, comme elle le seroit, s'il n'avoit soin de proportionner avec ses forces les tentations, qui luy arrivent par l'ordre de sa providence? 4. En effet, ce n'est pas à la qualité de prédestiné, mais à celle de *Saint* que saint Augustin attache icy cette promesse de la grace, qui est renfermée dans les paroles de saint Paul. Et l'on sçait que le mot de *Saint* dans la sainte Ecriture signifie toûjours le Juste. 5. Enfin il étend & cette promesse de la grace & l'asseûrance de cette fidelité de Dieu à tous ceux à qui JESUS-CHRIST a laissé cette priere : *Ne nous induisez pas dans la tentation.* Or c'est à tous les Justes qu'il l'a laissée, puisque c'est la priere de tous ceux qui sont devenus enfans de Dieu, & qui desormais peuvent l'appeller leur pere. C'est la maniere dont ce Saint parle encore dans le livre *du bien de la Viduité*, qu'il a composé estant Evéque, & dont les chapitres 17. & 18. sont contre les Pélagiens, quoy-qu'il ne les y nomme pas. Il y étend dans ce 18. chapitre cette asseûrance de saint Paul à tous ceux à qui JESUS-CHRIST a laissé cette priere.

faciet cum tentatione etiam exitum ut possitis sustinere. . Hanc spem dedit & in oratione quam docuit, ubi monuit ut dicamus, *Ne nos inferas in tentationem.* Quodámodo enim promisit se daturum suis periclitantibus, quod dici voluit ab orantibus. *Aug. in Ps. 118. conc. 15.*

III. On ne peut pas se former une autre idée de l'asseûrance de cette fidelité de Dieu, en entendant parler nostre Saint au sermon 254. *de Tempore.* Il parle au chapitre* 4. de l'entrée dans la tentation & de la sortie. * Il dit que c'estoit de l'entrée que parloit saint Jacques, quand il disoit : Regardez comme le plus grand sujet de joye que vous puissiez avoir, les diverses tentations qui vous surviennent ; Que ce n'est pourtant pas tout que d'entrer dans une tentation ; que le plus difficile & le principal

* *Omne gaudium existimate fratres mei cum in tentationes varias incideritis.* Ecce audisti ingressum, quære exitum : facile enim est intrare; exi-

» est d'en sortir. *Mais ne craignez pas*, ajoûte-t-il, *ne soyez pas* » *en peine de la sortie. Car Dieu est fidele, il ne permettra pas que* » *vous soyez tentez au-dessus de vos forces.* Il commence ensuite le » chapitre 5. en disant [a] que le grand nombre des méchans qui » sont dans le monde, est un grand moyen pour purifier les bons ; » que ceux cy sont à la verité cachez parmy ceux là : mais que » quelques-cachez qu'ils y soient, Dieu ne laisse pas de recon- » noistre ceux qui sont à luy.

IV. Où l'on voit que par ceux que Dieu connoît qui sont à luy, & qu'il sçait distinguer des autres, saint Augustin entend ces bons, qui pour estre cachez parmy les méchans pourroient sembler malaisez à distinguer. Ainsi c'est donc à tous les Justes qu'il étend cette asseûrance de la fidelité de Dieu, de laquelle parle saint Paul. Car 1. c'est à la qualité de *bons* qu'il l'attache, 2. C'est à tous ceux qu'il oppose aux méchans, & que Dieu sçait distinguer des méchans parmy lesquels ils sont cachez. 3. C'est à tous ceux d'entre les Justes, à qui Dieu permet qu'il arrive des tentations, & qu'il exhorte à les regarder quand il leur en arrive, comme le plus grand sujet de joye qu'ils puissent avoir dans ce monde. 4. En effet, comme il n'y a point de Juste, qu'on n'exhorte de regarder comme un sujet d'une extréme joye les diverses tentations qui luy surviennent: comment pourroit-on exiger cette disposition de luy, si on croyoit que tous ces Justes, qui ont succombé sous la tentation, n'ont pas eû le secours dont ils avoient besoin pour y resister ? Ne pourroit-il pas répondre, qu'on leur a tenu un langage tout pareil à celuy qu'on luy tient, & qu'on leur a dit, que les tentations dont ils se sentoient accablez, estoient pour eux un sujet de joye ; & que cependant la chute funeste & inévitable dont elles leur ont esté l'occasion, a bien fait voir au-contraire qu'elles estoient pour eux le dernier des malheurs : qu'au reste il ne voit rien en soy, qui luy puisse faire croire, qu'il ne sera pas traitté comme ce nombre infiny de miserables, mais comme ce petit nombre de privilegiez ? 5. Enfin saint Augustin veut que la veûë de cette fidelité de Dieu bannisse toute la crainte que l'on pourroit avoir: *Noli timere, fidelis Deus.* Mais si cette fidelité n'est que pour les prédestinez, qui sera celuy qui pourra bannir toute crainte de son cœur ? Ce ne seront pas les Justes non-prédestinez, puis que cette fidelité n'est pas pour eux : ce ne seront pas non-plus les Justes prédestinez, puis qu'ils ne se peuvent pas eux-mémes distinguer des autres. Enfin, qu'y aura-t-il de plus juste que cette disposition de crainte & de frayeur pour les uns & pour les autres dans cette impuissance où

re magnum est ; sed noli timere : *Fidelis Deus.* Nempe quia ingressus fueras, de exitu cogitabas : *Fidelis Deus qui non vos permittit tentari supra id quod potestis.* Aug. serm. 254. de tempore. c 4.

[a] Magna materies est purgationis bonorum, abundantia malorum. Nam in multitudine malorũ quamvis permixti lateant boni ; *novit Dominus qui sunt ejus. Ibid. c. 5.*

ils sont de se distinguer, si ce nombre infini d'autres qui les ont précédez, & dont ils ont veû les chutes, n'ont pas esté accompagnez du secours de la grace? Ne leur avoit-on pas tenu le méme langage, & ne leur avoit-on pas dit de ne pas craindre? Et cependant leur chute n'a-t-elle pas fait voir, qu'ils n'avoient eû que trop de sujet de le faire s'ils ne l'ont pas fait?

V. Nostre Saint parle encore de la méme maniere au 18. des Sermons que le Pere Sirmond a donnez au public. Il dit qu'il n'y a aucun Juste qui ne doive trembler à cause des tentations, dont nul n'est exempt dans cette vie, s'il n'envisage que les perils dont elles sont accompagnées. Mais que cela ne doit pas l'empécher de chanter icy de tout son cœur des Cantiques de joye: parce qu'il doit estre persuadé de la fidelité de Dieu à proportionner les tentations avec les forces de celuy qui est tenté. Et asseûrément ce discours n'a rien que de juste, si cette fidelité de Dieu à regler de la sorte les tentations regarde tous les Justes. Mais comment la veûë de cette fidelité de Dieu pourra-t-elle arrester leur crainte, s'il est vray que cette infinité de Justes que les tentations ont abbatus, n'y ont pas esté soûtenus du secours de la grace, & s'ils ont par conséquent sujet de craindre qu'un semblable malheur ne leur arrive?

VI. C'est encore visiblement à tous les Justes qu'il donne l'asseûrance de cette fidelité de Dieu au Sermon 81. *de diversis*, qui est un Sermon que Bede a cité autrefois. Il y divise les Chrétiens en grain & en paille; il dit que la paille presse à la vérité le grain, mais sans l'incommoder: [a] *& qu'ainsi nous n'avons qu'à tâcher d'estre le grain pour n'estre pas incommodez de la paille*, c'est-à-dire, des maux que les méchans nous peuvent faire souffrir; parce que, dit-il, Dieu est fidele, & il ne permettra pas que nous soyons tentez au de-là de nos forces. Or 1. il est constant que jamais dans saint Augustin *la paille* ne fut prise pour aucun Juste; & ainsi si tout ce qui n'est point *paille* est asseûré de n'estre pas exposé à des tentations qui soient au-dessus de ses forces, il n'y a point de Juste qui ne soit asseûré de ce bonheur pour son particulier. 2. Cette expression seule; tâchons seulement d'estre du grain, & la paille ne nous pourra pas nuire, *nos tantùm grana simus &c.* est une preuve évidente, que par le mot de grain il n'entend pas un prédestiné. Car elle marque une chose qui est en nostre pouvoir, au moins par la grace. Or comme nous l'avons déja dit cy-dessus, il est bien en nôtre pouvoir par la grace de devenir Justes, mais non-pas de devenir prédestinez, nostre prédestination s'estant faite de toute éternité. C'est donc généra-

[a] « Nos tantùm grana « simus, & « quantacunque fuerit « (palea) non « gravabit: fidelis enim Deus est, qui non permittit nos tentari supra id quod possumus, sed faciet cum tẽtatione etiam exitum ut sufficere possimus. *Aug. serm. 81. de diversis.*

lement le Juste, que nostre Saint marque icy par le mot *de grain*. Et ainsi comme il nous témoigne qu'il suffit d'estre le *grain*, pour estre asseuré de la fidélité de Dieu à proportionner les tentations aux forces, il nous apprend que cette fidélité de Dieu regarde universellement tous les Justes.

VII. Il fait bien paroistre encore, qu'elle les regardoit tous, quand dans son livre de la sainte Virginité, que l'on sçait estre un ouvrage de son Episcopat, voulant apprendre à une Vierge comment elle peut se tenir dans l'humilite à l'égard d'une femme mariée, quoy-que l'estat de celle-là soit plus relevé que l'estat de celle-cy, il s'y prend de la sorte. [a] « Une Vierge, dit-il, pour se » tenir humble, doit se souvenir qu'elle fait tellement profession » d'un estat plus parfait que l'estat conjugal, qu'elle ne sçait pour- » tant pas, si cette femme mariée n'est pas plus capable qu'elle de » souffrir le martyre; & si ce n'est pas à cause de la connoissance » que Dieu a de sa foiblesse, qu'il ne luy en fait pas naître l'occa- » sion: *Car Dieu est fidele*, dit son Apostre, *il ne vous laissera pas* » *tenter au dessus de vos forces.* On voit qu'il nous represente là cette fidelité de Dieu à proportionner les tentations aux forces, comme une conduite générale que Dieu observe à l'égard de tous les Justes. Aussi, outre que c'est l'idée que ce passage presente naturellement à l'esprit, bien loin que saint Augustin suppose pour prédestinées, ces Vierges ausquelles neanmoins il étend cette fidelité de Dieu, il les regarde au contraire, dans tout ce livre comme des personnes, dont il apprehende la perte éternelle, à cause de l'orgüeil que l'élevation de leur estat de Vierge est capable de leur inspirer, & contre lequel pour ce sujet il s'étudie à les prémunir.

VIII. Mais il n'y a rien de beau & de fort, comme ce qu'il dit sur ces paroles du Pseaume 94. *La mer est à Dieu, & c'est* » *luy qui l'a faite.* Ce monde, dit-il, est une mer, mais Dieu a » fait la mer, & ses flots ne peuvent point passer les bornes qu'il » leur a marquées. Il n'y a donc point de tentation, dont il ne re- » gle la grandeur & la force. Et ainsi qu'il vienne des tentations » & des afflictions, elles serviront à vous consommer, & non-pas » à vous consumer & vous perdre. Voyez si les tentations sont » utiles dans ce monde: écoutez ce qu'en dit l'Apostre. Dieu, dit- » il, est fidele, & il ne permettra pas que vous soyez tentez au de- » là de vos forces, mais il vous en fera retirer un avantage consi- » dérable. Il ne dit pas, Dieu ne permettra pas du tout que vous » soyez tentez: car si vous refusiez d'estre tentez, vous refuseriez » d'estre réparez & rétablis. Dieu donc vous envoye des tenta-

[a] Habet quod cogitet, ut non infletur, non æmuletur, ita se scilicet bonum virginale conjugali bono multò amplius & melius profiteri, ut tamen nesciat, utrũ illa vel illa conjugata jam pati pro Christo possit, adhuc verò ipsa non possit; & in hoc ei parcatur, quia infirmitas ejus tentatione non interrogatur: fidelis enim Deus, ait Apostolus, qui non vos permittit tentari supra id quod potestis. *Aug. l. de S. Virginit. c. 47.*

tions, parce qu'il s'applique à vous refaire & vous reparer. Vous " estes entre les mains de l'ouvrier. Il oste, il corrige, il applanit, " il purifie quelque chose en vous selon le besoin qu'il y remarque, " & il employe pour ce sujet le fer des scandales du monde & des " tentations. [a] *Prenez garde seulement à ne vous pas jetter vous-* " *mémes hors des mains de ce divin ouvrier : & il ne vous arrivera* " *aucune tentation qui surpasse vos forces.* Dieu ne permet les tenta- " tions que pour vostre avantage, & afin qu'elles vous soient un " moyen de faire de nouveaux progrés. "

[a] Tu tantum de manu artificis noli cadere, nihil tentationis accidet ultra vires tuas. Hoc permittit Deus ad utilitatem tuã, unde tu possis proficere. *Aug. in Ps. 94.*

IX. C'est dire bien positivement, que Dieu est fidele à proportionner les tentations aux forces, & à ne les envoyer que pour achever de purifier, & pour faire avancer les personnes. Mais c'est aussi témoigner bien ouvertement, que l'on est persuadé que cette fidelité n'est pas reservée pour les Justes prédestinez, & que l'on ne croit pas qu'elle ne s'accomplisse que par des graces qui soient toutes infailliblement efficaces. Car celuy qui seroit dans cette pensée, n'auroit pas sujet de craindre, que ceux à l'égard de qui Dieu auroit cette bonté & cette fidelité, vinssent à se jetter hors de ses mains : & il seroit persuadé au contraire, que Dieu les y tiendroit invinciblement. Enfin, c'est dé- " clarer en termes bien précis, que tandis que le Juste ne s'est pas " encore jetté hors des mains de Dieu, il ne luy arrivera pas de " tentation qui surpasse ses forces. *Tu tantùm de manu artificis noli* " *cadere, nihil tentationis accidet ultra vires tuas.* Et ainsi comme ce n'est que par le premier peché que les Justes commettent depuis leur justification, qu'ils se jettent hors des mains de Dieu: nostre Saint estoit donc persuadé, qu'ils avoient tous la grace qui leur estoit nécessaire pour pouvoir éviter ce peché : autrement la tentation à laquelle ils auroient succombé, & qui le leur auroit fait commettre, auroit esté elle-méme au dessus de leurs forces, quoy qu'ils ne fussent pas encore sortis hors de ses mains. Je n'examine pas au reste en quel sens saint Augustin insinuë icy que Dieu permet, que quand une ame s'est retirée de ses mains par le peché, le démon luy livre des tentations qui surpassent ses forces : c'est une matiere qui regarde les pecheurs, dont je n'ay pas fait profession d'épouser les interests dans cét ouvrage: peut-estre l'occasion se presentera-t-elle d'en parler quelque autre jour.

X. Ajoûtons enfin que saint Augustin estoit si persuadé, que la fidelité de Dieu à proportionner les tentations avec les forces, regardoit généralement tous les Justes, qu'il s'en sert méme pour montrer, qu'il n'y en a pas un, qui puisse alleguer son

» impuissance dans les pechez qu'il commet. * *Que personne*, dit-
» il au Sermon 249. *de Tempore*, *ne dise qu'il ne peut pas resister*
» *à la tentation qui le sollicite à l'impureté. Car Dieu est fidele*, *dit*
» *l'Apostre*, *& il ne permet pas que nous soyons tentez au-dessus de*
» *nos forces : mais au contraire, il nous donne le moyen d'en sortir avec*
» *avantage.* Aprés quoy il continuë de la sorte, à qui que ce soit
» qu'il arrive quelque tentation, soit de la chair, soit du monde,
» soit des afflictions de cette vie, elle est telle qu'il la peut surmon-
» ter, & s'en faire une matiere de loüange & de mérite, ou qu'il
» peut y succomber, & s'en faire un sujet de condamnation & de
» confusion. Et ce passage est d'une autorité d'autant plus considérable, que nous verrons cy-dessous le Concile de Trente, en employer la premiere partie, pour fermer la bouche aux Prestres & aux Religieux, que le libertinage de l'hérésie avoit portez dans le siecle précédent à s'engager dans le mariage, & qui alleguoient leur impuissance à vivre dans la continence.

* Nemo dicat a fornicatione se custodire nō posse : fidelis enim est Deus, dicit Apostolus, qui non permittit nos tentari supra id quod portare possumus, sed faciet cum tētatione proventum. Talis unicuique homini tentatio datur, sive in carnis desiderio, sive in ambitione sæculi, sive etiam in quacunque tētationis molestia, qualem aut cum laude vincere, aut cum opprobrio succumbere poterit. *Aug. serm. 249. de Temp.*

XI. Ce seroit icy le lieu d'expliquer l'endroit du chapitre 16. du treiziéme livre *de la Trinité*, où saint Augustin applique nommément aux prédestinez cette fidelité de Dieu à proportionner les tentations avec les forces. Mais nous reservons à le faire au chapitre 30. où nous avons à expliquer un autre passage, dans lequel ce Saint leur applique aussi ces paroles de saint Paul. *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous*, lesquelles on voit signifier la méme chose que la fidelité de Dieu, dont parle cét Apostre. Le Lecteur voit déja bien par avance, que pour ne pas faire tomber saint Augustin dans une contradiction toute visible avec luy-méme, il faudra dire qu'il applique aux prédestinez l'une & l'autre proposition de cét Apostre, non pas à l'exclusion des autres Justes, mais parce qu'ils en éprouvent la vérité d'une maniere toute-particuliere. Ce sera en effet l'explication que ce Saint nous apprendra luy-méme à en donner. Continuons cependant le discours sur le sujet de cette fidelité, & voyons ce que saint Gregoire en a dit.

CHAPITRE XXVI.

On fait voir que saint Gregoire a étendu à tous les Justes la fidelité de Dieu à regler les tentations selon les forces de ceux qui en sont attaquez.

I. L'Autorité de ce saint Pape nous doit estre d'autant plus considérable dans le point que nous examinons, qu'outre

tre que, comme nous avons déja dit, il estoit tout rempli de la doctrine de saint Augustin; il est certain que ç'a esté un des Saints qui ont esté les plus éclairez dans les voyes de Dieu, & qui ont eû le plus de lumiere sur la conduite qu'il tient à l'égard des ames. Nous l'avons déja veû cy-dessus au chapitre 19. employer cét endroit, où saint Paul dit, que Dieu est fidele à ne pas permettre, que les tentations surpassent les forces de ceux qui en sont attaquez; [a] & nous l'y avons vû l'apporter comme sa preuve, que Dieu ne conspire pas avec les démons, dans les desseins qu'ils ont d'enlever le Ciel aux Justes, par les tentations qu'ils leur livrent. Nous l'y avons vû dire, que ce seroit en quelque façon Dieu méme, qui seroit l'auteur de leur chûte, s'il n'étoit point fidele à ne pas permettre qu'ils fussent tentez au-dessus de leurs forces, parce que c'est abbatre une personne, que de charger ses épaules d'un poids qu'elle n'est pas capable de porter. Et comme selon la remarque que nous y avons faite, ce n'est pas moins aux Justes non-prédestinez qu'aux Justes prédestinez, que s'attaque l'envie des démons: & que saint Gregoire n'auroit pas crû qu'il y eust moins d'impieté, soit de faire conspirer Dieu avec eux pour enlever le Ciel à ceux-là, que de le faire d'intelligence avec eux pour l'enlever à ceux-cy; soit de le faire l'auteur de la chûte des uns, que de luy attribuër la chûte des autres: il est visible que ce saint Pape étendoit à ceux-là aussi-bien qu'à ceux-ci, l'asseûrance que saint Paul nous donne de la fidelité de Dieu à proportionner les tentations avec les forces de ceux qui en sont attaquez.

II. Il nous fait voir ailleurs la méme application du démon à perdre par ses tentations les ames, que Dieu a déja prévenuës de sa grace, & la méme bonté de Dieu à les proportionner à l'état de force ou de foiblesse, qu'il voit dans ces ames. C'est au livre 29. de ses Morales chapitre 12. où aprés avoir remarqué l'adresse du démon à prendre chacun par son foible, & à tenter les hommes differemment selon leurs inclinations differentes, il continuë de la sorte: [b] Mais lors que la bonté incompréhensible de Dieu qui connoist ses ruses & nos foiblesses, a prévenu & éclairé nos ames de sa grace, elle regle les tentations qu'il nous livre, empéchant ou qu'elles se présentent plusieurs à la fois, ou que ce soit avec une violence, dont l'ame qu'il a déja ainsi favorisée de sa grace ne fust pas capable: conformément à ce que saint Paul disoit autrefois, Dieu est fidele: il ne permettra pas que vous soyez attaquez de tentations qui soient au-dessus de vos forces, & il vous mettra en estat d'en pouvoir sortir avec avantage. Où l'on voit que ce n'est pas à une ame prédestinée que ce saint

[a] Eorum consilij acumen destruitur, quia pius conditor cum viribus flagella moderatur. Vnde & bene per Paulum dicitur, *Fidelis autem Deus qui non patietur* &c. Quia si mensuram Iudex tentationibus non prabet, eo ipso protinus stantem dejicit, quo ultra vires onera imponit. *Greg. l. 9. Mor. c. 25.*

[b] Alta quippe atque incomprehensibilis Spiritûs Sancti gratia cùm luce sua nostras mentes irradiat, etiam tentationes adversarij dispensando modificat, ut simul multæ non veniant, aut ipsæ tantummodo quæ ferri possunt, illustratã jam a Deo animam tangant. Paulo attestante qui ait; *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet cum tentatione etiam exitum ut possitis sustinere.* Ibid. l. 29 c. 12.

Pape attache cette miséricordieuse conduite de Dieu, mais qu'il en fait le sort de toute ame que Dieu a déja enrichie de sa grace, *illustratam jam à Deo animam.*

III. L'idée qu'il nous donne ailleurs d'une tentation, qui surpasseroit les forces de celuy qui seroit tenté, ne nous permet pas de douter, que ce n'ait esté en effet là sa pensée. C'est au chapitre 17. du 4. livre de ses Morales à l'occasion de ces paroles de Job dans l'extrémité de ses afflictions : *Le Seigneur a déchargé sa fureur sur moy, & il m'a traitté comme son ennemi.* Il nous y déclare, que l'abandonnement que Dieu feroit d'un homme à une tentation qui seroit au-dessus de ses forces, seroit la marque la plus évidente de sa colere contre luy ; & que ce seroit cette playe d'ennemi & ce châtiment cruel, dont Dieu dit par son Prophete, qu'il use quelquefois. Mais ce Saint ajoûte, que ce n'est point envers ses enfans qu'il en use, mais seulement contre ceux qui ayant attiré sur eux sa colere par leur conduite, l'ont dégagé de cette loy de fidelité, qu'il s'est imposée, de ne nous pas laisser tenter au-dessus de nos forces. [a] Nous avons appris, » dit-il par la bouche de ce grand Apôtre & illustre Prédicateur » saint Paul, que Dieu est fidele, & qu'il ne souffre pas que nous » soyons tentez au-dessus de nos forces, mais qu'au contraire il » nous donnera méme le moyen de tirer avantage de la tentation. » Et d'ailleurs Dieu nous apprend pourtant luy-méme par l'un de » ses Prophetes qu'il frappe quelquefois d'une playe d'ennemi, & » qu'il châtie d'une maniere cruelle. *Quand donc il arrive, que Dieu* » *frappe quelqu'un d'une telle maniere, que la playe soit au-dessus de ses* » *forces, c'est une marque que ce n'est plus comme son enfant, mais* » *comme son ennemi qu'il le regarde, ny que ce n'est plus pour le corriger* » *mais pour luy faire sentir sa colere qu'il le frappe de la sorte.*

IV. C'est pourquoy il conclud, que si les plus Saints méme se voyent quelquefois accablez de douleurs & de peines, dans lesquelles ils sentent leur patience s'ébranler, & qui leur paroissent insupportables, ils doivent bien s'examiner, pour voir s'il n'y a peut-estre pas en eux quelque peché secret, qui les ayant dépoüillez de la qualité d'enfans de Dieu, luy ait donné lieu de » les traitter comme ses ennemis. [b] Lors donc, dit-il, que nous sen» tons que nostre patience se trouve comme vaincuë par les châti» mens, que Dieu nous fait souffrir, nous avons grand sujet d'ap» préhender, que nous n'ayons commis quelques pechez, qui » l'ayent dépoüillé de la qualité de Pere à nostre égard, & qui le » portent à nous traitter non-plus comme ses enfans, mais comme » des personnes qui sont devenuës ses ennemis. Ainsi donc ce n'est

[a] Prædicatore quippe egregio attestante didicimus quia *Fidelis Deus est, qui non patietur nos tentari supra id quod possumus sed faciet cum tentatione proventum ut possimus sustinere.* Per Prophetã quoque Dominus dicit, *Plagâ inimici percussi te, castigatione crudeli.* Qui ergo ita percutitur, ut vires illius a percussione superentur, non hunc Dominus jã quasi filium per disciplinam, sed quasi hostem per iram ferit *Ibid. l. 4. c.* 17.

[b] Cum ergo virtutem patientiæ nostræ flagella transeũt, valde metuendum est ne peccatis nostris exigentibus, nõ jam quasi filij a patre, sed quasi hostes a Domino feriamur. *Ibid.*

plus en pere mais en Souverain irrité, que Dieu agit avec quelqu'un, quand il luy laisse livrer des tentations qui sont au-dessus de ses forces, (de quelque maniere qu'il faille entendre cét excés des tentations au-dessus des forces,) ce n'est plus en fils mais en ennemi qu'il le traitte; & ce n'est plus une verge paternelle qu'il luy fait sentir, ny une correction qu'il luy fait, mais une punition & une vengeance que ses pechez arrachent à sa justice. Et par conséquent ce n'est pas un Juste que Dieu traitte de la sorte: car Dieu ne peut regarder le Juste que comme son fils, & non pas comme son ennemi: saint Augustin nous a dit cy-dessus, chapitre 4. & 5. que dés que Dieu est devenu le pere de quelqu'un par la justification, il ne peut plus quitter le premier à son égard les sentimens & les tendresses de pere, *Iam sæviat quantum vult, pater est.* Il nous a dit au chapitre 1. avec saint Paul, que dés qu'on est justifié, on est à couvert de la colere de Dieu, & le méme saint Paul au chapitre 8 de son Epistre aux Romains, [a] & le Concile de Trente aprés luy nous apprennent, qu'il n'y a plus rien dans ceux qui sont justifiez, qui soit l'objet de la haine de Dieu, & qui attire sur eux sa vengeance. Enfin ce n'est que des pecheurs, qu'on peut dire que leurs pechez exigent, que Dieu décharge sa colere sur eux comme contre ses ennemis, *peccatis nostris exigentibus.* Et ainsi ce ne sont au-plus que les pecheurs, que Dieu laisse tenter au-dessus de leurs forces. Et par-conséquent les Justes ont eû toute la grace dont ils avoient besoin pour resister à la tentation, qui les a fait tomber dans le peché: puis qu'avant le consentement qu'ils ont donné à cette tentation, il n'y avoit pas encore en eux de ces pechez qui exigeassent, que Dieu les laissast tenter au-dessus de leurs forces.

[a] In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui verè consepulti sunt cum Christo per baptisma. *Conc. Trid, Sess. 5. can. 5.*

V. Ajoûtons à tous ces endroits celuy du 24. livre de ses Morales, où il parle de la sorte: [b] Parce que c'est non-pas pour nous réprouver, mais pour nous éprouver que Dieu permet qu'il nous arrive des tentations selon ces paroles de saint Paul: *Il est fidele, il ne permettra pas que vous soyez tentez au-delà de vos forces*, il a soin de les regler & de les moderer, de-peur qu'elles ne nous accablent. Voila qu'il dit nettement que si la tentation, qui arrive à un Juste par l'ordre de la providence, n'estoit pas proportionnée à ses forces, ce ne seroit rien moins qu'une reprobation que Dieu feroit de ce Juste: & que c'est ce qui fait que ce malheur n'est pas à appréhender pour luy; parce que les tentations que Dieu permet qu'il arrive au Juste, ne sont dans ses desseins que des épreuves & non des reprobations, (& c'est aussi ce qu'a dit cy-dessus saint Augustin

[b] « Quia misericors Deus « probari nos « permittit « tentationibus « non reprobari, sicut scriptum est, *Fidelis autem Deus qui non patitur vos tentari supra id quod potestis;* surgentes tentationum stimulos mitigat. *Greg. l. 14. Moral. c. 7.*

au chapitre 21.) & parce que le Juste avant son peché n'estant qu'un objet de complaisance aux yeux de Dieu, il n'est pas un sujet que sa justice puisse reprouver.

VI. Ainsi donc nous voila asseûrez par saint Augustin & par saint Gregoire, que c'est à tous les Justes, que s'étend l'asseûrance que saint Paul nous donne de la fidelité de Dieu à ne nous pas laisser tenter au-delà de nos forces : c'est-à-dire, par-conséquent que nous sommes asseûrez, que Dieu ne manque jamais le premier d'accompagner de sa grace les tentations qui leur arrivent par l'ordre de sa providence. Car saint Augustin disoit au commencement du chapitre précédent, que l'asseûrance de cette fidelité de Dieu renfermoit une promesse de sa part de joindre à la tentation le secours de sa grace, afin qu'on en pust sortir avec avantage, *adjutorium gratiæ pollicentis ne quisque deficiat.*

CHAPITRE XXVII.

Quatrième raisonnement tiré de l'application que saint Gregoire & saint Augustin font à tous les Justes, de ces paroles que Dieu dit à saint Paul, ma grace vous suffit.

I. Il n'y a personne qui ne reconnoisse, que quand Dieu dit à saint Paul au milieu des tentations dont il estoit travaillé, *ma grace vous suffit, car la vertu se perfectionne dans la foiblesse*, ce fut une asseûrance qu'il luy donnoit de l'assister de la grace dont il auroit besoin pour y resister. Et ainsi ce sera prouver, que saint Gregoire & saint Augustin estoient persuadez, que Dieu est dans la méme volonté à l'égard de tous les Justes, que de montrer qu'ils leur ont appliqué généralement ces paroles que Dieu dit à saint Paul. Or c'est ce que nous allons faire voir dans ce chapitre.

II. Et pour commencer par saint Augustin, ce saint Docteur leur en fait visiblement l'application à tous sur le Pseaume 90. lors qu'il explique ces paroles ; Dieu a donné ordre à ses Anges de vous garder en toutes vos voyes. Il dit d'abord, que Jesus-Christ a voulu estre tenté par le démon dans le desert, afin que la maniere dont il le repousseroit, nous servist de regle & de modele pour le repousser dans les tentations qu'il nous livreroit : Que ce fut pour ce sujet que pouvant changer les pierres en pain avec la méme facilité, avec laquelle il change tous les ans dans le sein de la terre quelque peu de grains qu'on

y a jettez ; en des moissons entieres ; il ne voulut pourtant pas le faire, quand il fut tenté par cét ange de tenebres : Qu'il aima mieux souffrir alors la faim qui le travailloit, que de s'en délivrer par un miracle, afin de nous apprendre dans sa personne qui estoit si chere à son Pere, & qui le souffroit pourtant dans cette nécessité sans le secourir visiblement, que ce n'est pas une preuve que l'on soit abandonné de Dieu, lors qu'on le paroist davantage au dehors, & qu'on se trouve dénué de toute assistance.

III. Voicy les paroles dont il se sert :[a] Pourquoy JESUS-CHRIST ne voulut-il pas acquiescer à la sollicitation que luy faisoit le démon de changer les pierres en pain, pour subvenir à la faim dont il se sentoit pressé ? C'estoit pour vous apprendre ce que vous devriez faire, si lors que vous vous trouvez dans quelque besoin pressant, le démon venoit vous suggerer à l'oreille pour vous jetter dans la défiance & dans le desespoir : *Si tu estois un véritable Chrestien, & que tu appartinsse effectivement à* JESUS-CHRIST, *t'abandonneroit-il comme il fait à present ? Ne t'envoiroit-il pas le secours & l'assistance dont tu as besoin ?* Quand Dieu vous laisse dans quelque besoin, mes freres, sans vous en retirer aussi-tost que vous le souhaitteriez, c'est un sage & charitable Médecin, qui voit qu'il y a encore en vous des chairs à coupper, & qui pour ce sujet n'écoute pas encore vos cris : & ainsi il paroist vous abandonner, mais dans la vérité, il ne vous abandonne pourtant pas, non-plus qu'il n'abandonna pas saint Paul, lors qu'il se rendit sourd aux cris qu'il poussoit jusqu'au Ciel pour estre délivré de la tentation qui le pressoit. Car cét Apostre asseûre luy-méme qu'il ne fut pas exaucé dans la priere qu'il fit à Dieu, pour estre délivré de l'ange de Satan qui le souffletoit, c'est-à-dire, de l'éguillon de la chair. J'ay, dit-il, demandé à Dieu trois fois qu'il m'en délivrast, & il ne m'a pas fait d'autre réponse, sinon, il vous suffit que vous ayez ma grace, car la vertu se perfectionne dans la foiblesse. Le Médecin à la vérité n'eut pas égard alors à la volonté de son malade, mais il eut égard à son besoin. C'est pourquoy, mes freres, soyez constans, & quand vous vous trouvez dans quelque besoin par un ordre de la Providence, qui vous châtie & vous redresse en méme temps, parce qu'elle vous prepare & vous garde son héritage, ne vous laissez pas suggerer par le démon, *Si tu estois Iuste*, Dieu au-lieu de te laisser dans le besoin où il te voit, ne t'envoiroit-il pas du pain par un corbeau, comme il fit autrefois au Prophete Elie ? Il ajoûte sept ou huit lignes plus bas.

[a] Quare ergo non fecit? Ut te doceret respondere tentatori, ut si fortè in aliqua angustia positus fueris, & suggerit tibi tentator, Si Christianus esses, & ad Christum pertineres, desereret te modò ? Non misisset tibi auxilium ? Et fortè adhuc Medicus secat, & ideo deserit, sed non deserit : quomodo Paulum ipsum ideo non exaudivit; nã dicit Paulus non se exauditum de stimulo carnis suæ angelo Sathanæ, a quo colaphizari se dixit: *Propter quod ter Dominum rogavi, ut auferret eum a me, & dixit mihi, Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate per-*

» Que si le démon ne pouvant pas vous prendre de ce costé-là ; » vous attaquoit d'une autre maniere, & vous disoit, *Si tu estois un* » *véritable Chrestien*, tu devrois faire des miracles comme on en a » veû faire à plusieurs Chrestiens : & que trompé par cette sugge- » stion maligne, vous allassiez dire à Dieu, Seigneur, si je suis » Chrestien, & si vous me faites l'honneur de me compter parmi » les vostres, donnez-moy le pouvoir de faire quelque chose de » semblable à tant de merveilles que vos Saints ont opérées : dés-là » vous tentez Dieu, & vous témoignez que vous n'estes pas vé- » ritablement Chrestien, prenez-y garde, c'est une tentation qui » en a perdu plusieurs.

ficitur :.. Ægrotum non exaudivit Medicus ad voluntatem, quia exaudivit ad salutem. Ideoque fortes estote fratres, & quando aliqua inopia tentamini, Deo flagellante & erudiente vos, quibus & parat & servat æternam hæreditatem, non vobis suggerat diabolus, Si justus esses, nonne tibi per corvum mitteret panem, quomodo misit Heliæ? .... Quid si te sic tentat, ut dicat tibi, Si Christianus esses, faceres miracula, quomodo fecerunt multi Christiani? Tu jam suggestione mala deceptus, tentares Dominum, & diceres Domino Deo nostro, Si Christianus sum, & sum ante oculos tuos, & in aliquo numero tuorum me computas, faciam & ego aliquid qualia multa fecerunt Sancti tui : tentasti Deum, quasi non sis Christianus si hoc facias, multi talia desiderantes ceciderunt. *Aug. in Ps. 90. conc. 2.*

IV. J'ay rapporté ce qu'il dit au sujet de cette seconde sorte de tentation, quoy que cela pûst paroistre d'abord fort inutile à mon dessein, parce qu'au contraire, il y est de la derniere conséquence. Car on voit qu'il continuë là de parler à la méme personne à qui il venoit de parler au sujet de la premiere tentation, qui estoit de la faim ou de quelque autre nécessité pressante. Et ainsi, comme il est visible, qu'il ne suppose pas que c'est à un prédestiné qu'il parle dans cette seconde espece de tentation, mais au contraire à un Juste, qui est assez malheureux pour tenter son Dieu, & qui fait un peché, qui, dit-il, *en a perdu plusieurs* ; il est visible aussi que dans ce qu'il venoit de dire au sujet de la premiere espece de tentation, il n'avoit pas non-plus supposé, qu'il parloit à un Juste prédestiné, mais généralement à tous les Justes. En effet, non-seulement son discours est général pour les Justes, sans avoir aucun caractere qui le borne aux seuls Justes prédestinez, mais au contraire, il insiste toûjours sur le caractere général de Chrestien, de Juste, de personne qui appartient à Jesus-Christ, qui est une expression que luy-méme nous a appris cy-dessus, qui marquoit tous les Justes : *Si Christianus esses & ad Christum pertineres &c. Si justus esses &c. Si Christianus sum &c.* Et nous l'avions veû cy-dessus au chapitre 6. étendre à tous les Justes les desseins paternels qu'il donne icy à Dieu de ménager & asseûrer l'héritage du Ciel par les afflictions de la terre.

V. * Cependant nous avons avons veû qu'il fait à tous ces

* Adhuc medicus secat &

mémes Justes dont il parle en ce passage, l'application de ces paroles que nostre Seigneur dit à saint Paul, Ma grace vous suffit, ou il vous doit suffire que vous ayez ma grace : il s'en sert pour les consoler, & pour leur apprendre que comme cét Apostre aprés les avoir entenduës, quitta la crainte qu'il avoit que Dieu ne l'eust abandonné, parce qu'il ne l'écoutoit pas : de méme, encore que Dieu n'écoute pas la priere, qu'ils luy font de les délivrer de leurs peines & de leurs tentations, ils ne doivent pas pour cela s'en croire abandonnez ; Qu'il les exauce méme plus utilement qu'ils ne le souhaittent, c'est-à dire qu'il écoute, non leurs cris, mais leurs besoins ; Que comme il fit à l'égard de saint Paul, il veut achever de les purifier, de les perfectionner, & de les preparer pour le Ciel, & qu'ainsi ils doivent profiter de l'exemple de ce Saint, & imiter la constance qu'il fit paroistre dans ses tentations, aprés la consolation & l'asseûrance que ces paroles luy eurent donnée, sans écouter non-plus que luy ce que le démon leur peut suggerer au sujet de leurs peines : *Dixit* (Paulo) *sufficit tibi gratia mea .. ægrotum non exaudivit ad voluntatem quia exaudivit ad salutem. Ideoque fortes estote fratres & quando aliqua inopia tentamini , . , non vobis suggerat diabolus &c.* Ainsi donc comme nous avons prouvé, que c'estoit généralement à tous les Justes que saint Augustin parloit en ce passage, il ne nous est plus permis de douter, qu'il ne leur fist généralement à tous dans leurs tentations & leurs peines, l'application de ces paroles que nostre Seigneur dit à saint Paul, *il vous doit suffire que vous ayez ma grace* ; & que par-conséquent il ne creust, que Dieu ne manquoit pas d'accompagner leurs tentations & leurs peines du secours de sa grace.

ideo deserit, sed non deseruit : quomodo Paulum ipsum ideo non exaudivit (quia secare volebat) nam dicit Paulus non se exauditum de stimulo carnis suis .. *propter quod Dominum ter rogavi ut auferret eum a me, & dixit mihi sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur* .. ægrotum non exaudivit medicus ad voluntatem quia exaudivit ad salutem. Ideoque fortes estote fratres, & quando aliqua inopia tẽtamini Deo flagellante & erudiente vos, quibus & parat & servat æternam hæreditatem, non vobis suggerat diabolus, Si justus esses, nonne tibi per corvum mitteret panem. *Hic sup.*

VI. Saint Gregoire a imité nostre saint Docteur en l'application des mémes paroles de Jesus-Christ comme en toute autre chose, il les a regardées comme des paroles que saint Paul avoit prises, non point pour luy en particulier, mais géneralement pour tous les Justes, quand ils se trouvent dans un estat de peines & de tentations pareil à celuy où il se trouvoit. [a] O Paul, dit-il à cét Apostre au 19. livre de ses Morales, qui vous a pû porter à nous faire le tableau de vos foiblesses & de vos miseres, si ce n'est pour nous faire souvenir de la grandeur des nostres ? Mais comme cette veûë estoit capable de nous jetter dans le desespoir, vous avez eû soin de le prévenir, en nous apprenant cette réponse si pleine de consolation que vous fit nostre Seigneur ; Il vous doit suffire que vous ayez ma grace, car la vertu se perfectionne dans la foiblesse. Et au livre 23.

« [a] O Paule.; « unde sic infirmus..nisi.. « ut.. in timore tuo reminisci nos facias infirmitatis nostræ ? « Quæ tamen infirmitas ne « in despera-

» [a] nostre Seigneur, dit-il, ne donna cette asseûrance à saint Paul « que pour s'épargner l'obligation de la donner à chacun de nous « en particulier.

VII. Il est trop visible que ce n'est pas aux Justes prédestinez que saint Gregoire limite là cette asseûrance, il l'étend à tous ceux d'entre les Justes, que la veûë de leur foiblesse & de leur misere peut jetter dans le desespoir : il la regarde comme un moyen que saint Paul, ou plûtost Dieu méme, a laissé pour prévenir ce desespoir. Or il n'y a point de Juste en particulier, sur qui cette connoissance & cette veûë ne soit capable de faire cette impression. Enfin, il dit positivement que nostre Seigneur a prétendu la donner à tous en général, lors qu'il l'a donnée à cét Apostre, & qu'il s'est adressé à luy pour n'estre pas obligé de le dire à chacun en particulier, *ne sigillatim nobis omnibus diceretur.* C'est donc à tous ceux d'entre les Justes à qui on la donne, que saint Gregoire prétend que nostre Seigneur a voulu effectivement la donner en la personne de saint Paul. Or on ne s'adresse pas aux seuls Justes prédestinez, on ne les connoît pas méme, & on ne les peut pas distinguer des autres. Il n'y a qui que ce soit d'entre les Justes à qui on ne la doive donner, quand on le voit dans les tentations & dans les croix : ou il n'y a personne en particulier à qui on la puisse donner, si elle n'est que pour les prédestinez, puisque comme je viens de dire, & que nous l'avons déja dit cy-dessus, les particuliers prédestinez ne se peuvent pas distinguer des autres. Ainsi donc comme cette asseûrance renferme une promesse de la part de Dieu, qu'il ne manquera pas de donner le secours qui sera nécessaire pour resister à la tentation, & que c'est asseurément le sens auquel on prend ces paroles à l'égard de saint Paul, *Il vous doit suffire que vous ayez ma grace* ; il est visible que saint Gregoire a esté persuadé que c'estoit un bonheur qui estoit commun à tous les Justes, sans distinction de prédestinez & de non-prédestinez. Nous verrons faire à saint Augustin dans le chapitre suivant une remarque toute semblable dans le sens, à celle que vient de faire ce saint Pape.

VIII. Mais finissons ce discours des tentations, & disons qu'autant que saint Augustin & saint Gregoire, sont capables de remplir les Justes de consolation, de confiance & de courage dans les tentations qui leur sont inévitables durant cette vie, par les asseûrances qu'ils leur donnent, que Dieu ne permet qu'elles leur arrivent que pour les éprouver, les exercer, les purifier, qu'il est fidele à les regler de telle sorte qu'elles ne surpassent point

leurs

tionem nos pertrahat est pulsat ; dum de infirmitate tua Dominũ rogares, quia auditus non es, nobis quoque locutus es quid audisti, *sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur.* Greg. l. 19. Mor. c. 5.
[a] Quod idcirco illi in infirmitate propria dictum est, ne sigillatim nobis omnibus diceretur. *Ibid. l. 23. c. 12.*

leurs forces, & qu'il ne manque pas de les accompagner du secours de sa grace, afin qu'ils en puissent sortir avec avantage: autant la doctrine de Jansénius qui n'étend ces desseins, cette fidelité & cette bonté de Dieu, qu'à une tres-petite poignée de Justes, est-elle capable de les remplir de trouble, de crainte & de desespoir. Mais avoûons en méme temps que ces saints Docteurs n'ont pû estre persuadez de ces maximes & de ces asseûrances si consolantes, sans estre persuadez aussi qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet qu'elles peuvent avoir, puis qu'ils n'ignoroient pas qu'il y a une infinité de Justes qui succombent sous les tentations qui leur arrivent.

VIII. PREUVE.

Tirée des combats où le Iuste est engagé dans cette vie.

VOICY une matiere qui a bien du rapport à la précédente: ou pour mieux dire, ce n'est dans le fond qu'une méme matiere sous deux noms différens. Les tentations que les Justes ont à souffrir, ne sont autre chose que les combats qu'ils ont à soûtenir: & les combats qu'ils ont à soûtenir, ne sont autre chose que les tentations qu'ils ont à souffrir. Aussi l'on tourne indifféremment un méme endroit de l'Ecriture, en disant, La vie de l'homme sur la terre n'est qu'une suite de tentations, & la vie de l'homme sur la terre n'est qu'une suite de combats. Mais enfin, puis que l'Ecriture & les saints Peres ne laissent pas de nous en parler & de nous la représenter sous ces deux noms & ces deux notions différentes, encore que ce soit une méme chose: le Lecteur ne doit pas s'étonner, qu'aprés la luy avoir représentée avec saint Augustin sous la premiere; je la luy représente encore avec le méme Saint sous la seconde. Il l'entendra dire si positivement, que Dieu qui engage le Juste dans la nécessité de combattre, est fidele à luy donner la grace pour le faire avec avantage; qu'il ne pourra point ne pas conclure, que ce Saint, qui voioit néanmoins tant de Justes se laisser vaincre, estoit persuadé qu'il y a une infinité de graces qui sont frustrées de leur effet. La matiere est méme trop abondante, & je me sens obligé de la diviser en trois classes de preuves différentes. La premiere sera tirée des combats du Juste en général: la seconde de ses combats en particulier contre le démon, & la troisiéme de ses combats contre la concupiscence.

CHAPITRE XXVIII.

Premier raisonnement tiré de l'obligation que Dieu impose au Juste de combattre pendant cette vie.

I. SAINT Auguſtin nous apprend ſur le Pſeaume 39. que Dieu qui engage les Juſtes dans la néceſſité de combattre leur crie du haut des Cieux : [a] Je vous regarde, combattez & je vous aideray ; triomphez & je vous couronneray. Il ajoûte un peu plus bas, que [b] ſi dans ces combats leur foibleſſe les effraye, ils n'ont qu'à crier, Seigneur je péris, comme ſaint Pierre le cria dans le danger où il ſe trouva en marchant ſur la mer, ſur laquelle noſtre Seigneur luy avoit commandé de marcher ; & qui eſtoit, dit ce Saint, la figure de cette mer profonde des tentations & des combats ſur laquelle il commande au Juſte de marcher pendant cette vie. [c] JESUS-CHRIST, dit-il au quatriéme livre *du Symbole*, a voulu combattre le premier pour vous apprendre comment vous pourriez vaincre. Mais ſi vous ne vous ſentez pas avoir aſſez de forces, invoquez à voſtre ſecours ce divin Sauveur qui a voulu ſouffrir pour nous le ſupplice de la Croix : il vous préparera la victoire dans ce monde, & la couronne dans l'autre. [d] Ses ſoldats, dit-il en ſa préface ſur le Pſeaume 40. ne ſe peuvent pas plaindre de l'obligation qu'il leur a impoſée de combattre, puis qu'il ne s'eſt pas épargné luy-méme. Il a combattu le premier & vaincu pour les exhorter & les animer par ſon exemple, les aſſiſter par ſa puiſſance & les couronner ſelon ſa promeſſe. [e] Il vous aide dans le combat, dit-il ſur le 32. Pſeaume, il vous défend dans le péril, il ne vous abandonne pas, ſouffrez avec patience, car il n'y a que celuy qui perſeverera juſqu'à la fin qui doive eſpérer d'eſtre ſauvé.

[a] Clamat de cœlo, ſpecto vos ; luctamini adjuvabo ; vincite coronabo. *Aug. in Pſ.* 39.

[b] Si .. te humana fragilitas ad aliquam dubitationem tuæ ſalutis adduxerit, habes clamare, dicis Domine pereo. Non ſinit ille perire qui juſſit te ambulare. *Ibid.*

[c] Ad hoc ille pugnare voluit, ut te doceret quomodo vinceres : ſed ſi vires tuæ parvæ ſunt, ipſum invoca Salvatorem, ipſum invoca adjutorem, qui pro te pependit in ligno : & hic victoriam tibi, & coronam victoriæ præparabit in cœlo. *Lib.* 4. *de Symb. c.* 5.

[d] Sibi non pepercit militibus imperans pugnam : prior vicit ut pugnantes exemplo ſuo hortaretur, & majeſtate ſua adjuvaret, & promiſſione coronaret. *Præfat. in Pſ.* 40.

[e] Adjuvat in pugna, protegit abæſtu, non te deſerit, tolera dura, qui perſeveraverit uſque in finem, hic ſalvus erit. *In Pſ.* 32. *Conc.* 2.

II. Voila que ſaint Auguſtin nous repreſente JESUS-CHRIST ſouffrant ſur la terre pour animer les ſiens par ſon exemple, s'intereſſant encore pour eux dans le Ciel, les exhortant de combattre généreuſement, *les aſſiſtant de ſa grace*, & leur préparant la victoire dans ce monde & la couronne dans l'autre. Mais pour

qui fait-il paroistre JESUS-CHRIST si bien intentionné? *Pour ses soldats, pour ceux à qui on le propose à imiter, pour ceux dont il est le Sauveur, & pour qui il a esté attaché à la Croix.* Nous avons veû dans le chapitre 10. que ce sont tous les Justes qu'il entend par ces deux dernieres expressions, comme on ne doute pas que les deux autres ne les regardent aussi tous généralement. Ces paroles méme, il vous aide, il ne vous abandonne pas, souffrez avec patience, car il n'y aura que celuy qui persévérera jusqu'à la fin, qui soit sauvé. *Adjuvat .. non te deserit, tolera dura, qui perseveraverit*, &c. ne nous permettent pas de douter que ce ne soit en effet son intention. Car il nous y fait voir JESUS-CHRIST qui aide dans les combats de cette vie, mais de telle maniere, que tous ceux qu'il aide ne cooperent pas à son secours avec fidelité jusqu'à la fin. Et ainsi ce n'est pas seulement aux Justes prédestinez qu'il étend ce secours, mais généralement à tous les Justes. Et c'est ce que la suite de ce chapitre va confirmer invinciblement.

III. Car on ne peut pas nier que ce ne soit généralement à tous ceux qui s'enrollent sous les enseignes de JESUS-CHRIST par le baptéme, qu'il parle dans le livre qu'il a intitulé *de Cataclysmo*, & que l'on voit par le chapitre 5. avoir esté composé aprés la naissance des Pélagiens. Mais on ne peut pas nier non-plus qu'il ne les asseûre du secours de Dieu pour tous les combats qu'ils auront à soûtenir. [a] Vous voila baptisez, dit-il aux Catécumenes « parce qu'ils alloient recevoir le baptéme : vous voila engagez « dans les troupes de JESUS-CHRIST, & marquez de son caractere. « Ne soyez pas un jour de lâches déserteurs de cette « milice sacrée. Mais ne vous abandonnez pas non-plus à une vie « molle & aux plaisirs, de-peur que le démon ne vous surprenne « sans force & sans défense.. On vous declare qu'il faut vous résoudre « à la guerre, mais Dieu ne vous y engage, que pour vous « procurer des occasions, où vous puissiez signaler vôtre courage, « & pour avoir lieu de vous couronner un jour. « Ce n'est pas au reste contre un seul ennemi qu'il vous faudra combattre, vous « en aurez autant qu'il y a de vices.... « Mais ne craignez pourtant pas : Vous avez de-quoy les surmonter. « Appellez à vôtre secours le Seigneur des vertus .. « qui est tellement spectateur des combats de ses soldats, qu'il leur donne aussi tout le secours dont « ils ont besoin. «

[a] Baptizatus es, signatus es regio charactere.. Noli esse desertor, nec ut miles delicatus diffluas per voluptates, & te hostis diabolus inermem diffluentemque inveniat... Bellum tibi indicitur, in quo enitescas, pugnando, ut ad plenam pacem triumphando pervenias. Non contra unum dimicabis; multi enim contra te exient adversarij, pugnabis enim cum vitiis.... Sed non metuas, habes quod agas, invoca Dominum virtutum... qui militem suum ita spectat dimicantem ut adjuves laborantem. *Aug. l. de Cataclysmo. c. 1. & 2.*

IV. Et l'on ne peut pas dire que saint Augustin asseûre bien à la verité chaque soldat de JESUS-CHRIST qu'il l'assistera de sa grace pour vaincre ses ennemis, pourvû qu'il implore son secours : mais qu'il ne l'asseûre pas que JESUS-CHRIST luy donnera aussi cette grace de recourir à luy par la priere. L'on ne peut pas, dis-je, répondre de la sorte. Car une asseûrance de cette nature n'auroit pû arrester la crainte, dont saint Augustin venoit de remplir ces nouveaux soldats, par la declaration qu'il leur avoit faite de ce grand nombre d'ennemis, qu'ils auroient à combattre aprés leur baptéme. Vous aurez, leur disoit-il, plusieurs ennemis à combattre, *Mais ne craignez pas :* vous avez de quoy les combattre. Appellez à vôtre secours le Seigneur des vertus : *Multi contra te exient adversarij : Sed non metuas, habes quod agas. Invoca &c.* Ces soldats luy auroient répondu qu'ils ne craindroient pas à la verité, lors que Dieu les favoriseroit de son secours ; mais que l'importance estoit de l'obtenir ou plûtost de le demander ; & qu'ils ne pouvoient point n'estre pas saisis de crainte à la veûë d'un si prodigieux nombre d'ennemis, dans l'incertitude où il les laissoit, s'ils auroient la grace pour pouvoir du moins demander le secours qui leur sera nécessaire. Certes un homme persuadé que cette grace avoit manqué à cette infinité de Justes qui s'étoient laissé vaincre, n'étoit gueres propre à inspirer cette asseûrance : & il n'auroit pû l'entreprendre, que ces chûtes sans nombre ne se fussent aussi-tost presentées à son esprit, & ne l'eussent empéché de continuër.

V. Mais c'est ce qui ne pouvoit pas arriver à saint Augustin : il regardoit luy-méme l'engagement où Dieu mettoit ses soldats de combattre pour ses interests, comme un engagement où Dieu se mettoit réciproquement de leur donner le secours dont ils au-
» roient besoin. [a] *Celuy*, dit-il dans un de ses Sermons, *qui vous a*
» *obligez à combattre, vous assiste dans les combats que vous avez à*
» *soûtenir.* Car Dieu ne vous y regarde pas comme le peuple regar-
» de dans une course. Le peuple crie bien aprés ceux qui courent,
» pour témoigner l'inclination qu'il a de les voir victorieux, mais
» il ne peut pas les aider : il peut bien méme leur préparer la cou-
» ronne, mais il ne peut pas leur donner les forces & l'adresse dont
» ils ont besoin pour la mériter. Et sur le Pseaume 30. [b] Il n'en est
» pas, dit-il, de ces combats comme de ceux d'un amphitheatre,
» Dieu ne se contente pas d'en estre le spectateur, comme fait ce-
» luy par les soins duquel se donnent ces autres combats. Celuy-cy
» peut bien à la verité vous donner le prix du combat, si vous sur-
» montez vôtre adversaire ; mais il ne peut pas vous assister lors

[a] Adjuvat certantem qui certamen indixit : non te sic spectat Deus in agone certantem ut populus aurigam. Clamare enim novit, adjuvare non novit, coronæ veniam parare potest, vires subministrare non potest. *Aug. serm. 105. de temp. in fi.*

[b] Non enim sic te expectat Deus certantem, quomodo te expectat Editor si fortè pugnes in amphitheatro : ille tibi præmium dare potest si viceris, adjuvare te peri-

qu'il vous verra dans le danger d'estre vaincu : Dieu ne se contente pas ainsi de vous estre present, & de vous regarder dans ces combats qu'il vous a obligé de soûtenir. Et dans un autre de ses Sermons : [a] Nous sommes, dit-il, obligez de faire la guerre contre nôtre chair, contre le démon & contre le monde. *Mais ne craignons pas, car celuy qui a obligé les siens à cette guerre, ne les prive pas du secours dont ils ont besoin pour la faire.*

« clitantem nō « sic expectat « Deus. *In Ps.* « 30.

« [a] Hic propositus nobis « agon, hæc lucta « cum carne, hæc lucta « cum diabolo, hæc lucta cum sæculo : sed fidamus, quoniam ille qui hoc certamen indixit, non sine adjutorio suos spectat. *Aug. serm. 31. in append. Sirmondi.*

VI. Et comme c'est dans la justification que nous contractons cét engagement à combattre, c'est aussi dans la justification que nôtre Saint remarque que Dieu s'engage à nous assister. C'est méme une partie du sens qu'il donne à ces paroles de saint Paul. Où il y a eû abondance de peché, il y a eû surabondance de grace. Car voicy comme il les explique lors qu'il parle du passage de l'état du peché à la grace, au troisiéme sermon sur les paroles de l'Apôtre, qui est un sermon que Bede a autrefois cité, & dans lequel il dispute contre les Pélagiens : [b] Où il y a eû, dit-il, abondance de peché, il y a eû surabondance de grace : nôtre Seigneur est venu, il vous a pardonné & tout ce que vous avez tiré d'Adam, & tout ce que vous y avez ajoûté depuis par vôtre propre malice, il l'a tout effacé, il vous a enseigné à prier, *il vous a promis le secours de sa grace, il vous a obligé à combattre*, il vous a assisté dans vos combats, & enfin il vous a couronné aprés vos victoires. Voila qu'il joint visiblement ces trois choses dans la justification, la remission des pechez passez, l'obligation de combattre à l'avenir, & la promesse de la grace pour satisfaire à cette obligation.

« [b] *Vbi abundavit peccatū, superabundavit gratia :* « venit Dominus, totum quod de Adā « traxisti, totū quod tuis « pravis moribus addidisti, totum dimisit, totum delevit, orationem docuit, gratiam promisit, certamen indixit, laboranti subvenit, victorē coronavit. *Ser. 3. de verb. Apost. c. 10.*

VII. Et ce seroit en vain que pour éluder la force de ce raisonnement, on prétendroit que c'est des prédestinez que parle là saint Augustin, à cause de ces mots, Il vous a couronné aprés vos victoires. Car Dieu ne se comporte pas d'une autre maniere dans la justification d'un prédestiné, que dans celle d'un qui ne l'est pas, ne parlant sensiblement ny à l'un ny à l'autre que par la bouche de ses Ministres, qui comme ils ne les peuvent distinguer, aussi ils ne leur peuvent tenir un langage différent. Ces promesses ne consistent donc que dans la nature méme de la justification. Et ce qu'il y a ajoûté, il vous a couronné aprés vos victoires, ce n'est que parce qu'il a regardé la justification, comme une promesse autentique que Dieu fait de sa part de donner un jour son héritage & sa gloire à celuy qu'il justifie. Et en effet nous avons vû cy-dessus au chapitre 8. & 9. que c'estoit la maniere dont il la regardoit. Et si le Lecteur veut achever de se convaincre, que c'est généralement de tout Juste & de toute

justification que saint Augustin parloit dans ce texte, il n'a qu'à lire le dernier chapitre du sermon suivant qui est le quatriéme. Car aprés que nôtre Saint y a traitté du même sujet que dans l'autre, sçavoir de l'impuissance de la loy pour vaincre la concupiscence, des grands progrés au contraire que celle-cy avoit faits, & du grand nombre de pechez ajoûtez à celuy que l'on a apporté en naissant, il le finit en recapitulant dans ce peu de mots ce
» qu'il avoit dit dans l'un & dans l'autre, * Vous avez ajoûté plu-
» sieurs pechez au premier, vous avez receû la loy, vous en estes
» devenus prévaricateur : mais ne craignez pas, où il y a eu abon-
» dance de peché, il y a eû surabondance de grace. Où l'on ne peut pas douter que ce ne soit la justification qu'il entend par ces derniers mots, & que ce ne soit généralement à tous ceux qui sont justifiez qu'il parle dans tout ce texte. L'on ne peut donc pas douter, que ce ne fust aussi au Juste en général, qu'il parloit dans le texte précédent tout semblable à celuy-cy, quand il luy disoit, celuy qui vous a obligé à combattre, ne l'a fait qu'aprés vous avoir promis le secours de sa grace, *gratiam promisit, certamen indixit.* Aussi ce dernier texte que nous venons de rapporter, ne dit rien moins que celuy-là. Car dire à quelqu'un, à qui on ne dissimule pas la guerre continuelle qu'il aura à soûtenir pendant toute sa vie, ne craignez pas, *sed noli esse solicitus*, qu'est-ce autre chose que luy dire, que celuy qui luy a imposé une obligation si difficile & si dangereuse, l'asseûre du secours de sa grace, afin qu'il y puisse satisfaire? Et à moins que de luy donner cette asseûrance, que serviroit pour arrester sa crainte, de luy dire qu'une grace plus abondante, que n'ont esté ses pechez, les a tous fait disparoistre; si la guerre à laquelle on l'engage le met dans un péril évident de retomber dans un estat aussi funeste, qu'estoit celuy dont cette grace l'a retiré?

* Primo peccato multa addidisti, legem accepisti, prævaricator extitisti: *Sed noli esse solicitus, ubi abundavit delictum, superabundavit & gratia.* Ibid. serm. 4. c. ult.

VIII. Finissons ce chapitre par un passage de nôtre saint Docteur tout-semblable dans le sens à celuy de saint Gregoire, qui a finy le chapitre précédent. Nous y avons entendu ce saint Pape qui disoit, que quand nôtre Seigneur répondit à saint Paul affligé des tentations qu'il souffroit, *Ma grace vous suffit*, ou il vous doit suffire que vous ayez ma grace, c'estoit à tous les Justes qui se trouveroient dans un semblable estat, qu'il parloit en la personne de cét Apôtre, *Ne sigillatim nobis omnibus diceretur.* Mais c'est une remarque que S. Augustin avoit déja faite avant luy dans l'un de ses sermons, à l'occasion de ces paroles de nostre
» Seigneur à ses Apôtres, Quand on vous menera devant les Prin-
» ces & devant les Puissances, ne vous arrestez pas à songer à ce

que vous leur répondrez dans ces occasions : car ce ne sera pas vous qui parlerez, mais le Saint Esprit qui parlera par vostre bouche. * Il dit premierement que nostre Seigneur exhortant ses Apostres par ses paroles à combattre généreusement pour son nom, il leur promettoit en méme temps ces deux choses, & qu'il les couronneroit aprés leur victoire, & qu'il les assisteroit de sa grace dans leurs combats. Mais il ajoûte, & c'est ce qui doit faire la consolation de tous ceux qui sont engagez à combattre pour son nom, & par-conséquent de tous ceux qui le sont à combattre pour la justice & pour la vertu : car c'est combattre pour son nom selon ce méme Saint, que de combattre pour la justice ou pour la vertu : Il ajoûte donc que ces mémes paroles que JESUS-CHRIST disoit à ses Apostres, & qui selon luy renfermoient cette double promesse de la couronne & de la grace pour la pouvoir acquérir, *s'adressoient à ceux qui viendroient aprés eux, parce que ce qu'il disoit, il le laissoit écrit par leurs mains pour ceux qui viendroient dans la suite des siecles.* Ces paroles n'ont pas besoin de glose ni d'interpretation. Nous voila asseurez par la bouche de saint Augustin, que ces paroles de JESUS-CHRIST, c'est-à-dire, selon l'explication de ce saint Docteur, ces promesses s'adressent à tous les Justes, qui comme les Apostres se trouveront en la suite des siecles dans l'engagement de combattre pour sa cause & pour ses interests. Et ainsi nous voila aussi asseûrez que Dieu ne manque jamais le premier de leur donner la grace, dont ils ont besoin pour soûtenir ces combats.

* His primùm Dominus, cùm ad confessionẽ sui nominis hortaretur, non solùm se promisit victoriæ coronatorem, sed & certaminis adjutorem : etiam in ipsis & posteros admonebat, quoniam quod dicebat, scriptum posteris relinquebat. Illis ergo ait exhortans eos, cum autem adducẽt vos ad Principes & potestates, nolite cogitare quid respondeatis, vel quid loquamini. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis. *Aug. serm. 45. de Sanctis.*

CHAPITRE XXIX.

Second raisonnement tiré de l'application que saint Augustin fait à tous les Justes de ces paroles de saint Paul, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?

I. QUoy-que saint Paul ait dit ces paroles avec une espece de doute : *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous*, c'est-à-dire, qui sera capable de nous nuire ? Il n'y a pourtant personne qui ne soit persuadé, que c'estoit dans le fond avec une parfaite asseûrance qu'il les prononçoit ; & que c'estoit une certitude entiere, qu'il donnoit de la grace & de la protection de Dieu pour les occasions où elle seroit nécessaire. Aussi, ajoûte-t-il un peu aprés, qu'il est asseûré que rien ne sera capable de le

séparer de JESUS-CHRIST. Et ainsi pour faire voir que saint Augustin a esté persuadé que JESUS-CHRIST prend la défense de tous les Justes dans les combats, où ils se trouvent engagez; il n'y a qu'à montrer qu'il a étendu ces paroles de l'Apostre généralement à tous les Justes. Et c'est ce que nous allons faire dans les trois chapitres suivans d'une maniere, dont j'espere que le Lecteur aura sujet d'estre satisfait.

II. Car 1. c'est évidemment ce que ce Saint nous enseigne sur le Pseaume 143. lors qu'il parle de la sorte : [a] » Dieu fait bien » une autre estime de l'homme que ne font pas les hommes mé» mes. Quand un homme trouve un esclave & un cheval à vendre, » il achete le cheval plus cher que l'esclave. Mais jugez de l'esti» me que Dieu fait de vous, par l'avantage que vous avez de l'a» voir luy-méme pour vous, & de pouvoir dire avec son Apostre, » Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Jugez-en encore » par ces autres paroles du méme Apostre: S'il n'a pas épargné son » propre Fils, & si au-contraire, il l'a livré pour nous tous à la » mort: comment avec luy ne nous aura-t-il pas donné toutes » choses?

III. C'est encore évidemment ce qu'il nous enseigne au chapitre 11. de son livre *de la correction & de la grace*, par ces » paroles. [b] Le Fils de Dieu tout immortel qu'il estoit a souffert la » mort pour des hommes mortels: ou plûtost il a rendu par sa mort » la vie à des morts, afin qu'estant rachetez par son sang, & ayant » receû de luy un gage de cette importance, ils pûssent dire de» sormais, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous, ou qui nous » pourra nuire? Comment est-ce que celuy qui n'a pas épargné » son Fils; & qui l'a au-contraire livré pour nous tous à la mort, » ne nous auroit pas donné toutes choses avec luy?

IV. Mais il le fait troisiémement d'une maniere qui est au-dessus de toute évidence dans son 48. Sermon des Saints, que Bede a reconnu estre de luy. Il dit d'abord que cette grace de constance & d'intrépidité que les Martyrs ont fait paroistre au milieu des tempétes que le monde excitoit contre eux, venoit de cette asseûrance, que saint Paul leur avoit donnée quand il avoit dit, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous, & qui sera capable de nous nuire? Et puis prenant de là sujet d'exhorter ses auditeurs à entrer dans les mémes sentimens, il parle de la sorte: » [c] Disons donc avec une vive foy, disons remplis d'espérance, di» sons avec une tres-ardente charité, Si Dieu est pour nous, qui » sera contre nous? Peut-estre que le Prince est contre vous. Mais » si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Peut-estre que vous

voyez

[a] Non Deus sic æstimat hominem quomodo homo æstimat hominem. Quando invenit homo servum venalem, cariùs emit equum quàm hominem. Ille quanti te æstimet vide, ut possis dicere, *Si Deus pro nobis quis contra nos?* Et quanti te æstimavit, *qui filio proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum! Quomodo non & cum illo omnia nobis donavit?* Aug. in Ps. 143.

[b] Pertulit pro mortalibus mortem qui mortuis præstitit vitam, ut redempti ejus sanguine, tanto ac tali pignore accepto dicerent, *Si Deus pro nobis quis contra nos? Qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, quomodo non & cum illo omnia nobis donavit?* Aug. l. de corrept. & gr, c. 11.

[c] Ergo dicamus ex fide, dicamus in spe, dicamus flagrantissima charita-

voyez tout un peuple frémir contre vous. Mais encore une fois si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Mais, ô bienheureux & glorieux Martyr, comment nous prouverez-vous cette asseûrance que vous nous donnez, *d'avoir Dieu pour nous*, quand vous nous dites, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Nous sommes bien persuadez, que si Dieu est pour nous, il n'y a qui que ce soit qui soit contre nous, que nous devions appréhender. *Mais prouvez-nous que Dieu est pour nous.* Mais est-il besoin que je vous le prouve? N'avez-vous pas entendu ce que l'Apostre aprés ces paroles ajoûte de la sorte? Parce qu'il n'a pas épargné son propre Fils, mais au-contraire il l'a livré pour nous tous à la mort. Comme si quelqu'un eût dit à saint Paul. *Prouvez-nous ce que vous venez de nous avancer, que Dieu est pour nous: cét Apostre en ajoûte aussi-tost une grande preuve*, il leur met devant les yeux le Martyr des Martyrs, le témoin des témoins, en un mot, celuy que son Pere, au-lieu de l'épargner, a livré pour nous à la mort. *C'est par là qu'il leur prouve la verité de cette asseûrance qu'il venoit de leur donner quand il leur avoit dit, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous?* Car en effet, s'il n'a pas épargné son propre Fils, & s'il l'a livré pour nous tous à la mort, comment ne nous a-t-il pas donné toutes choses avec luy? Et en nous donnant toutes choses avec luy, comment ne s'est-il pas aussi donné soy-méme à nous?

« te, *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* « Ecce contra te est Rex: « *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Ecce « contra te est populus: « *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Vnde « probas beate « & gloriose Martyr, « unde mihi probas quod dicis, « *Si Deus pro nobis quis contra nos?* « Manifestum est enim quia « *si Deus pro nobis, quis contra nos?* « Sed proba « quia *Deus pro nobis.* Num « ego probo? « Quia *Filio proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum.* Hoc quod sequitur cum Apostolus legeretur audistis. Cùm enim dixisset, *Si Deus pro nobis, quis contra nos:* tanquam ei diceretur, proba quia *Deus pro nobis*, continuò attulit grande documentum, continuò introduxit Martyrem Martyrum, testem testium, illum scilicet cui Pater *non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum.* Hinc probavit Apostolus verè se dixisse, *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Quando *filio proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non & cum illo omnia donavit?* Quando cum illo nobis omnia donavit, & seipsum nobis donavit. *Aug. ser. 48. de Sanct.*

V. Voila 1. que saint Augustin nous dit que ces paroles, *Si Dieu est pour nous*, estoient la méme chose dans la bouche de saint Paul, que s'il eust dit, *Dieu est pour nous, & nous n'avons rien à craindre.* C'est pourquoy ceux à qui saint Paul les dit, & à qui saint Augustin les repete, ne demandent rien autre chose ny à l'un ny à l'autre, sinon qu'il leur prouve l'asseûrance qu'il leur donne par ces paroles, que Dieu en effet est pour eux: *Proba quia Deus pro nobis.* Voila 2. que saint Paul & saint Augustin prouvent cette asseûrance qu'ils leur donnent, par l'amour qui a porté le Pere à ne pas épargner son Fils, & à le livrer pour eux à la mort, par l'amour avec lequel ce Fils l'a soufferte pour eux, & par le don que le Pere leur a fait de soy-méme & de toutes choses en la personne de ce Fils. Voila ce que cét Apôtre & ce saint Docteur leur disent, qu'ils doivent regarder comme une

preuve inconteſtable de cette aſſeûrance, *Grande documentum.* Voila enfin qu'ils leur diſent, qu'ils ne pourroient pas en ſouhaitter un gage plus aſſeûré que ce ſang par lequel ils ont eſté rachetez : *Vt redempti ejus ſanguine, tanto ac tali pignore accepto dicerent, Si Deus pro nobis quis contra nos.* Ainſi donc c'eſt à tous ceux pour qui JESUS-CHRIST eſt mort, c'eſt-à-dire, à qui l'application de ſa mort a eſté faite, qui ont eſté rachetez de ſon ſang, & à qui ce ſang tient lieu de gage, que s'adreſſe cette aſſeûrance, *d'avoir toûjours Dieu pour eux.*

VI. Or ſaint Auguſtin nous a appris au 15. chapitre de ſon ſixiéme livre contre Julien, qu'au moment que quelqu'un eſt juſtifié, alors JESUS-CHRIST meurt effectivement pour luy: *Pro unoquoque tunc moritur, quando in ejus morte, quantælibet ætatis fuerit, baptizatur:* c'eſt-à dire, qu'alors luy eſt faite l'application de ſa mort, ou comme parle le Concile de Trente, Seſſion 6. chapitre 3. qu'alors ils reçoivent le fruit & l'efficace de ſa mort *mortis ejus beneficium recipiunt.* Le méme Saint nous a auſſi appris qu'au moment du baptéme & de la juſtification l'on eſt *racheté* par JESUS-CHRIST. Nous en avons rapporté cy-deſſus des paſſages, & indiqué quelques autres au chapitre 10. où nous avons auſſi rapporté plus au long cét endroit que nous citions tout-à-l'heure de ſes ouvrages contre Julien. Il nous a encore appris cy-deſſus aux chapitres 12. & 13. que c'eſt généralement à tous les Juſtes que le ſang de JESUS-CHRIST eſt donné pour gage de l'héritage du Ciel & de la vie éternelle. Il ne nous eſt donc plus permis de douter, que ce ne ſoit généralement à tous les Juſtes, qu'il étend l'aſſeûrance d'avoir Dieu pour défenſeur, laquelle il dit eſtre renfermée dans ces paroles de ſaint Paul, ſi Dieu eſt pour nous, qui ſera contre nous, ou qui nous pourra nuire.

VII. Ce ſeroit donc en vain qu'on voudroit recourir icy à une diſtinction, & qu'on prétendroit, que quand ſaint Auguſtin donne cette aſſeûrance à tous ceux *pour qui* JESUS-CHRIST eſt mort, on doit l'entendre de ceux *pour qui* il eſt tellement mort, que ce ſoit *pour leur ſalut éternel.* Car ſans rien répeter de ce que nous avons dit contre cette diſtinction cy-deſſus au chapitre 11. où nous avons montré que ce Saint a toûjours pris pour une méme choſe la mort de JESUS-CHRIST *pour quelqu'un*, & la mort de JESUS-CHRIST *pour le ſalut éternel de quelqu'un*: & ſans repréſenter que noſtre Saint inſiſte ſur ce que le Pere s'eſt donné ſoy-méme & toutes choſes en donnant ſon Fils; & que c'eſt aſſeûrément avoir donné ſon Fils à quelqu'un, que de l'avoir

livré à la mort pour luy de quelque maniere que ce puisse estre : nous avons vû qu'il confond icy ceux à qui il donne l'asseûrance dont nous parlons, avec ceux à qui le sang de JESUS-CHRIST a esté donné pour gage, *Tanto ac tali pignore accepto dicerent*, *Si Deus pro nobis*, *quis contra nos?* Or comme nous le disions tout-à-l'heure, c'estoit généralement dans tous les Justes qu'il regardoit le sang de JESUS-CHRIST comme un gage effectif, que Dieu leur laissoit de la vie éternelle.

VIII. Mais rien n'est plus capable de faire voir le peu de justesse & l'inutilité de cette réponse, que le dessein que se propose S. Augustin dans les passages que nous avons rapportez dans ce chapitre. Nous avons vû qu'aprés avoir donné à ceux à qui il parloit, cette asseûrance *que Dieu seroit pour eux*, il se forme luy-méme le doute qu'ils pourroient avoir sur une vérité si avantageuse : qu'il veut leur lever toute la défiance qu'ils en pourroient concevoir, qu'il entreprend enfin de la leur prouver par un argument invincible, *grande documentum :* & que toute cette preuve invincible & incontestable se réduit à les faire souvenir, que JESUS-CHRIST a souffert la mort pour eux. Or s'il y avoit des personnes *pour qui* JESUS-CHRIST eust tellement enduré la mort, que ce ne fust pourtant pas *pour leur salut éternel;* qu'il n'y eust que les prédestinez *pour le salut éternel* de qui il fust mort ; & qu'ainsi il n'y eust qu'eux pour qui fust cette asseûrance de saint Paul, *Si Dieu est pour nous*, *qui sera contre nous :* qui ne voit qu'il n'auroit pû apporter à ceux à qui il vouloit donner cette asseûrance, une preuve plus foible pour les en persuader, que la mort que JESUS-CHRIST a endurée pour eux ? Qui ne voit que ç'auroit esté leur prouver une chose, dont ils croioient pouvoir douter, par une chose dont ils n'auroient pas eû moins de raison de doûter ? Qui ne voit qu'ils n'auroient pas esté plus faciles à se laisser persuader sur la parole de saint Augustin, que JESUS-CHRIST estoit mort *pour eux* dans le sens de cette réponse, c'est-à-dire *pour leur salut éternel*, qu'à se laisser persuader sur sa simple parole, *que Dieu seroit pour eux ?* Qui ne voit que demandant à saint Augustin une preuve de cette derniere vérité, *que Dieu seroit pour eux*, ils ne luy en auroient pas moins demandé une autre de ce qu'il les asseûroit, *que* JESUS-CHRIST *estoit mort pour eux* dans le sens de cette réponse ? Qui ne voit enfin que c'eust esté la méme chose, comme si saint Augustin eust voulu leur persuader cette asseûrance, *sur ce qu'ils estoient du nombre des prédestinez :* & qu'alors ou ils auroient voulu qu'il leur prouvast une qualité si avantageuse, qu'ils sçavoient

estre si rare : ou que s'ils eussent esté capables de s'en flatter sur sa simple parole, c'eust esté cette qualité qu'il eust deû leur alleguer comme la veritable preuve de l'asseûrance qu'il leur vouloit donner, *que Dieu seroit pour eux*, sans aller chercher ce biais de la mort que Jesus-Christ avoit soufferte pour eux, lequel selon cette réponse avoit besoin d'interpretation ?

IX. Il est donc visible que quand saint Augustin croioit fixer tous les doutes, qu'ils pouvoient avoir de l'asseûrance qu'il leur donnoit, en les faisant souvenir que Jesus-Christ estoit mort pour eux, il ne songeoit point à cette distinction chimérique de Jesus-Christ mort *pour quelqu'un*, & de Jesus-Christ mort *pour le salut éternel de quelqu'un* : & qu'il estoit persuadé qu'un amour aussi grand, que pouvoit estre celuy de Dieu de livrer son Fils à la mort pour quelqu'un, ne laissoit aucun lieu de douter, que Dieu ne fust aussi pour luy à l'avenir, & qu'il n'en prist la défense. Il est visible enfin, que comme ils ne se rendoient pas d'abord à l'asseûrance qu'il leur donnoit, *que Dieu seroit pour eux*, parce que la chose ne leur estoit pas sensible ; ils ne se fussent pas non-plus rendus à ce qu'il leur disoit pour le leur prouver, *que* Jesus-Christ *estoit mort pour eux*, si cela eust signifié autre chose que l'application sensible, qui leur avoit esté faite de sa mort par le sacrement du Baptéme ou de la Penitence ; & si saint Augustin eust mis quelque distinction entre la mort de Jesus-Christ soufferte *pour quelqu'un*, de laquelle nul Juste ne peut douter que l'application ne luy ait esté faite dans sa justification, & entre la mort de Jesus-Christ soufferte *pour le salut éternel de quelqu'un* ; puisque celle-cy eust esté pour chaque Juste un secret inconnu à tout autre qu'à Dieu & à ceux d'entr'eux à qui il auroit voulu le révéler. Mais qu'est-il besoin de nous arrester plus long-temps à prouver, que c'est à tous les Justes que saint Augustin étend cette asseûrance ; puis qu'il dit luy-méme au commencement du 48. sermon des Saints, dont nous avons tiré nôtre dernier passage, qu'encore que ce soit un langage qui soit vray d'une maniere toute particuliere dans la bouche des Martyrs, il l'est pourtant aussi dans la bouche de tous les bons & fideles Chrétiens, & qu'ils ont tous droit de dire, *Si Dieu est pour nous &c. Omnium quidem bonorum fidelium Christianorum, maximè tamen gloriosorum Martyrum vox est, si Deus pro nobis, quis contra nos?*

X. Mais aprés avoir prouvé par toutes ces considérations & toutes ces raisons, que c'estoit donc généralement à tous les Justes, que saint Augustin étendoit l'asseûrance qui est contenuë

dans ces paroles de saint Paul, Si Dieu est pour nous, qui est contre nous, ou qui est capable de nous nuire, il y a une autre considération qu'il n'est pas en nostre liberté de passer sous silence. C'est que ce saint Docteur paroît faire absolument de de cette asseûrance un article de nostre foy. Car il oblige ceux en la bouche de qui il les met, de les prononcer avec une foy vive. Disons donc avec foy, disoit-il dans ce dernier passage, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? *Ergo dicamus ex fide. Si Deus pro nobis, quis contra nos*; c'est-à-dire, selon l'interpretation que nous avons vû qu'il en donne luy-méme, Disons avec foy, *Dieu est pour nous.* Or l'on ne peut exhorter à dire avec foy que ce qui est un objet de la foy. Ainsi par exemple, on ne peut exhorter personne à dire ou à se persuader avec foy, qu'il est du nombre des prédestinez, parce que ce n'est pas une chose que la foy nous apprenne. Ainsi quoy-que Jansénius exhortast peut-estre tous les Justes à qui il parloit, d'esperer que Dieu leur donneroit le secours de sa grace dans les occasions où ils en auroient besoin, neanmoins comme il ne croioit pas que ce fust une chose à laquelle Dieu se fust obligé envers aucun Juste; qu'il croioit méme qu'il y en avoit une infinité, à qui il ne se mettoit pas en peine de la donner; & que d'ailleurs il ne pouvoit pas distinguer entre-eux les prédestinez d'avec les autres : il n'y en avoit pas un qu'il exhortast ou qu'il pust exhorter de dire avec foy, que Dieu luy donneroit ce secours. Ainsi donc ce que saint Augustin exhorte ceux à qui il met ces paroles de saint Paul en la bouche, *Si Dieu est pour nous*, ou ce qui est la méme chose, *Dieu est pour nous*, (ce que nous avons prouvé qu'il met généralement dans la bouche de tous les Justes) ce qu'il les exhorte, dis-je, de les proferer avec foy; c'est une preuve qu'il croioit que c'est une vérité que la foy nous apprend, que Dieu ne manque jamais le premier de sa part de donner aux Justes la grace dont ils ont besoin dans les combats où il les engage.



CHAPITRE XXX.

Où l'on explique deux endroits de saint Augustin qui appliquent aux prédestinez : l'un ces paroles, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ; l'autre ces autres paroles, Dieu est fidele, & il ne vous laissera pas tenter au delà de vos forces. Reflexion sur l'endroit où saint Paul dit, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous. Passages remarquables de saint Ambroise & de saint Bernard sur ce sujet.

I. IL ne faut pourtant pas dissimuler, qu'il y a un endroit dans saint Augustin qui pourroit paroistre appliquer aux prédestinez, l'asseûrance contenûë dans ces paroles de saint Paul, Si Dieu est pour nous &c. Il est tiré du premier chapitre de son 16. Sermon sur les paroles de l'Apostre, qui est un Sermon que Bede a cité, & qui asseûrément est du temps des Pélagiens. Voicy comme il y parle : [a] » Nous avons entendu saint Paul qui nous » exhortoit & nous rasseûroit en nous disant, Si Dieu est pour » nous, qui sera contre nous. Et le méme Apostre nous avoit ap- » pris auparavant qui sont ceux pour qui Dieu est, lors qu'il avoit » dit : Or ceux qu'il a prédestinez il les a appellez, & ceux qu'il a » appellez il les a justifiez ; & ceux qu'il a justifiez il les a glorifiez. » Que dirons-nous aprés cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera con- » tre nous ? Je laisse le reste du passage qui continuë de la méme » maniere, parce que c'en est assez pour en faire voir la difficulté.

II. Mais c'est une difficulté dont saint Augustin nous a donné luy-méme la solution dans ce que nous en avons rapporté au » chapitre précédent, quand il disoit, [b] que cette asseûrance » estoit pour tous les bons & fideles Chrestiens, mais qu'elle re- » gardoit les Martyrs *d'une maniere toute particuliere.* Ainsi donc ce saint Docteur a pû faire une application de cette vérité de saint Paul aux Martyrs, & il en est de méme des autres prédestinez, parce qu'elle s'accomplit d'une maniere toute particuliere dans leur personne, sans qu'on en puisse conclure, qu'il leur a fait cette application à l'exclusion des autres Justes.

III. Et ce que je dis de ce passage, je le dis de celuy qui est tiré du chapitre 16. du 13. livre *de la Trinité*, dans lequel le méme Saint applique aussi aux prédestinez la fidelité de Dieu, à proportionner les tentations aux forces de ceux à qui elles arrivent. Car quoy-qu'il n'y ait pas de passage où il fasse cette remarque,

[a] Apostolum beatum audivimus exhortantem & confirmantem nos, cùm diceret nobis, *Si Deus pro nobis quis contra nos.* Pro quibus autem sit Deus, superiùs ostendit, ubi ait. *Quos autem prædestinavit, illos & vocavit ; quos autem vocavit, illos & justificavit ; quos autem justificavit, illos & glorificavit. Quid ergo dicemus ad hæc? Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Aug. serm. 16. de verb. Apost. c. 1.

[b] Omnium quidem bonorũ &

que cette fidelité est pour tous les bons & fideles Chrestiens, mais d'une maniere toute particuliere pour ceux qui sont prédestinez : neanmoins comme ces deux véritez, l'une, que Dieu est pour nous, l'autre qu'il est fidele à proportionner nos tentations avec nos forces, n'ont au fond qu'un méme sens: il suffit qu'il ait fait cette remarque au sujet de celle-là, pour nous donner la liberté de la faire au sujet de celle-cy.

fidelium Christianorum, maximé tamen gloriosorum Martyrũ vox est, Si Deus pro nobis quis contra nos? *Aug. serm. 48. de Sanctis.*

IV. Il n'estoit pas même nécessaire qu'il la fist au sujet, ni de l'une ni de l'autre. Nous avons rapporté cy-dessus un si grand nombre de passages chapitre 23. 24. & 25. où il étend visiblement cette fidelité de Dieu à tous les Justes : nous en avons aussi tant rapporté au chapitre précédent, & nous y en joindrons tant d'autres dans le chapitre suivant, où il étend tout-de-méme visiblement à tous les Justes ce bonheur d'avoir Dieu pour eux ; que l'on ne pourroit pas prendre dans un autre sens que nous avons fait icy, les passages où il fait l'application de ces deux véritez aux prédestinez, à moins que de le faire tomber dans la plus visible des contradictions avec luy-méme.

V. J'ajoûte au sujet de ce passage qui est pris du 13. livre *de la Trinité*, qu'encore que saint Augustin y fasse l'application de cette fidelité de Dieu à ceux qui sont prédestinez, les raisons neanmoins sur lesquelles il y establit cette fidelité, sont communes à tous les Justes. Car c'est 1. sur ce que, comme dit saint « Paul, il ne se peut pas faire que Dieu n'ayant pas épargné son « Fils pour nous, il ne nous ait pas tout donné avec luy. 2. Sur ce « que la mort temporelle que le Fils de Dieu, à qui elle n'estoit pas « deüë, a bien voulu souffrir, méritoit que ceux pour qui il l'a « soufferte, fussent délivrez de la mort éternelle qui leur estoit « deüë. 3. Sur ce que le sang de JESUS-CHRIST est quelque « chose de si grand, que le démon qui l'a répandu, ne doit retenir « dans la mort éternelle qui que ce soit de ceux qui ont esté revétus du méme JESUS-CHRIST. 4. Sur ce que ceux que JESUS-CHRIST a aimez jusqu'à ce point, lors qu'ils estoient encore pecheurs, que de mourir pour eux, c'est-à-dire, comme il « s'en explique, ceux qui ont esté délivrez de leurs pechez, & justifiez par le mérite & l'application de sa mort, seront à plus forte « raison à couvert de sa colere, lors qu'ils seront justifiez. 5. Sur « ce que leurs pechez leur ayant esté remis, & eux luy ayant esté « reconciliez par les mérites de son sang, ils seront à plus forte raison sauvez par sa vie, aprés que cette remission, cette reconciliation & cette justification ont détruit toute l'inimitié, qu'il y « pouvoit avoir auparavant entre luy & eux. 6. Sur ce que cette «

» reconciliation ne seroit pas véritable de sa part, s'il conservoit
» encore quelque colere contre eux. 7. Sur ce qu'il n'y a pas le
» moindre doute, que Jesus-Christ ne soit dans la disposition
» de donner sa vie à ceux à qui il a donné sa mort, & qui par cette
» mort sont devenus ses amis. 8. Sur ce que ceux pour qui Jesus-
» Christ a payé ce qu'il ne devoit pas, ont esté dégagez de ce
» qu'ils devoient. 9. Enfin sur ce qu'il estoit juste que le démon,
» qui à cause du peché d'Adam tenoit captifs tous ceux qui en nais-
» soient selon la chair, perdist à cause des mérites de Jesus-Christ
» tous ceux qui renaissoient spirituellement par sa grace.

VI. Mais pour revenir au passage du sermon *sur les paroles de l'Apostre*, où nostre Saint applique aux prédestinez ce que dit saint Paul au 8. chapitre de son Epistre aux Romains, *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous* : je dis que cét Apôtre méme n'a pas prétendu borner dans la personne des prédestinez l'asseûrance qui est contenuë dans ces paroles, encore que ce fust d'eux qu'il parlast immediatement auparavant, mais qu'il prétendoit l'étendre généralement à tous les Justes. Cela se voit par la conclusion qu'il tire luy-méme aussi-tost de ces paroles & de cette asseûrance en ces termes. » Qui nous separera donc de la charité de Je-» sus-Christ ?.. Je suis certain que ny la mort, ny la vie.. ny au-» cune creature ne nous pourra séparer de la charité de Dieu. Car il est constant, que cette asseûrance que se donnoit cét Apôtre, que rien ne le pourroit séparer de Jesus-Christ, laquelle il inferoit de ce qu'il avoit dit, *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous*, que cette asseûrance, dis-je, ne luy venoit pas d'une connoissance qu'il eust de sa prédestination : puis qu'au-contraire, comme il nous l'apprend luy-méme, il craignoit qu'aprés toutes ses prédications il ne se trouvast un jour du nombre des réprouvez. Il est donc visible qu'elle ne luy venoit que de la connoissance qu'il avoit, que cette asseûrance d'avoir Dieu pour soy regardoit tous les Justes, parmi lesquels le témoignage de sa conscience luy donnoit lieu de se placer.

VII. C'est la maniere dont saint Bernard a pris tout cét endroit de saint Paul. Il n'a pas eu égard à ce que cét Apôtre avoit parlé des prédestinez immédiatement avant ces mots, *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous*. Et il a étendu visiblement à tous les Justes la certitude que saint Paul en avoit inferée, de ne pouvoir estre séparé de Jesus-Christ par aucune creature. Et par-conséquent il a esté persuadé, que l'asseûrance qui est renfermée dans ces mémes paroles, *Si Dieu est pour nous &c.* regardoit gé-» néralement tous les Justes. [a] *Tout autant que nous sommes*, dit-il en

[a] Quotquot enim Baptizati sumus in Christo Iesu, Christũ induimus:

« en l'un de ses sermons, *qui avons esté baptisez en* JESUS-CHRIST, « nous avons esté révétus du méme JESUS-CHRIST, c'est-à-dire, de celuy *qui a élevé à la qualité d'enfans de Dieu tous ceux qui l'ont receû.* Et ce n'est pas une qualité qui soit ou inutile, ou peu considérable; *puis qu'elle nous établit tout-aussi-tost dans une asseûrance entiere*, que ny la mort, ny la vie, ny les Anges, ny quelque hauteur ou quelque profondeur que ce soit ne nous pourra separer de l'amour que Dieu nous porte en JESUS-CHRIST. Voyez combien voila de choses dont l'Apôtre, (car ce sont ses paroles,) nous fait l'énumeration, s'abstenant pourtant d'y ajoûter ces mots, *ni nous aussi*, & de mettre *sa volonté* parmy les choses, qu'il estoit asseûré qui ne le separeroient pas de JESUS-CHRIST. Voila la liberté que JESUS-CHRIST nous a procurée en nous délivrant. Elle est telle que nulle creature avec toute sa violence ne peut nous faire perdre un si grand bien. Il n'y a que nous qui puissions nous le ravir à nous-mémes par la malignité de nôtre propre volonté, & en consentant aux sollicitations de nôtre concupiscence.

« de quo & alius clamat testis, & ipse fidelis, quia *quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri* Nec vero inanis est aut infirma potestas, quia nimirũ certi sumus continuò & nos, *quoniam neque mors, neque vita, neque virtutes, neque Angeli, neque altitudo, neque profundum poterit nos separare a charitate Dei quæ est in Christo Iesu.* Sed attende quanta connumeravit Apostolus, ejus enim verba sunt, minimè tamen adjiciens, nec nos ipsi. Nimirum hæc est libertas nostra qua Christus nos liberavit, ut nulla penitus creatura avellere nos aut vim facere possit. Soli id deserere possumus propria voluntate abstracti & illecti a propria concupiscentia. *Bern. serm. 11. de diversis. c. 1.*

VIII. J'ay dit que ce Saint avoit étendu généralement à tous les Justes la certitude que se donnoit saint Paul de ne pouvoir estre separé de JESUS-CHRIST par aucune créature. Car on voit qu'il l'étend dans ce passage à tous ceux qui ont receû JESUS-CHRIST par la foy justifiante, à tous ceux qui par cette méme foy ont esté élevez à la qualité d'Enfans de Dieu, à tous ceux qui ont esté revétus de JESUS-CHRIST, à tous ceux en un mot qui ont esté baptisez, & par-conséquent à tous les Justes sans distinction de prédestinez, & de non-prédestinez: & c'est dés le moment de leur justification, & en conséquence de leur justification qu'il leur donne cét avantage, *Certi sumus continuò*, & cela, dit-il, sur le témoignage de saint Paul, *Ejus enim verba sunt.* Il estoit donc persuadé, que Dieu ne manquoit jamais le premier de donner aux Justes la grace qui leur est nécessaire pour résister aux creatures, qui pourroient les séparer de Dieu.

IX. C'estoit bien nous donner lieu de conclure, qu'il estoit persuadé aussi, que la grace n'impose pas à la volonté une nécessité de luy donner son consentement; puis qu'il voyoit tant de Justes, qui ne laissent pas de périr. Mais il nous en donne encore une autre preuve incontestable. Car si ce Saint avoit crû

que la grace imposast à la volonté une nécessité de luy donner son consentement, il n'auroit pas fait la remarque que nous luy avons vû faire, qui est que saint Paul faisant cette longue énumeration des choses qu'il estoit asseûré qui ne le pourroient jamais séparer de Dieu, ny luy ny ceux au nom de qui il parloit, *il n'y avoit pas mis la propre volonté* : puisque leur propre volonté n'auroit pas eu plus de pouvoir de les en séparer que le reste des créatures avec une grace de cette sorte.

X. Saint Ambroise avant saint Bernard avoit aussi pris le passage de saint Paul de méme maniere : & sans avoir égard non-plus que luy à ce que cét Apôtre venoit de parler des prédestinez, il avoit étendu à tous les Justes l'asseûrance qui estoit renfermée dans ces paroles, *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous.* Le passage mérite bien que nous le rapportions tout-entier. C'est sur la fin de son explication sur ces paroles du Pseaume 118. Le nombre de ceux qui me persécutent & qui m'affligent est grand, » & je ne me suis pas écarté de vos commandemens. Il remarque » [a] qu'on peut appliquer ces paroles à Jesus-Christ, parce » que ce n'est pas tant nous comme Jesus-Christ méme, que » le démon persécute en chacun de nous par ceux qui nous persé- » cutent : & qu'ainsi ne vouloir point avoir qui nous persécute, » c'est ne vouloir point avoir avec soy Jesus-Christ méme, » qui veut encore estre persécuté & tenté en nous, pour vaincre à » present dans nostre personne, comme il a autrefois vaincu dans » la sienne. Que là où le démon le voit, il luy dresse des embuches, » il l'attaque avec les machines de ses tentations, & il employe ses » ruses & ses artifices pour l'en chasser. *Mais*, ajoûte-t-il, *où le démon* » *en use de la sorte*, Jesus-Christ *de son côté ne manque pas* » *à assister celuy dans la personne duquel il se sent attaqué*, & il re- » garde son ame comme une place en la défense de laquelle il est » luy-méme interessé. Celuy donc, encore une fois, qui ne veut » point avoir qui le persécute, ne veut point avoir Jesus-Christ » pour défenseur. Quand donc vous entendez David qui vous » parle d'un grand nombre de persécuteurs, *ne craignez pas pour* » *cela, parce que vous pouvez dire, Si Dieu est pour nous, qui sera* » *contre nous ?* Mais qui est celuy qui peut tenir ce langage ? C'est » celuy qui est fidele à éviter le peché, & à accomplir les com- » mandemens de Dieu.

[a] Et fortasse Christus hoc dicit, & dicit in vocibus singulorum. Ipsum enim adversarius persequitur in nobis. Si declines persequentem, Christũ abjicis, qui se tentari patitur ut vincat. Vbi illum viderit diabolus, ibi parat insidias, ibi tentationum machinas admonet, ibi dolos nectit, ut illum si possit excludat. Vbi autem diabolus præliatur, ibi Christus assistit : ubi diabolus assidet, ibi Christus includitur, ibi murorum spiritalium septa defendit. Ergo qui persecutorem refugit, rejicit etiam defensorem. Sed cùm audis, *Multi persequentes & tribulantes me*, noli timere, quia potes dicere, *Si Deus pro nobis, quis contra nos* ? Verùm hoc dicit ille qui a testimoniis Domini nullo vitiorum declinat anfractu. *Ambr. in Ps. 118. Octon. 20.*

XI. Voila que ce saint Docteur dit nettement, que celuy

qui est fidele à observer les commandemens de Dieu, celuy de l'ame duquel le démon veut chasser JESUS-CHRIST, en un mot, quelque Juste que ce soit, car ç'en sont là les caracteres : ne doit point craindre les tentations des démons, quelque fortes & quelque nombreuses qu'elles puissent estre. *Noli timere.* Et pourquoy ? Parce qu'il peut dire avec saint Paul, *Si Dieu est est pour nous, qui sera contre nous ?* ou ce qui est la méme chose, parce qu'il peut dire asseûrément que Dieu est pour luy qui en prend la défense, & l'assiste de ses graces.

XII. Enfin, il est visible que c'est la maniere dont saint Augustin aussi-bien que ces deux Saints a pris ce passage de saint Paul, sans avoir égard non-plus qu'eux à ce que cét Apôtre avoit parlé des prédestinez : puisque comme nous avons dit, les passages que nous avons rapportez au chapitre précedent, ne nous permettent pas de douter qu'il n'ait étendu généralement à tous les Justes ces paroles du méme Apôtre, *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?* Mais c'est ce que le chapitre suivant nous rendra indubitable par les nouveaux passages, que nous y allons ajoûter.

CHAPITRE XXXI.

Autres passages de saint Augustin où il étend encore à tous les Justes ces paroles de saint Paul, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous.

I. IL ne se peut rien de plus conforme à ce que nous venons d'entendre dire à saint Ambroise, que ce que dit saint Augustin en son explication sur le Pseaume 61. Il fait paroistre egalement Dieu qui se sent interessé dans les persécutions du Juste, & qui en prend la défense. Il leve également toute la crainte que celuy-cy pourroit avoir dans ces occasions : & il l'asseûre également du secours dont il y pourra avoir besoin. [a] *Que craignez-vous*, dit-il aux Justes, au milieu des méchans qui vous persécutent ? Ne vous souvenez-vous pas de ce que dit le Prophete, que Dieu est nôtre secours ? Peuvent-ils entrer en comparaison avec Dieu ? Sont-ils plus forts & plus puissans que luy ? Dieu, dit le Prophete, est nôtre aide & nôtre secours. *Vivez en asseûrance*, Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?

[a] Inter istos « quid timetis? *Deus adjutor* « *noster.* An æ- « mulantur « Deum? Num- « quid fortio- « res illo sunt ? « *Deus adjutor* « *noster est.* Se- « curi estote, *Si Deus pro nobis, quis contra nos ?* *Aug. in Ps.* 61.

II. Il donne les mémes asseûrances aux Justes, quoy-que sous des expressions un peu différentes en son Manuel, qui est

un ouvrage où l'on sçait qu'il a méme quelquefois les Pélagiens en veüë. Il distingue au chapitre 61. l'Eglise du Ciel d'avec celle de la terre. Et aprés avoir dit de celle-là, que nous la connoîtrons quand nous aurons le bonheur d'y entrer au sortir de ce » monde, il parle de celle-cy en cette maniere: [a] Mais pour cel- » le-cy qui est encore étrangere sur la terre, elle nous est d'autant » plus connuë, que nous sommes nous-mémes dans son corps, & » qu'elle est composée d'hommes semblables à nous. Elle a esté » rachetée de tous ses pechez par le sang de son Médiateur qui » estoit sans peché. Et ce témoignage de l'amour de son Dieu pour » elle luy fait dire, Qui sera contre nous, si Dieu est pour nous, » luy qui en nostre considération, n'a pas épargné son propre Fils, » & l'a livré pour nous tous à la mort? Car enfin ce n'est point pour » les Anges qu'il a répandu son sang.

[a] Ista verò quæ ab illa peregrinatur in terris, eo nobis notior est, quod in illa sumus, & quia hominum est, quod & nos sumus. Hæc sanguine Mediatoris nullum habentis peccatum ab omni redempta est peccato, ejusque vox est, *Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui filio proprio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum?* Non enim pro Angelis mortuus est. *Aug. Enchir. c. 61.*

III. Et se proposant d'ailleurs d'expliquer les versets 57. & 58. du Ps. 77. où le Prophete dit: Dieu retira son peuple de l'Egypte comme un troupeau, & il le conduisit par le desert comme des brebis, il les mena dans l'esperance d'une liberté parfaite; ils n'eurent point de crainte, & la mort couvrit leurs en- » nemis: il dit dans l'explication du premier, [b] Cela se fait enco- » re à present en nous, mais d'une maniere d'autant plus avanta- » geuse, qu'elle est plus interieure: entant qu'estant retirez de la » puissance des ténebres comme d'une autre Egypte par nostre » baptéme nous entrons spirituellement dans le royaume de Dieu, » & nous devenons les brebis spirituelles de son troupeau, mar- » chant dans le siecle comme des brebis dans un desert, parce que » nostre foy n'y est connüë de personne que de Dieu seul. C'est- » pourquoy l'Apostre disoit, Vostre vie est cachée en Dieu avec » JESUS-CHRIST. Et passant ensuite à l'explication du second » il dit: Nous sommes aussi conduits comme d'autres Israëlites » dans l'espérance, selon cette parole de l'Ecriture: Nous som- » mes déja sauvez en espérance: & non-plus qu'eux, *nous n'avons* » *rien à craindre. Car si Dieu est pour nous, qui sera contre nous?* » Il est encore vray de dire de nous comme d'eux: la mort a cou- » vert nos ennemis, puisque nos pechez qui estoient nos ennemis » ont esté noyez par le baptéme dans le sang de JESUS-CHRIST.

[b] Tantò fit hoc meliùs quantò interiùs, ubi eruti de potestate tenebrarum in regno Dei mente transferimur, & secundùm pascua spiritualia efficimur oves Dei, ambulantes in hoc sæculo velut oves in deserto, quoniam nemini est fides nostra conspicua. Unde dicit Apostolus, *Vita nostra abscondita est cum Christo in Deo.* Deducimur autem in spe,

IV. Voila 1. qu'en conséquence de ces paroles de saint Paul, *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous*, saint Augustin veut que nous n'ayons aucune crainte, & que nous vivions dans une

parfaite sécurité : *Quid timetis ? Securi estote, non timere debemus.* Et cependant quelle raison aurions-nous de ne plus craindre & de vivre dans cette sécurité, si ces paroles de saint Paul, & l'asseûrance qui y est renfermée ne regardoient que les prédestinez, & non-pas généralement tous les Justes, puisque nul Juste en particulier ne peut s'asseûrer d'estre du nombre des prédestinez ? Si cét Apostre avoit dit que les prédestinez seront infailliblement sauvez, comme ils le seront en effet, & qu'ils ne courent aucune risque de leur salut, saint Augustin en auroit-il jamais pris occasion de dire, que nous devons donc vivre dans une parfaite sécurité sans rien craindre ? 2. Ce saint Docteur applique l'asseûrance qui est contenuë dans ces paroles de l'Apostre. Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous, *à tous ceux qui sont devenus les brebis spirituelles de* JESUS-CHRIST, *à tous ceux qui ont esté retirez de la puissance des tenebres ; à tous ceux dont la vie est cachée en Dieu avec* JESUS-CHRIST ; *à tous ceux qui ont esté rachetez de leurs pechez,* [a] enfin pour oster toute équivoque, s'il y en peut avoir dans ces autres expressions, *à tous ceux dont les pechez ont esté remis dans le baptéme*, & par-conséquent généralement à tous les Justes. Il estoit donc entierement persuadé que Dieu ne manquoit jamais le premier de leur donner les graces dont ils ont besoin pour soûtenir les combats où ils se trouvent engagez.

quoniam spe salvi facti sumus, nec timere debemus, *Si enim Deus pro nobis quis contra nos ? Et inimicos nostros operuit mare, abolevit in baptismo remissione peccatorum. Aug. in Ps. 77.*

[a] Si Deus pro nobis, quis contra nos ? Et inimicos eorũ operuit mare : abolevit in baptismo remissione peccatorum. *Ibid.*



IX. PREUVE,

Tirée des combats du Iuste contre le démon.

IL estoit trop difficile de ne pas méler quelques mots des combats du Juste avec le démon, en parlant de ses combats en général. Mais je ne prétends pas en demeurer là. Je me suis engagé à en faire une preuve toute particuliere : & nostre saint Docteur nous en fournit une matiere abondante. Nous l'allons voir nous enseigner positivement, qu'il est au pouvoir des Justes de soûtenir toutes les attaques que leur livre le démon. Et ainsi ce grand nombre de Justes qu'il voioit s'en laisser enfin surmonter, ne nous permettra plus de douter, qu'il n'ait crû qu'il y avoit une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données.

CHAPITRE XXXII.

Premier raisonnement tiré du pouvoir qu'a le Juste de ne pas consentir au peché que le démon luy fait commettre.

» I. [a] FErmez vostre porte, dit saint Augustin au Juste, sur le » Pseaume 141. de-peur que le tentateur n'entre chez » vous. Il ne cesse pas de frapper pour entrer; & s'il la trouve fer- » mée il passe outre. C'est-pourquoy l'Apostre qui sçait qu'il est » en nostre pouvoir de luy fermer la porte de nostre cœur, car c'est » de celle-là qu'il parle, & non de celle de nos maisons, nous crie, » ne donnez pas d'entrée au démon. Et ainsi s'il est enfin entré » dans vostre cœur, & qu'il s'en soit rendu le maistre, c'est ou que » vous en avez fermé la porte avec trop de négligence, ou que » vous ne vous estes pas méme mis en peine de la fermer. C'est ce » qui luy fait dire sur le Pseaume 7. qu'un homme a tort de s'en » prendre à la fortune ou au destin quand il peche, & qu'il ne peut » pas méme en rejetter la faute sur le démon qui l'a tenté; [b] parce » que Dieu, dit-il, a voulu qu'il fust en nostre pouvoir de ne luy » pas consentir.

[a] Claude ostium tuum, ne tentator ingrediatur. Tentator nō cessat pulsare, ut corrumpat; si clausum invenerit, trāsit. Ideo Apostolus, quia in nostra potestate est ostium claudere, ostium cordis non parietū, ibi enim & cubiculum: quia ergo in nostra potestate est ostium claudere, *neque detis*, inquit, *locum diabolo*. Etenim si intravit & possidet, attende quia tu negligenter clausisti, aut claudere neglexisti. *Aug. in Ps.* 141.

[b] Cui non consentire in potestate nostra esse voluit qui nos fecit. *In Ps.* 7.

II. Mais il faut l'entendre parler sur ce sujet dans l'une de ses Homelies. Il se propose & rejette toutes les différentes excuses dont les hommes tâchent de couvrir le peché où ils tombent. Et parlant en particulier de celle qui fait à nostre des- » sein, Celuy qui peche, dit-il, vous répondra que c'est le démon » qui l'a fait pecher: comme si le démon l'avoit entraîné ou for- » cé. Il peut bien conseiller le mal, & solliciter la volonté à le com- » mettre, mais non-pas l'y forcer. [c] *C'est-pourquoy puis qu'il est en* » *vostre pouvoir par le secours de Dieu de ne pas consentir au dé-* » *mon, pourquoy n'aimez-vous pas mieux obéir à Dieu qu'à luy?* Car » si le démon seul vous sollicitoit, & que Dieu demeurast dans le » silence à vostre égard, vous auriez dequoy vous excuser. Mais » Jesus-Christ & vostre conscience, & la sainte Ecriture » vous apprenant que vous ne devez point faire le mal, [d] *pourquoy* » *choisissez-vous la mort, & abandonnez-vous la vie? Pourquoy ai-* » *mez-vous mieux suivre le démon qui vous sollicite au peché, que* » *d'obéir à Dieu qui vous invite à la vie éternelle? Dites-moy donc,*

[c] Et ideo cum per Dei adjutorium in potestate tua sit, utrum consentias diabolo, quare non magis Deo quàm illi obtemperare deliberas? &c. *Aug. l. 50. Homil. Hom.* 12.

[d] Quare eligis mortem & deseris vitam: & magis vis sequi diabolum ad luxuriam, quàm obtemperare Christo, qui

mes freres, je vous prie, pourquoy le démon vous engage-t-il à commettre le peché, puisque Dieu vous a donné le pouvoir de ne luy pas consentir? Car Dieu est à la droite qui commande de faire le bien, le démon est à la gauche, qui propose le peché, & l'homme est au-milieu entre l'un & l'autre: [a] *Pourquoy son cœur au-lieu de se porter à Dieu, se porte-t-il plûtost du costé du démon? Car enfin ce n'est point en usant de violence ou de contrainte, mais seulement par ses conseils & sollicitations que le démon nuit. Il ne nous arrache pas nostre consentement, mais il ne fait que nous le demander.* Et ainsi ne l'aidons pas nous-mémes contre nous-mémes, & nous le surmonterons. A la vérité il nous sollicite au mal, mais Dieu nous assistant de sa grace, c'est à nous à choisir ou à rejetter ce que cét ennemy de nostre salut nous inspire.

te invitat ad vitam æternam? Rogo ergo vos fratres charissimi, quare sathanas seducit ad peccatum, cùm Deus posuerit hominem in potestate non consentire sathanæ? &c. *Ibid.*

[a] Cor quod inclinatur ad diabolum quare non magis inclinatur ad Deum? Non enim diabolus cogendo sed suadendo nocet; nec extorquet a nobis consensum sed petit: nos diabolum non adjuvemus & vincimus; dat quidem ille consilium; sed Deo juvante nostrum est vel eligere vel repudiare quod suggerit. *Ibid.*

III. Il tient un langage tout pareil à celuy-là sur le Pseaume 91. Si c'est, dit-il, un homme qui ne soit pas encore fort impie, il ne s'en prend pas à Dieu de son peché, mais au démon. C'est, dit-il, le démon qui m'a porté à faire ce que j'ay fait: comme si le démon avoit le pouvoir de contraindre. Il ne manque pas à la vérité d'adresse pour persuader. Mais si le démon vous parloit, & que Dieu se teust, vous auriez dequoy vous excuser. Mais vos oreilles sont entre Dieu d'un costé qui vous avertit, & le démon de l'autre qui vous suggere ses pernicieux conseils; *pourquoy se détournent-elles de Dieu pour se tourner vers le démon?* Celuy-cy ne cesse pas de solliciter au mal, mais Dieu ne cesse pas aussi d'inspirer le bien. [b] *Le démon ne vous force pas malgré vous: il est en vostre pouvoir de consentir ou de ne pas consentir à ses suggestions criminelles.* On peut voir encore ce qu'il dit sur le méme sujet en termes plus abregez, mais de méme sens pourtant au chapitre 3. du livre *de la Continence*, & au 107. Sermon *de Tempore.*

[b] Sathanas autem non cogit invitum: in tua potestate est consentire aut non consentire. *Aug. in Ps.* 91.

IV. Il y a dans tous ces passages presque autant de preuves que de mots, que le Juste qui s'est laissé vaincre au démon a eu toute la grace dont il avoit besoin pour rendre ses efforts inutiles. Car 1. la maniere dont saint Augustin le met entre le démon d'un costé qui tâche de luy inspirer son poison, & Dieu de l'autre qui l'avertit de s'en donner de garde, & de se rendre sourd à ses suggestions, cette maniere, dis-je, suppose que comme le démon employe pour le perdre les moyens qu'il juge suffisans pour en venir à-bout; Dieu employe aussi pour le tirer de ce

péril les moyens qu'il juge suffisans pour l'en preserver. Autrement il n'y auroit aucune justesse dans la comparaison de saint Augustin, puis qu'il n'y auroit point de proportion entre la maniere dont il feroit agir le démon pour perdre ce Juste, & celle dont il feroit agir Dieu pour le sauver.

V. 2. Les interrogations qu'il luy fait en consequence des démarches que Dieu fait en sa faveur, pendant que le démon en fait d'autres de son costé pour le perdre : & ces demandes pourquoy il prefere la mort que le démon luy propose, à la vie éternelle à laquelle Dieu l'invite ; pourquoy il aime mieux obeïr & se rendre aux criminelles & funestes suggestions du démon, qu'aux aimables desseins de Dieu ; pourquoy enfin son cœur aime mieux se tourner du côté du démon que du côté de Dieu : toutes ces interrogations, dis-je, & ces demandes supposent encore, qu'il estoit persuadé que la grace de Dieu n'avoit pas manqué à ce misérable dans cette occasion. Et asseûrément s'il avoit crû comme Jansénius que toutes les graces sont infailliblement efficaces, & que par-conséquent où il n'y a point d'effet, il n'y a point eu de grace ; il n'y auroit rien eu de plus indigne de ce grand Docteur, c'est-à-dire, rien de plus puerile & de plus inutile que ces demandes & ces interrogations. Et ce mal-heureux luy auroit pû répondre, que luy-méme qui les luy faisoit, n'ignoroit pas le sujet de son malheur : & que puis qu'il voyoit bien que tous ces bons effets & ces bonnes dispositions ne s'étoient pas trouvées en luy, il sçavoit donc bien aussi que la grace qui luy auroit esté nécessaire pour les avoir luy avoit manqué, & qu'ainsi il n'avoit pas esté dans sa puissance de les avoir. Il auroit méme pû se plaindre que son prédicateur estant convaincu comme le suppose Jansénius qu'où il n'y a point eû d'effet, il n'y a point eû de grace, & estant convaincu par-consequent de l'impuissance où il avoit esté ; il auroit pû se plaindre, dis-je, que ces propositions qu'il luy faisoit estoient plûtost des insultes que des interrogations & des demandes.

VI. 3. Cette démonstration de bonté qu'il attribuë à Dieu à l'égard de ce miserable ; [a] lors qu'il nous le représente *l'invitant à la vie éternelle*, pendant que le démon ne le solicite que pour sa perte ; & le sujet qu'il en prend d'exaggerer son aveuglement, nous sont une troisiéme preuve qu'il estoit persuadé, que la grace de Dieu ne luy avoit pas manqué dans ce besoin. Car comme nous l'avons déja dit cy-dessus dans une autre occasion, il n'y a rien de plus contraire à la sincerité que d'inviter quelqu'un à une chose dont on a seul les moyens entre ses mains, quand on est

[a] Quare.. magis [illegible] sequi diabolum ad luxuriam, quā obtemperare Christo qui te invitat ad vitam æternam? *Hic sup.*

cependant absolument résolu de ne les luy pas donner. Et le reproche qu'on feroit alors à ce malheureux de n'avoir pas répondu à cette bonté avec laquelle on l'invitoit, seroit encore plûtost une insulte qu'un reproche.

VII. 4. Ce qu'il luy dit pour luy montrer qu'il ne pouvoit pas rejetter sa faute sur le démon : [a] qui est que le démon pouvoit bien le soliciter à faire ce qu'il a fait, mais non-pas ni l'y entraîner, ni l'y contraindre, qu'il n'est pas capable de nous arracher nôtre consentement, mais seulement de nous le demander, & qu'il ne contraint personne de pecher malgré luy : le sujet qu'il en prend de luy demander, pourquoy donc cela estant de la sorte, il a esté assez malheureux pour luy donner son consentement, au lieu d'écouter la voix de Dieu qui luy défendoit son crime : & enfin cette conclusion qu'il en tire, n'aidons pas nous-mémes le démon contre nous-mémes, & nous en demeurons victorieux : tout cela, dis-je, nous fournit une quatriéme preuve, que saint Augustin estoit persuadé, qu'il avoit esté au pouvoir de cét homme d'éviter le peché par lequel le démon l'avoit fait tomber. Car il faut bien remarquer, que la raison par laquelle saint Augustin le convainc de rejetter mal-à-propos sa faute sur le démon, ne consiste pas simplement en ce qu'il luy a donné son consentement, mais en ce qu'il le luy a donné sans que le démon le luy pust arracher, & sans qu'il pust le forcer & l'obliger à le luy donner ; & en ce qu'il l'a aidé luy-méme contre soy-méme, sans quoy il en fust demeuré victorieux. Or cela suppose visiblement qu'il croyoit, que cét homme avoit pû ne luy pas donner ce consentement. Car que luy avoit pû servir, que le démon n'avoit pas pû le forcer à le luy donner, ny le luy arracher, ny le contraindre malgré luy à pecher, si avec quelque douceur que ce soit qu'il l'ait tenté, il n'avoit pas esté en son pouvoir de ne le pas aider contre soy-méme, & de luy refuser le consentement qu'il luy demandoit ? Aussi est-ce ouvertement le sens auquel saint Augustin prend cette expression, quand pour refuter l'excuse de cét homme, il luy dit, *Il ne vous a pas contraint malgré vous.* [b] Car il ne luy apporte pas d'autre preuve de cette proposition ou de cette expression, que de luy dire *qu'il avoit esté dans son pouvoir de luy refuser son consentement, aussi-bien que de le luy donner.* Mais c'est ce qui nous ouvre une sixiéme preuve.

VIII. 6. Saint Augustin donc ne se contente pas de dire à ce malheureux pour luy montrer la fausseté de son excuse, que le démon ne l'a pas forcé à luy donner son consentement : il luy dit positivement qu'il a eû le pouvoir de ne le luy pas donner.

[a] Quasi verò traxerit eum diabolus, aut violentiam fecerit : suadere enim & solicitare potest, cogere omnino non potest..... non enim diabolus cogendo sed suadendo nocet, nec extorquet à nobis consensum sed petit, nos diabolum non adjuvemus & vincimus. *Cit. hom.* 12.

[b] Sathanas non cogit invitum : in tua potestate est consentire aut non consentire. *His in Ps.* 91.

Et il ne luy parle pas d'un pouvoir qu'il ait eû autrefois dans la personne d'Adam, mais d'un pouvoir actuel & personnel qu'il a eû en luy-méme. Il est en vostre puissance, dit-il à celuy méme qu'il suppose consentir actuellement au démon, de luy donner ou de luy refuser son consentement, *In tua potestate est consentire aut non consentire.* Et ce seroit en vain que Jansenius voudroit répondre, que pour dire qu'une chose est au pouvoir d'un homme, il suffit qu'elle soit telle qu'il la puisse faire avec la grace quand elle luy sera donnée; & qu'on ne peut pas conclure qu'elle luy est actuellement donnée, de ce qu'on luy dit qu'elle est en son pouvoir. Ce seroit, dis-je, en vain qu'il useroit de cette réponse. Car la demande que saint Augustin prend sujet de luy faire de ce pouvoir qu'il a de ne pas consentir au démon, pourquoy donc il est assez malheureux pour le faire: [a] Puisque, luy dit-il, il est en vostre pouvoir par le secours de Dieu de ne pas consentir au démon, pourquoy aimez-vous mieux luy obéïr qu'à Dieu? Pourquoy vous laissez-vous porter au peché par le démon, Dieu vous ayant donné le pouvoir de ne luy pas consentir: cette demande, dis-je, est une preuve évidente, que la grace qui luy donne ce pouvoir ne luy manque pas. Car asseûrement ce seroit une chose ridicule de demander à un homme, pourquoy il ne fait pas telle chose, si l'on estoit persuadé, qu'encore que Dieu puisse luy donner les moyens de la faire, il les luy refuse neanmoins absolument. Ou l'on pourroit demander à un fils, pourquoy il ne ressuscite pas son pere, parce que Dieu luy en peut donner le pouvoir, quoy-qu'on soit tres-persuadé qu'il ne le luy donne pas effectivement.

[a] Et ideo cum per Dei adjutorium in potestate tua sit, utrum consentias diabolo, quare non magis Deo quàm ipsi obtemperare deliberas? ... Quare sathanas seducit ad peccatum, cùm Deus posuerit homini in potestate non cõsentire sathanæ? *Cit. hom.* 32.

CHAPITRE XXXIII.

Second raisonnement tiré de ce que le démon est enchaîné à l'égard du Juste.

I. NOTRE Saint estoit si convaincu du pouvoir effectif qu'a le Juste, de ne pas consentir au démon qui le solicite au peché, qu'il ne peut regarder que comme une folie le consentement qu'il luy donne. C'est au sermon 197. *de tempore*, dont l'autorité est d'autant plus considérable, que l'Eglise l'a inseré dans ses offices pour l'instruction & la consolation des fideles. Il dit d'abord que JESUS-CHRIST est venu, & qu'il a enchaîné le démon: *Venit Christus & alligavit diabolum.* Et puis il se forme

cette objection : Mais s'il est enchaîné, d'où vient donc qu'il a encore tant de force ? Et voicy la maniere dont il y répond : [a] Il est vray, mes freres, que le démon a encore bien de la force, mais sur les tiedes & sur les négligens. Il domine encore mais sur ceux qui ne craignent pas véritablement Dieu. Car enfin il est enchaîné comme un chien qui est à l'attache, & il ne peut mordre que celuy qui s'approche de luy avec une sécurité & une témérité mortelle. Voiez donc, mes freres, *combien doit estre grande la folie de celuy qui se laisse mordre par un chien qui est à l'attache!* Ne vous approchez pas de luy par les cupiditez du siecle, & il n'osera pas approcher de vous. Il peut bien abboyer, *mais il ne peut mordre que celuy qui le veut bien :* car s'il nuit à quelqu'un ce n'est pas en le forçant, & en luy faisant violence, mais par ses suggestions malignes ; & il ne nous arrache pas nôtre consentement, mais il ne fait que nous le demander.

[a] Verum est fratres charissimi quia multùm prævalet sed tepidis & negligentibus, & Deum in veritate non timentibus dominatur. Alligatus est enim tanquã canis annexus catenis, & neminem potest mordere, nisi cũ qui se illi mortifera securitate conjunxerit. Iam videte fratres quàm stultus est homo ille quem canis in catena positus mordet. Tu te illi per voluptates & cupiditates sæculi noli conjungere, & ille ad te non præsumet accedere. Latrare potest, mordere omnino non potest nisi volentem : non enim cogendo nocet sed suadendo ; nec extorquet a nobis consensum, sed petit. *Aug. serm. 197. de tempore.*

II. On voit assez à quoy ce Saint fait allusion par cét enchaînement du démon, sçavoir à cét endroit de l'Evangile, où nostre Seigneur compare le démon à ce fort armé, qui conserve seûrement tout ce qu'il a, jusqu'à ce qu'un plus fort que luy l'attache & luy enleve tous ses *vases*, c'est-à-dire, ses armes, ses meubles, & tout ce qu'il possede. [b] Ce plus fort, dit saint Augustin sur le Pseaume 67. c'est JESUS-CHRIST luy-méme, qui a attaché le démon avec des liens spirituels en surmontant la mort, & en s'élevant des enfers dans les Cieux. Il l'a attaché lors qu'il a permis qu'il luy fist souffrir la mort qu'il ne méritoit pas, & l'ayant ainsi attaché, il luy a enlevé ses vases. J'entends par ces vases les pecheurs. Le démon agissoit sur eûx, & il en disposoit à sa volonté. Mais JESUS-CHRIST purifiant ces vases par la remission de leurs pechez, & les sanctifiant aprés les avoir ainsi enlevez au démon qu'il avoit vaincu & attaché, il en a fait la beauté & les ornemens de sa maison. Et ainsi ceux à l'égard de qui JESUS-CHRIST a enchaîné le démon sont les Justes. Et c'est au moment de leur justification ou sanctification, en laquelle il leur a appliqué le mérite de sa mort, & le fruit de sa victoire sur luy, que cét enchaînement s'est fait à leur égard.

[b] Alligavit ergo diabolũ Christus spiritalibus vinculis superando mortẽ, & super cœlos ab inferis ascendendo. Alligavit eũ sacramento incarnationis suæ, quòd nihil in eo reperiens morte dignum, tamen est permissus occidere, ac sic alligato abstulit tanquam spolia vasa ejus. Operabatur quippe in filios diffidentiæ, quorum infidelitate utebatur ad voluntatem suam. Hæc vasa Dominus mundans remissione peccatorum, hæc spolia sanctificans, hosti erepta prostrato atque alligato divisit ea speciei domûs suæ. *In Ps. 67.*

III. Mais si les Justes, que nous voyons retomber dans la

puissance du démon, n'ont pas eû la grace qui leur estoit nécessaire pour estre en estat d'éviter ce malheur: 1. Comment peut-on dire que le démon estoit attaché à leur égard: quelle estoit la chaine qui le tenoit lié, & quelle plus grande liberté pouvoit-il souhaitter, que celle de les attaquer dans un temps, où les trouvant sans la protection de la grace il estoit asseûré d'en demeurer victorieux? 2. Comment peut-on dire pour exaggerer leur chute, que le démon estant ainsi enchaîné à leur égard, il pouvoit bien abboyer contre eux, mais non-pas les mordre s'ils ne le vouloient bien eux mémes, & s'ils ne prenoient plaisir à s'aller jetter entre ses dents: qu'il pouvoit bien leur demander leur consentement, mais qu'il ne pouvoit pas le leur arracher: qu'il pouvoit bien les solliciter au peché, mais non-pas les forcer à le commettre? Comment, dis-je, peut-on tenir ce langage, & quelle justesse y a-t-il dans tout ce discours, s'ils n'ont pas eû la grace, sans laquelle ils ne pouvoient pas éviter ce malheur? Que leur servoit que le démon pouvoit seulement abboyer contre eux & non-pas les mordre, à moins qu'ils ne le voulussent bien eux-mémes, & qu'ils ne s'allassent jetter entre ses dents; si faute de grace ils ne pouvoient pas s'empécher d'en vouloir estre mordus, & de s'aller jetter malheureusement entre ses dents? Que leur servoit, qu'il ne pouvoit pas leur arracher leur consentement, si eux-mémes faute de grace ne pouvoient pas s'empécher de le luy donner? Que leur servoit qu'il ne pouvoit que les solliciter à mal faire, & non-pas les y forcer; si faute de grace ils estoient dans l'impuissance de résister à ses sollicitations? Ou quelque enchaîné que fust le démon à leur égard, quel avantage en avoient-ils par-dessus les pecheurs à l'égard de qui il est délié? Ceux-cy en sont-ils mordus, c'est-à-dire, pechent-ils autrement qu'en le voulant; & le consentement qu'ils donnent au démon quand il les porte à commettre quelque crime, n'est-il pas autant volontaire que celuy d'un Juste qui peche? N'est il donc pas visible, que nostre saint Docteur par toutes ces expressions dont il se sert pour exaggerer le peché d'un Juste, veut marquer le grand estat de force, & le grand pouvoir où il estoit de s'en défendre. 3. Si la volonté de ce Juste n'avoit pas esté aidée de la grace qui luy estoit nécessaire pour ne pas s'aller jetter entre les dents du démon, & pour ne luy pas donner son consentement: il faudroit déplorer son malheur, parce que c'estoit le plus grand qui luy pust arriver. Mais le traitter de fou & de fou dans l'excés, *Videte quàm stultus est*, ce seroit insulter à son malheur. Et il y auroit encore plus de dureté & d'insensibilité

qu'il n'y en auroit de traitter de fou un homme, qui seroit tombé dans un précipice qu'il n'auroit pas pû éviter, ou un phreneti-que qui se seroit jetté luy-méme en un puits dans l'ardeur de sa fiévre, puisque la suite en seroit incomparablement plus funeste.

IV. Mais enfin 4. saint Augustin nous apprend luy-méme ce qu'il entend, quand il dit que le démon est enchaîné à l'égard de quelqu'un : il dit que cela signifie que celuy-cy est dans un estat, où il peut mépriser les tentations du démon, comme estant au dessous de ses forces.[a] Le démon, dit-il sur le Pseaume 33. est attaché : c'est-à-dire, il n'a pas la liberté de faire ce qu'il peut ni ce qu'il veut. Dieu luy permet bien de nous tenter, mais autant qu'il nous est expedient pour nous faire avancer dans la vertu. Il ne nous est pas avantageux d'estre sans tentations. Ne demandons pas à Dieu qu'il ne permette pas que nous soyons tentez, mais qu'il ne permette pas que nous succombions à la tentation. Et dans le livre 20. *de la Cité de Dieu* [b] L'enchaînement du démon, dit-il, consiste en ce que Dieu ne luy permet pas d'user de toute sa force ou de toute son adresse pour perdre les hommes par ses tentations. Ainsi donc le reproche que nous luy avons veû faire à cét homme au commencement de ce chapitre, sur ce que le démon estant enchaîné à son égard, il s'en est pourtant laissé mordre, nous est une preuve incontestable, qu'il croyoit que la tentation à laquelle il avoit succombé n'avoit pas esté au-dessus de ses forces, & que par-conséquent il avoit eû toute la grace qui luy estoit nécessaire pour estre en estat d'y résister. Et comme c'est à l'égard de tous les Justes que le démon est enchaîné, nous voila donc asseûrez qu'ils ont tous dequoy mépriser ses attaques, & soûtenir ses combats.

[a] Alligatus est quidem diabolus, ne faciat, quantum potest, quantũ vult: tamen tantùm tentare sinitur, quãtùm expedit proficientibus. Non nobis expedit esse sine tentationibus, nec rogemus Deum ut non tentemur, sed ut non inducamur in tentationem. *In Ps.* 63.

[b] Alligatio diaboli est non permitti exercere totam tentationem quã potest vel vi vel dolo ad seducendos homines. *Aug. l.* 20. *de Civ. Dei c.* 8.

CHAPITRE XXXIV.

Troisiéme raisonnement tiré de l'asseûrance que saint Augustin inspiroit à tous les Justes contre toute la puissance & tous les efforts du démon.

I. APrés que saint Augustin a dit si positivement que le demon estoit enchaîné à l'égard des Justes, il ne faut pas s'étonner, qu'en tant de différens endroits de ses ouvrages il les avertisse de ne le plus craindre. [c] Dieu, dit-il sur le Pseaume 125. nous a tirez de la captivité sous laquelle nous estions par nos pechez, pour nous mettre en estat de retourner à nostre pa-

[c] Convertit Dominus captivitatem nostram, ut

trie. *Ayant donc ainsi esté rachetez de cette captivité par sa miséricorde, ne craignons pas dans le chemin les embuches de nos ennemis.* Car ce qu'il nous en a retirez, c'est méme afin que l'ennemi de nostre salut ne soit plus dans le pouvoir de nous nuire, pourveû que nous ne nous écartions pas du chemin. C'est JESUS-CHRIST qui s'est rendu luy méme nostre chemin. Voulez-vous marcher en asseûrance sans craindre les voleurs? Je vous ay, dit-il, frayé un chemin, ne vous en détournez pas. C'est un chemin dans lequel les voleurs ne pourront pas approcher de vous. Ne vous en détournez donc pas, & asseurément ils ne pourront pas vous nuire. En un mot, ce chemin est JESUS-CHRIST. *Demeurez en luy, & avec cela vivez en asseûrance & en joye.* [a] Que celuy qui est invincible, dit-il en son 4. discours sur saint Jean, habite dans vostre ame, *& alors vous surmonterez asseurément*, celuy qui est accoustumé à vaincre à la vérité, mais qui vaincre, si ce n'est *ceux en qui Dieu ne fait pas sa demeure?* [b] *Quel ennemi pourrez-vous craindre*, dit-il dans un de ses Sermons, *si vous estes assez heureux pour avoir au dedans de vous méme vostre Roy & vostre Dieu?* Et sur le Pseaume 123. [c] *Portant au dedans de vous un tel Général, vous pourriez estre vaincu?* Enfin, dit-il sur le Pseaume 55. [d] *Ne craignons ni les hommes ni les démons*: ni ceux-là ni ceux-cy ne peuvent rien qu'autant que Dieu le leur permet: *& il ne leur permet rien, qu'autant qu'il nous est avantageux qu'il le fasse.*

jam de captivitate viâ teneamus, & eamus ad patriam. Jam ergo redempti, in via non timeamus insidiántes hostes nostros. Ideo enim redemit nos, ut non audeat hostis insidiari nobis, nisi de via non recesserimus. Ipse enim Christus factus est via. Vis non pati latrones? ait tibi: Viam tibi stravi ad patriam, noli te via recedere. Talem viam munivi, ut latro ad te non audeat accedere. Tu ab illa noli recedere, & latro ad te non audebit accedere. Ambula ergo in Christo & canta gaudens. *Aug. in Ps.* 125.

[a] Habitet in te qui non potest vinci, & securus vinces eum qui vincere solet, sed quos nisi in quibus non habitat Deus? *Tract. 4. in Ioan.*

[b] Quem adversarium timebis, si Regem Deum in te habere merueris? *Serm. 44. de temp*

[c] Imperatorem talem portas & vincéris? *In Ps.* 123.

[d] Nec hominem nec diabolum timeamus; nec ille nec iste facit aliquid nisi quantum permittitur: permitti ad nihilum potest, nisi quod nobis prodest. *In Ps.* 55.

II. On voit 1. que saint Augustin regarde ceux qui sont dans le chemin dont il parle, comme des personnes, qui tandis qu'ils ne s'en écarteront pas, n'ont pas sujet d'appréhender les embuches de leurs ennemis, & ainsi comme des personnes, qui dans les occasions ont toutes les graces qui leur sont nécessaires pour prévenir ces embuches & pour les rendre inutiles. Et par conséquent où il faut que ceux qui se sont enfin écartez de ce chemin par les embuches & les artifices de leurs ennemis, ayent eû cette sorte de grace, & qu'ils ne s'en soient pas servis: car s'ils ne l'avoient pas eûë, il seroit vray de dire, qu'avant que d'estre sortis de ce chemin, ils auroient déja trouvé des embuches, d'où faute de secours, ils n'auroient pas pû se tirer: ou il faut que

ceux qui sont une fois dans ce chemin, ne puissent jamais s'en écarter. Mais c'est une pensée qu'on ne peut pas attribuer à saint Augustin. Car s'il l'avoit eûë, il n'y auroit rien eû de moins raisonnable, que ces avis que nous avons veû qu'il donnoit & inculquoit à ceux qui y estoient, de ne s'en pas écarter, *Noli de via recedere.. ab illa noli recedere.* Il est donc visible que ce ne sont pas les Justes prédestinez, mais tous les Justes en général à qui saint Augustin donne cette asseûrance, qu'ils sont à couvert de tous les artifices & de toutes les embuches du démon.

III. En effet, on voit 1. qu'il la donne *à tous ceux qui ont droit de regarder le Ciel comme leur patrie; à tous ceux qui sont dans le chemin; à tous ceux qui marchent en* JESUS-CHRIST; *à tous ceux que* JESUS CHRIST *a retirez de la captivité de leurs pechez; à tous ceux en qui Dieu fait sa demeure:* qui sont tous caracteres qui conviennent généralement à tous les Justes. Enfin, il veut que la veûë de cette vérité mette l'esprit dans un estat de sécurité, que nous ne craignions, dit-il, ni les hommes, ni le démon méme, & cela parce qu'il n'a de pouvoir de nous tenter, qu'autant que cela nous est avantageux. *Nec hominem nec diabolum, timeamus &c.* Or comme nous l'avons déja dit plusieurs fois, ce seroit une sécurité qui ne seroit pour personne, si elle n'estoit fondée que sur la prédestination, puisque personne ne peut estre asseûré qu'il soit du nombre des prédestinez.

CHAPITRE XXXV.

Quatriéme raisonnement tiré des asseûrances que toute l'Eglise inspiroit aux Catécumenes.

I. MAis il n'est pas possible de voir ces trois grandes lumieres de l'Eglise, saint Cyrille de Jerusalem, saint Gregoire de Nazianze, & saint Augustin, donner aux Catécumenes en trois lieux si différens les asseûrances qu'ils leur vont donner dans ce chapitre; sans en conclure, que c'estoit le langage de toute l'Eglise, & qu'elle estoit persuadée que Dieu s'engageoit à soûtenir tous les Justes contre toutes les attaques du démon. [a] Si le démon, leur disoit saint Gregoire de Nazianze, vous attaque aprés le baptéme, & vous ne devez pas douter qu'il ne le fasse, puis qu'il a bien osé attaquer le Verbe divin le voyant revétu de nostre chair: si donc il vous attaque, *vous avez dequoy le vaincre, & ainsi ne craignez pas le combat.*

[a] Si te lumin[illegible] persecutor & tentator post baptismum adortus fuerit, ut certè adorietur; nam Verbum & Deum meum propter velamen oppugnare aggressus est.; habes quo eum superes, ne certamen reformides Greg. Naz. orat. 40.

II. Saint Cyrille de Jerusalem s'étend un peu plus au long sur ce sujet : c'est dans sa premiere catechese mystagogique. Il fait une allusion, assez ordinaire aux saints Peres, de ce qui se passe dans le baptéme, avec ce qui se fit à l'égard des Israëlites dans l'Egypte, & au passage de la mer-rouge. Il dit [a] que comme le sang de l'agneau, dont les portes des Israëlites furent marquées dans l'Egypte, leur servit de rempart contre l'Ange exterminateur, aussi le sang de JESUS-CHRIST qui est appliqué à l'ame dans le baptéme, la rend inaccessible au démon, *& luy est comme un rempart impénétrable contre toutes ses attaques* : & que comme Pharaon poursuivit sans relâche les Israëlites jusqu'à la mer-rouge ; mais qu'ils se virent délivrez de l'apprehension qu'ils en avoient, quand il fut submergé dans les eaux : ainsi le démon nous poursuit toûjours, & avec avantage jusqu'au temps de nôtre baptéme : *mais qu'alors sa puissance est comme aneantie dans ces eaux sacrées*, & nous devenons hors de ses atteintes. Où l'on voit que ce n'est pas seulement la puissance sous laquelle il nous tenoit captifs à cause de nos pechez passez, que ce S. Evesque dit estre submergée dans les eaux du baptéme : mais qu'il parle aussi de la puissance avec laquelle il nous poursuivoit, & nous faisoit la guerre : *te sequebatur*.

III. Il ajoûte que ce que l'Eglise faisoit dire par le Catécumene au démon dans son baptéme, comme elle le fait encore dire aux enfans par la bouche de leurs parains, [b] Je te renonce sathan, c'estoit une déclaration qu'il faisoit à ce prince des tenebres, *qu'il ne craindroit plus ses forces à l'avenir, parce que JESUS-CHRIST les avoit dissipées*. Et c'estoit dans cette veuë qu'il dit dans sa troisiéme catechese à chaque baptisé : [c] Auparavant le baptéme vous n'osiez pas resister à vos adversaires : mais maintenant que vous l'avez receu, combattez genereusement contre eux, *vous confiant dans les armes de la justice, dont vous y avez esté revétus*.

IV. Saint Augustin parle en quantité d'endroits de cette méme figure du baptéme, & de ce qui nous y arrive, comme dans ses explications sur les Pseaumes, dans le second des Sermons que le Pere Sirmond nous a donnez, au livre des cinquante Homelies, Homelie 20. chapitre 4. Mais il ne le fait nulle part avec tant d'étenduë que dans la 27. de ces cinquante Homelies. C'est au reste une Homelie dont Possidius a fait mention : & l'air, l'autorité, & la tendresse avec laquelle il y parle, fait bien voir qu'il estoit Evesque quand il l'a prononcé. Aprés avoir donc dit dans le premier chapitre, que tout ce qui s'estoit autrefois passé

[a] Illic sãguis agni, fuerat vastatoris aversio : hic Agni non contaminati Jesu Christi sanguis adversus dæmones statuitur præsidium, Tyrannus ille ad mare usque veteres persequebatur ; iste verò impudens improbitatis princeps ad ipsas usque salutares undas te sequebatur. Ille in mari submersus est, iste in aqua salutis suffocatur. *Cyr. Hierosol. cateh. myst. g. 1*

[b] Quid igitur unuiquisque vestrûm dicebat stans, renũcio tibi sathana, tibi inquam scelerato & sævissimo tyranno ? Non amplius metuo vires tuas, dissolvit enim eas Christus. *Ibid.*

[c] Ante baptismum adversariis reluctari non audebas : acceptâ verò gratiâ (*c'est le nom qu'on donnoit au baptéme*) confidens armis justitiæ decertato. *Id. catech. 3.*

passé dans la personne des Juifs, estoit une figure de ce qui devoit arriver un jour aux Chrétiens, il exhorte un chacun dans ces termes à la fin du méme chapitre, à venir recevoir le Baptéme. [a] Venez donc, dit il, marchez sans peur au milieu de la mer-rouge, n'ayez plus de crainte de vos pechez passez, & ne les regardez plus comme les Israëlites regardoient les Egyptiens qui les poursuivoient.. Vôtre ennemi pourra vous poursuivre jusqu'à l'eau du Baptéme, mais il y périra. Vous pourrez craindre qu'il ne demeure quelqu'un de vos pechez, s'il resta quelqu'un des Egyptiens qui entrerent dans la mer-rouge. Mais j'entends un lâche qui me dit, Je ne crains pas pour mes pechez passez.. mais je crains mes pechez à-venir. *Pourquoy vous figurez-vous ainsi des ennemis à-venir?* Les pechez que vous avez commis, que vous le vouliez, ou que vous ne le vouliez pas, ne peuvent point n'avoir pas esté commis: *mais si vous voulez, ceux que vous craignez pour l'avenir n'arriveront pas*. Mais, dites-vous, quand j'auray une fois passé la mer-rouge du Baptéme, je ne seray pas d'abord dans la terre promise, le chemin que j'auray à faire pour y arriver, ne sera pas sans dangers: le peuple d'Israël a esté luy-méme conduit par de longs deserts... Mais quoy? *craignez-vous donc que celuy qui vous a retiré de la captivité du démon & du peché, manque à vous secourir en chemin? Celuy qui vous a délivré de vos anciens ennemis n'arrestera pas la fureur des nouveaux? Passez sans peur, marchez en asseûrance*... Il est vray que vous ne manquerez pas d'ennemis: car comme les Israëlites aprés avoir passé la mer-rouge ne laisserent pas de trouver encore des ennemis, qui les poursuivoient: ainsi en trouverez-vous qui tâcheront de vous empécher de passer outre. Les Israëlites, mes freres, estoient la figure des Chrétiens. Comme eux vous trouverez un Amalech, qui tâchera de vous empécher de passer.. *Mais ne craignez pas: celuy qui vous a délivrez de l'Egypte de vos pechez, vous aidera dans vôtre voyage. Ne craignez pas, mettez-vous en chemin avec asseûrance.*

[a] Veni ergo ad baptismũ, ingredere intrepidus viã per mare rubrum; noli esse de peccato præterito tãquam de Ægyptio sequẽte solicitus.. Usque ad aquam hostis sequi poterit, ibi morietur. Time aliquid de vita præterita, crede aliquid remãsurum tuorũ peccatorum, si aliquis remanserit Ægyptiorum. Audio vocẽ pigrorum: Ego, inquit, de præteritis peccatis non timeo.. sed timeo futura peccata.. De futuris quid tibi hostes meditaris? Quod jam fecisti, etsi nolueris, erit; quod facturum te putas, si volueris, non erit. Sed periculosa est via: neque enim cùm mare rubrum transiero, jam ero in terra promissionis Ductus est ille populus per loca deserta. Quid ergo putas defuturum tibi auxiliatorem in via, cum qui te eruit de vetusta captivitate? Novos inimicos tuos non compescit, qui te a vetustis hostibus liberavit? Tantùm intrepidus transi, intrepidus ambula... Fateor non desunt hostes. Sicut enim non deerant qui sequerentur fugientes, ita non deerunt qui impediant ambulantes. Prorsus charissimi figuræ nostræ fuerunt... Si ne hostem adversantem itineri tuo Amalech habebis... Noli timere, adest in itinere auxiliator, qui in Ægypto non defuit liberator. Noli timere, aggredere viam, præsume securus. *Aug. l. 50. hom. hom. 27.*

V. Il ne faut pas omettre ce qu'il dit encore aux Catécumenes en moins de mots, mais en méme sens au second livre du Symbole. Il ne leur dissimule pas, [b] que l'état où ils vont entrer par

[b] Optimi jam tyrones Dei,

le baptéme, n'est pas un état de paix : qu'au contraire ils doivent s'attendre à voir fondre sur eux toute la fureur & toute la rage du démon, qui ne pourra souffrir de les voir dans un état, d'où son infidelité l'a fait déchoir. C'en estoit assez pour les jetter dans la consternation ; mais il releve aussi-tost leur courage par l'asseûrance qu'il leur donne d'un secours encore plus grand & plus puissant que toute la puissance de l'enfer. *Mais ne craignez pas*, continuë-t-il, *ò soldats de* JESUS-CHRIST. *car vous serez revêtus de* JESUS-CHRIST *méme pour surmonter sans peine vostre adversaire par l'assistance de sa grace.*

> fortes milites Christi, dum arma Sacramentorũ suscipitis, pugnã adversus diabolum indicitis : dum ejus operibus renũciatis, vehemétiùs in vos ejus furias provocatis. Sed non metuat miles Christi, induemini enim Iesum Christum, ut per eum velociter superetis adversariũ vestrum. *Aug. l. 2. de Symb. c. 1.*

VI. On ne peut point marquer plus positivement la puissance & les forces que quelqu'un a contre le démon, que de dire, *qu'il n'en doit pas apprehender les attaques, qu'il a dequoy rendre vains tous ses efforts, que le sang de* JESUS-CHRIST *luy est un rampart asseûré, qu'il peut se mocquer de ses forces, que* JESUS-CHRIST *l'a revêtu de soy-même afin que par son moyen il triomphe sans peine de cét ennemi, que comme Dieu l'a retiré de la captivité du démon, il le préservera d'y retomber : que comme il l'a retiré des mains de ses anciens ennemis, il le défendra contre les nouveaux ; qu'il ne doit pas appréhender que Dieu en veüë de ses pechez passez, soit actuels, soit originel, luy refuse son secours, parce qu'ils sont tous noyez dans son baptéme ; & qu'il n'a non-plus de sujet de les craindre, que les Israëlites n'en eurent de craindre désormais les Egyptiens, quand ils les virent noyez dans la mer-rouge : qu'il ne doit pas non-plus apprèhender les pechez à-venir, parce que s'il veut ils n'arriveront pas ; c'est-à-dire, parce que Dieu l'aidera du secours de sa grace contre les efforts que fera le démon pour les luy faire commettre : de-sorte qu'il pourra se tenir dans un estat de sécurité à l'égard de cét ennemi.*

VII. Or ce n'est pas au seul Catécumene prédestiné qu'on promet ces avantages dans le baptéme ; c'est généralement à tous ceux qui le reçoivent. Car 1. c'est à tous ceux à qui l'on avoit dit, qu'ils devoient s'attendre à voir fondre sur eux toute la rage du démon : c'est à tous ceux à qui une nouvelle si consternante pouvoit faire perdre l'envie de recevoir le baptéme, & ce n'est que pour les rasseûrer contre cette crainte qu'on les leur promet : c'est à tous ceux que le démon attaquera, comme ils en avoient esté menacez : c'est à tous ceux qui s'enrôlent & qui s'engagent dans la milice de JESUS-CHRIST, *Tyrones Dei &c. Non metuas miles Christi* : c'est à tous ceux qui par leur baptéme déclarent la guerre au démon, *Dum arma Sacramentorum suscipitis, pugnam adversus diabolum indicitis* : c'est à tous ceux qui y sont revêtus de JESUS-CHRIST, & c'est méme afin qu'ils soient

en estat de surmonter le démon sans peine, qu'ils sont revêtus de JESUS-CHRIST. *Induemini enim Iesum Christum ut per eum &c.* C'est à tous ceux à qui son sang est appliqué dans le Baptéme, *hic Agni sanguis adversus dæmones statuitur præsidium.* C'est à ces lâches mémes que le péril étonne & que la peur attaque, & qui disent *periculosa est via:* C'est à tous ceux qui craignent de retomber dans le peché: *Timeo futura peccata.* 2. C'est une faveur qui est commune sans exception à tous ceux qui passent par les eaux du Baptéme, comme la protection de Dieu fut commune sans exception à tous les Israëlites dans leur marche, aprés qu'ils eurent passé la mer-rouge. C'est une faveur qu'on leur déclare qui leur doit arriver comme une suite & une conséquence de leur Baptéme. On leur dit qu'ils ne peuvent pas apprehender que celuy qui aura la bonté de les retirer de l'ancienne captivité de leurs pechez & du démon, ne veüille pas les assister pour les empécher de retomber dans une autre servitude: ny que celuy que sa miséricorde portera à les délivrer de leurs anciens ennemis, ne veüille pas les défendre contre les nouveaux qui se presenteront; & que les ayant fait sortir de l'Egypte de leurs pechez, il leur refuse son secours dans le chemin qu'il les obligera de faire. 3. Si ces faveurs qu'on promet aux Catécumenes ne regardoient que les predestinez: cette sécurité & cette fermeté que l'on inspiroit à tous ceux que l'on exhortoit à recevoir le Baptéme. *Intrepidus transi, noli timere præsume securus*, n'auroit esté pour personne, & nul en particulier n'auroit pû se la donner. Ils auroient répondu que ces faveurs, sur lesquelles on leur inspiroit cette sécurité & cette intrépidité, dépendant d'une condition particuliere qui est la prédestination, il falloit les asseûrer de celle-cy pour leur persuader de se donner celle-là; que si c'estoit la premiere fois qu'on eût tenu ce langage, il seroit peut-estre capable de les mettre dans cét estat de sécurité & d'intrepidité, où on les vouloit établir: mais qu'ils sçavoient qu'on l'avoit tenu également à tous ceux, à qui jusques alors on avoit donné le Baptéme, & que cependant cette assistance qu'on leur avoit promise, avoit manqué au nombre infiniment le plus grand de ceux qui l'avoient receu: que comme on ne les asseûroit pas qu'ils deussent estre plus privilegiez qu'eux, la veûë du malheur de ceux-là ne leur permettoit pas de se donner cette asseûrance & cette intrepidité. Cette triste expérience méme auroit deû désabuser l'Eglise, & empécher les Peres de ne plus mettre dans la bouche de ceux qu'on baptisoit ces paroles d'asseûrance, & d'insulte au démon. Je ne crains plus tes forces, *Non metuo vires tuas.* Et ç'auroit esté

[a] Quid ergo putas defuturũ tibi auxiliatorē in via, cum qui te eruit de vetusta captivitate? Novos inimicos tuos non compescit, qui te ex vetustis hostibus liberavit? . . . Noli timere adest in itinere auxiliator, qui in Ægypto non defuit liberator. *Hic sup.*

donner sujet au demon d'insulter un jour à la plûpart d'une maniere bien plus triste & bien plus cruelle, en leur mettant leur chute devant les yeux, & leur faisant avoüer, qu'il avoit encore des forces, ausquelles il n'avoit pas esté en leur pouvoir de resister. 4. Enfin si tout ce discours de S. Augustin ne regardoit que les prédestinez, & si ce n'estoit qu'à eux qu'il donne cette asseûrance, *que celuy qui les a tirez de l'Egypte de leurs pechez, ne manquera pas de les aider dans le chemin qui leur reste à faire*; il ne leur auroit pas dit pour les rasseûrer de la crainte, qu'ils avoient de leurs pechez à-venir, *Si vous voulez*, ces pechez que vous craignez, n'arriveront pas: mais il leur auroit dit, ces pechez n'arriveront point du tout, & le secours de Dieu les empéchera immanquablement: ou s'ils arrivent, parce qu'il vous le suspendra pour quelque temps, vous vous releverez d'une maniere plus glorieuse, & Dieu ne vous quittera pas qu'il ne vous ait introduits dans sa gloire.

VIII. Nous avons vû cy-dessus, que quand ceux qui furent à Rome pour empécher la condamnation des cinq propositions, trouvoient dans les passages des Peres des asseûrances du secours de Dieu pour les Justes, & que ces mémes passages ne leur permettoient pas de les expliquer des seuls prédestinez, leur derniere ressource estoit de dire qu'elles devoient s'entendre avec cette condition, *qu'ils demandassent instamment à Dieu ce secours*; mais que les Peres ne les asseûroient pas, que Dieu leur donneroit aussi la grace qui leur seroit nécessaire pour luy demander ce secours. Mais il n'y a presque pas de mot dans les passages que nous avons rapportez en ce chapitre, qui n'aille au-devant de cette reponse. On voit 1. que c'est détruire une asseûrance qu'on veut donner à quelqu'un, que de la faire dépendre d'une condition dont on n'ose pas l'asseûrer: & qu'ainsi cette restriction & cette explication seroit contraire elle méme au dessein qu'avoient ces Peres de mettre les Catécumenes dans un estat d'asseûrance, & d'intrépidité à l'égard de la guerre, qu'on leur declaroit qu'ils auroient à soûtenir, & des dangers qui se pourroient rencontrer dans leur chemin. 2. Que l'on ne peut les prévenir comme font ces Peres contre la crainte de ces dangers & de leurs pechez à-venir, qu'en les asseûrant, que la grace qui leur sera nécessaire pour prier, ne leur manquera pas: puisque le refus de cette grace seroit le prémier de tous les dangers qu'ils auroient à craindre, & qu'il leur rendroit seul ces pechez à-venir inévitables. 3. Que cette qualité de rampart contre le démon, laquelle on les asseûre qu'ils trouveront dans le sang de Jesus-Christ, qui leur sera appliqué dans le Baptéme, renferme elle-méme cette grace,

ſans quoy ce ſang précieux leur ſeroit inutile contre cét ennemi. 4. Qu'il n'y a que l'aſſeûrance de recevoir cette grace qui leur puiſſe faire dire, comme on le leur fait dire, qu'ils ne craignent plus les forces du démon: puiſque ſans elle ils ſeroient dans une entiere impuiſſance de luy reſiſter. 5. Que l'aſſeûrance de cette grace eſt renfermée dans ce qu'on ne leur permet pas de douter, que Dieu aprés avoir eû la bonté de les délivrer de leur ancienne captivité, ne les aſſiſte pour les empécher de retomber dans un eſtat pareil à celuy dont il les auroit tirez, puiſque ſans cette grace ils ne pourroient pas eviter ce malheur. 6. Que leur avoüer qu'ils auront un ennemi en chemin qui tâchera de les arreſter, & leur ajoûter que cela ne leur doit pas donner de l'apprehenſion, parce que celuy qui les a retirez de l'Egypte de leurs pechez, ne manquera pas de les aider contre cét ennemi: c'eſt les aſſeûrer qu'il ne manquera pas de leur donner la grace qui leur ſera néceſſaire pour luy demander du moins ſon ſecours; tant parce que ſans cette aſſeûrance l'autre eſt incapable de leur oſter cette crainte, que parce que la premiere application qu'aura cét ennemi, ſera de les empécher d'avoir recours à la priere. 7. Qu'enfin il n'eſt pas poſſible de ne pas concevoir l'aſſeûrance de cette grace, & de tout ce qui leur eſt néceſſaire, dans l'aſſeûrance qu'on leur donne, qu'ils vont eſtre revétus de JESUS-CHRIST, afin que par ſon moyen ils ſurmontent ſans peine les ennemis de leur ſalut : *Induemini enim Ieſum Chriſtum, ut per eum velociter ſuperetis adverſarium veſtrum :* & dans ce qu'on leur dit, que celuy qui eſt baptiſé n'en doit pas craindre les attaques, parce qu'il a dequoy les repouſſer, *Habes quo eum ſuperes, ne certamen reformides.*



X. PREUVE.

Tirée des combats du Iuſte contre la concupiſcence.

LE démon ſeroit peu à craindre aux Juſtes, s'il n'avoit des intelligences ſécretes dans leur cœur, & s'il n'y trouvoit un ennemi domeſtique qui conſpire leur perte avec luy : en un mot, s'il n'y trouvoit une concupiſcence qui favoriſe preſque tous ſes deſſeins contre eux. Mais comme ſaint Auguſtin vient de leur oſter toute la crainte qu'ils pourroient avoir du premier de ces ennemis; nous l'allons entendre leur inſpirer la méme aſ-

seûrance contre celuy-cy. Et par-conséquent ces victoires sans nombre qu'il sçavoit, que la concupiscence ne laisse pas de remporter sur les Justes, nous sont une preuve inconrestable qu'il estoit persuadé, qu'il y a une infinité de graces qui sont frustrées de l'effet pour lequel elles sont données.

CHAPITRE XXXVI.

Premier raisonnement tiré de la distinction des quatre estats ; par lesquels saint Augustin fait passer l'homme, sçavoir l'estat avant la loy, l'estat sous la loy, l'estat sous la grace, & l'estat dans la paix : dans le troisiéme desquels, qui est celuy de tous les Justes en cette vie, il donne toûjours à l'homme le pouvoir de surmonter sa concupiscence.

I. ON sçait combien est frequente & fameuse dans saint Augustin la distinction des quatre estats par lesquels il fait passer l'homme successivement : le premier avant la loy, le second sous la loy, le troisiéme sous la grace, & le quatriéme dans la paix, c'est à dire dans le Ciel. Mais on sçait aussi qu'il y met toûjours cette différence entre l'estat sous la loy, & l'estat sous la grace, que dans celuy-là l'homme est esclave de la concupiscence, & se trouve dans une espece de nécessité de luy ceder (de quelque maniere qu'il faille entendre cette nécessité) au-lieu que dans celuy-cy il a le pouvoir de la surmonter & de resister à ses desirs.

II. C'est ainsi qu'il en parle dans son explication de quelques propositions de l'Epistre de S. Paul aux Romains. [a] Quand nous sommes, dit-il, sous la loy, nous sommes entraînez par nôtre concupiscence ; *mais quand nous sommes sous la grace, nous ne suivons plus la concupiscence, & nous n'en sommes plus entraînez.* Et dans l'explication de l'Epistre aux Galates : Le second estat, dit-il, ou comme il l'appelle, la seconde vie est sous la loy avant la grace. C'est un estat où le peché est défendu, & où l'homme tâche de s'en abstenir, mais en vain, parce qu'il est surmonté par la concupiscence. (Il rend ailleurs raison, pourquoy les efforts de l'homme dans cét estat se trouvent inutiles, & il dit, que c'est parce qu'il présume d'agir par ses propres forces, & indépendamment de la grace) [b] mais pour le troisiéme estat, continuë-t-il, c'est à dire, pour l'estat sous la grace, quoy-que la concupiscence y excite encore des desirs criminels, *neanmoins elle*

[a] Sub gratia nec sequimur eam nec trahimur ab ea. *Expos. quarumd. propos. in Epist. ad Rom.*

[b] In hac (tertia) vita etiamsi existant desideria carnis de mortalitate corporis, tamẽ mentem ad cõsensionem peccati non subjugant. *Expos. in Epist. ad Gal.*

ne peut plus obliger la volonté à luy donner son consentement. [a] D'abord, dit-il sur le Pseaume 64, la concupiscence nous a menez & nous la suivions, mais estant ensuite entrez dans l'estat sous la grace, *cette méme concupiscence a commencé à ne plus nous emmener ni nous entrainer*, mais seulement à nous faire la guerre. Mais dans la paix nous en serons parfaitement victorieux. Ne pouvant donc pas empécher qu'elle ne vous attaque encore dans cét estat sous la grace : du moins empéchez qu'elle ne vous surmonte. Un jour viendra, & ce sera l'estat de la paix, que méme elle ne vous attaquera plus.

III. Il parle de méme mais plus au long sur le Pseaume 35. De méme encore dans le livre des 83. questions ; & dans le chapitre 118. de son Manuel, ou l'Enchiridion, l'un de ses derniers ouvrages. Il dit en celuy-cy que l'homme dans le premier estat ne combat pas contre la concupiscence, parce qu'il n'en connoist pas le mal : & que dans le second [b] il tâche de combattre contre elle ; mais qu'il en est vaincu, & qu'il est assujetti au peché, parce que le saint Esprit ne l'aide pas encore. Et puis passant à la description du troisiéme estat, c'est-à-dire de l'estat sous la grace, il continuë de la sorte : Mais lors que Dieu faisant sentir à l'ame l'impuissance où elle est d'accomplir la loy par ses propres forces... elle vient enfin à estre poussée & animée du saint Esprit : alors la concupiscence de la chair trouve dans la charité répanduë dans le cœur une concupiscence plus forte qui la combat. De-sorte qu'encore que l'homme sente encore quelque resistance en soy-méme, parce que sa guérison ne sera parfaite que dans le Ciel ; il ne laisse pas neanmoins de vivre de la foy & de mener une vie juste, dautant qu'il ne consent pas à la concupiscence criminelle qui est en luy, l'amour de la justice l'emportant sur elle. *Voila*, dit-il, *le troisiéme estat de l'homme.* Je n'examine pas icy ce que saint Augustin entend par cét Esprit divin qu'il dit n'aider pas ceux qui sont encore sous la loy : nous ferons voir dans le chapitre 47. que c'est le saint Esprit residant en l'ame par la grace habituelle, ou comme il s'exprime encore, la charité qui est répanduë dans l'ame par le saint Esprit qui nous a esté donné, c'est-à-dire la charité justifiante.

[a] Primò ergo concupiscentia carnis sequentes duxit nos. deinde acceptâ gratiâ cœpit nos nec adhuc ducere, nec trahere, sed adhuc contendere nobiscum Post contentionẽ erit & victoria. Modò te etsi oppugnet, non expugnet. Postea cùm absorpta fuerit mors in victoria, & pugnare cessabit. *In Ps.* 64.

[b] Si nondum divinus adjuvat Spiritus, secundum legem volens vivere vincitur, & sciẽs peccat, peccatoque subditus servit... Si autem... agi homo cœperit Dei Spiritu, concupiscitur adversus carnem fortiore robore charitatis, ut quamvis sit adhuc quod homini repugnet ex infirmitate, nondum tota infirmitate sanata, ex fide tamen justus vivat, justéque vivat, in quantum non cedit malæ concupiscentiæ, vincente dilectione justitiæ. Hæc sunt tertia hominis *Enchir. c.* 118.

IV. Il s'explique encore de la méme maniere au chapitre 3. du livre *de la Continence*, où asseurément il a eû les Pélagiens en veûë. Il y en a, dit-il, qui ne sçachant pas encore la loy de Dieu, ne regardent pas méme les mauvaises concupiscences comme

leurs ennemis, & c'est l'estat avant la loy. Et puis venant au second, qui est l'estat sous la loy: [a] Mais ceux, continuë-t-il, qui les connoissent par le moyen de la loy, & qui ne se trouvent pas en estat de les vaincre, ce sont ceux qui vivent encore sous la loy, laquelle commande à la vérité de bien faire, mais qui n'en donne pas le moyen : & ils ne vivent pas encore sous la grace, *qui donne par le saint Esprit le pouvoir d'accomplir ce que la loy commande.* Il avoit puisé cette doctrine dans le chapitre 6. de l'Epistre aux Romains, où l'Apostre exhorte les fideles à ne plus laisser regner en eux le peché qui y est, c'est-à-dire, la concupiscence, & à ne plus obeïr à ses desirs criminels : & où en continuant à parler d'elle sous le nom de peché, il les asseûre qu'elle ne dominera pas en eux, parce qu'ils ne sont plus sous la loy, mais sous la grace. La force de cette raison de saint Paul ne paroist pas d'abord : [b] mais saint Augustin nous la découvre par une petite glose de deux ou trois mots dans l'endroit que nous venons de rapporter, & elle consiste en ce que la loy qui nous défend de suivre nos concupiscences, ne donne pas ce qu'elle commande, *ce qu'au contraire fait la grace.*

V. Les avantages donc de ceux qui sont *sous la grace*, sont, selon saint Augustin, de n'estre plus dominez par la concupiscence, de ne se plus trouver dans une malheureuse nécessité de la suivre, de n'en estre plus entraînez, de n'en estre plus vaincus, de ne plus estre assujettis à ses desirs d'avoir ce que la loy commande, de pouvoir faire ce qu'elle ordonne, d'avoir un plaisir pour la justice, & une charité qui convoite plus puissamment contre elle, qu'elle ne convoite contre l'esprit. Et c'est le sort malheureux de ceux qui sont sous la loy de se trouver dans un estat contraire. Il est donc visible, qu'il estoit persuadé que ceux qui sont *sous la grace*, ont tous les secours dont ils ont besoin pour resister aux desirs criminels de leur concupiscence, quand ils s'élevent en eux, & pour faire ce que la loy commande : autrement ils se trouveroient dans la nécessité d'y consentir & de les suivre, ce que nous avons veû, qui fait selon luy le caractere de ceux qui sont *sous la loy*, & qui est formellement opposé à ce qu'il appelle estre *sous la grace.* Il n'est donc plus question que de sçavoir quelle est cette grace qu'il entend par ces mots, estre *sous la grace* : car si c'estoit non la grace actuelle, mais la grace justifiante & habituelle ; nous serions asseûrez qu'il estoit persuadé, que dés qu'on estoit Juste, on ne manquoit pas d'avoir dans les occasions les graces qui sont nécessaires pour resister aux mouvemens & aux desirs de la concupiscence.

[a] Qui vero per legem cognoverunt eas, & earũ tamen oppugnatione vincuntur, qui sub lege vivunt quia jubetur quod bonum est, non & datur: non vivunt sub gratia quæ dat per Spiritum sanctum quod per legem jubetur. *Aug. l. d. Contin. c. 3.*

[b] Nobis peccatum non dominabitur, non enim sub lege sumus, bonum quidem jubente sed non dante ; sed sumus sub gratia, quæ quod lex jubet, faciens nos amare, potest liberis imperare. *Ibid.*

VI.

VI. Or je dis que c'est une chose qui doit passer pour constante, que la grace qu'entendoit saint Augustin, quand il parloit de l'estat *sous la grace*, estoit celle qui est donnée par la justification, en un mot la grace justifiante & habituelle & non la grace actuelle. Tous les endroits que nous avons citez, si le Lecteur se veut donner la peine de les lire dans la source, en sont pleins de preuves. C'est, dit-il, la grace qui rend nostre ame Epouse de JESUS-CHRIST, qui la retire de l'estat du peché, qui la guérit de ses blessures, qui luy rend la santé en luy apportant la justice. Il y a une infinité d'autres expressions semblables dans tous ces endroits qui justifient ce que je dis. Les mots *d'estat & de vie* suffiroient seuls pour faire voir qu'il entend quelque chose de fixe & de constant, & quelque espece de durée par les noms d'estat *sous la loy*, & d'estat *sous la grace*, *prima vita*, *secunda vita*. On ne pourroit pas méme en douter quand on ne feroit reflexion qu'aux deux autres estats, sçavoir l'estat *devant la loy*, & l'estat *dans la paix*. Car on ne peut pas douter que ce ne soient effectivement des estats de durée, le dernier devant méme durer toute l'éternité.

VII. Mais il n'est pas besoin de prouver cette verité par des consequences. Il nous apprend luy-méme en termes clairs, qu'estre *sous la grace* & estre Juste c'est la méme chose. C'est dans le chapitre 26. du premier livre de ses Retractations, & dans le chapitre 1. du 2. livre du méme ouvrage, dans lesquels il confond un homme qui est *sous la grace* avec un homme *spirituel*, avec un homme délivré & affranchi par la grace spirituelle, *spiritali gratia liberato*, en un mot avec un Juste. C'est encore dans son premier livre à Simplicien, où remarquant que le mot d'homme *charnel* se prend en deux manieres dans l'Ecriture, & pour un pecheur, & pour des Justes mémes, mais encore infirmes: il justifie cette derniere partie par l'exemple de saint Paul, qui donne le nom de *charnels* aux Corinthiens, quoy-que Justes. [a] Cét Apôtre, dit il, les a appellé *charnels* en un certain sens, *quoy-qu'ils fussent déja sous la grace*, *déja rachetez par le sang de* JESUS-CHRIST, (sçavoir dans le Baptéme,) *& déja regénérez par la foy*. Il les a, dis-je, appellé charnels quand il leur a dit: Mes freres, je n'ay pas pû vous parler comme à des personnes spirituelles, mais comme à des personnes qui sont encore un peu charnelles: & au-lieu de viande je n'ay pû vous donner que du lait, comme à des personnes qui sont encore de petits enfans en JESUS-CHRIST. Car ces dernieres paroles de saint Paul montrent évidemment que ceux qu'il appelle charnels en cét

[a] Appellati sūt enim ad quendam modum carnales, jam etiam sub gratia constituti, jam redempti sanguine Domini, & renati per fidem, quibus idem Apostolus dicit: *Ego fratres non potui loqui vobis quasi spiritualibus sed quasi carnalibus, tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi non escam.* Quod dicens utique ostendit jam renatos fuisse per gratiam, qui erant parvuli in Christo & lacte potandi; & tamen

eos adhuc carnales vocat. Qui autē nondum est sub gratia, sed sub lege, ita carnalis est, ut nondum sit renatus a peccato. *Aug. l. 1. ad Simplian. q. 1.*

» endroit, *estoient déja renez par la grace*, puis qu'il les traitte de » petits enfans en JESUS-CHRIST, au-lieu que celuy qui n'est » pas encore *sous la grace mais sous la loy est charnel dans un sens* » *bien différent, car il n'est pas encore délivré de ses pechez.*

VII. Voila donc ce que c'est qu'un homme qui est *sous la loy* & non-pas encore *sous la grace.* C'est dans saint Augustin un homme, qui n'a pas encore esté justifié, qui n'est pas encore sorti de l'estat du peché, *nondum renatus a peccato:* Et un homme qui est *sous la grace*, c'est un homme qui est déja sorti de cét estat, qui en a déja esté racheté par l'application qui luy a esté faite du sang de JESUS-CHRIST dans son Baptéme, & qui y a trouvé une seconde naissance, en un mot, c'est un Juste, *jam redemptus sanguine Domini*, *renatus per fidem*, *renatus per gratiam*, *renatus a peccato.* Ainsi donc dés qu'on devient Juste on possede tous les avantages qui sont attachez à l'estat *sous la grace*, & que nous avons ramassez cy-dessus n. 4. de tous les passages de saint Augustin que nous avions rapportez. C'est-à-dire, *qu'on ne se trouve plus desormais dans cette malheureuse nécessité d'estre vaincu & entraîné par sa concupiscence, de suivre ses mouvemens, & d'obéïr à ses desirs; qu'on est dans un estat, où elle ne peut plus dominer, qu'on est dans le pouvoir de faire ce que la loy commande.* C'est donc une chose asseûrée, que dés que ces desirs s'élevent dans un Juste, & que l'obligation de faire ce que la loy commande se presente, il est assisté de la grace qui luy est nécessaire pour résister à ceux-là, & pour satisfaire à ceux-cy. Enfin si le Juste estoit alors privé de ce secours, & qu'ainsi il se vist dans l'impuissance de résister à sa concupiscence: quelque Juste qu'on le suppose, il seroit dans l'estat *sous la loy*; car c'est la description que saint Augustin nous a faite cy-dessus de cét estat. Or il est inouï dans ce saint Docteur qu'un Juste soit dans l'estat *sous la loy.*

VIII. Mais le passage du Manuel que nous avons rapporté n. 3. a quelque chose qui merite que nous y fassions des reflexions particulieres. 1. Saint Augustin dit, *que quand on est dans le troisiéme estat on vit de la foy, on vit selon la justice, on ne consent pas à la concupiscence criminelle, on a dans la charité une sainte concupiscence qui convoite contre elle plus fortement qu'elle ne convoite contre l'esprit, enfin on la surmonte par un amour de la justice victorieux & dominant.* Voila, disoit-il, les avantages du troisiéme estat, *Hæc sunt tertia hominis.*

IX. 2. Il ne veut pourtant pas marquer par toutes ces expressions différentes une chose qui se fasse toûjours effectivement dans ce troisiéme estat, mais seulement une chose qui se peut

faire par ceux qui y sont. Il ne veut pas dire que ceux qui sont dans le troisiéme estat, convoitent toûjours plus fortement par la charité contre la concupiscence, que la concupiscence ne convoite contre leur esprit, ny que l'amour de la justice l'emporte toûjours en eux sur la concupiscence. Car si cela estoit, ceux qui seroient une fois dans l'estat *sous la grace* qui est ce troisiéme estat, n'en sortiroient jamais, puisque s'il y avoit quelque chose qui en pust faire sortir, ce ne pourroit estre que le consentement qu'on donneroit aux sollicitations criminelles de la concupiscence. Et comme nous avons prouvé *qu'estre dans l'estat sous la grace*, c'est selon saint Augustin *estre dans la grace justifiante*; & qu'en effet il le confond icy avec *estre poussé & animé de l'esprit de Dieu*; ce qu'il nous apprendra au chapitre 39. n. 4. estre un avantage inséparablement attaché à la qualité d'enfant de Dieu, & par-conséquent de Juste, il s'ensuivroit que comme le prétendent nos hérétiques, on ne perdroit jamais la justice que l'on auroit une fois acquise. Ce que saint Augustin veut donc marquer par toutes ces expressions que nous avons rapportées, c'est le pouvoir qu'ont ceux *du troisiéme estat*, c'est-à-dire, les Justes, de faire ce qu'elles signifient. En un mot, il veut dire, qu'il y a en eux un amour de la justice, & une charité qui les rendront victorieux de leur concupiscence, s'ils suivent leur panchant & leurs impressions.

X. Or 3. il est évident qu'un Juste ne peut pas estre, ou du-moins n'est pas, toûjours *actuellement* dans un mouvement de charité & d'amour de la justice. Et ainsi puisque saint Augustin regarde cét amour & cette charité comme le caractere qui fait l'essence de ce troisiéme estat, & qui par-conséquent en est inséparable pendant toute sa durée: il est visible, que ce n'est ny la charité *actuelle*, ny le mouvement *actuel* d'amour de la justice, que ce saint Docteur a entendus par cette charité & par cét amour, mais l'amour habituel de la justice qui est dans tous les Justes & leur charité justifiante. En effet, nous verrons [a] plus bas saint Augustin traitter la charité qui est répanduë dans un cœur par le Saint Esprit au moment de sa justification, c'est-à-dire, comme nous le prouverons alors, la charité justifiante: nous le verrons, dis-je, la traitter *de bonne & sainte concupiscence, que Dieu met dans l'ame, pour l'opposer à la concupiscence criminelle* qui y reste aprés le Baptéme & la Pénitence. Et ce qui est encore à considérer, c'est que cette charité dont parle saint Augustin dans ce chapitre 118. du Manuel, & qu'il regarde comme une force superieure à la concupiscence, *Fortius robur charitatis*, & comme

[a] Ch. 46. & 47.

un amour de la justice victorieux & dominant, *Vincentem dilectionem justitiæ*, est aussi appellee par le méme Saint au chapitre 117. *la charité répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné*; laquelle comme j'ay dit nous prouverons estre la charité justifiante.

XI. 4. C'est donc fort en vain que Jansénius pour prouver, que saint Augustin a crû que la grace actuelle a toûjours son effet, fait tant valoir ces mots *de force plus grande & d'amour de la justice victorieux & dominant*, desquels ce saint Docteur se sert en cét endroit du Manuel: puisque comme nous avons dit, ce n'est pas de la grace actuelle qu'il parle, mais de la grace habituelle & de la charité justifiante. Mais nous avons droit d'en conclure, que saint Augustin estoit persuadé que la grace actuelle est donnée au Juste en conséquence de sa charité justifiante pour resister à la concupiscence, dans les occasions où celle-cy le voudroit détourner de la justice: puisque ce ne peut avoir esté qu'à cause des forces que la méme charité donne au Juste pour y resister, que ce saint Docteur l'a traittée de force superieure à la concupiscence, & d'amour de la justice victorieux & dominant.

CHAPITRE XXXVII.

Second raisonnement tiré de ce que selon saint Augustin Dieu affranchit tous les Iustes du joug de la concupiscence dans leur justification.

I. COMME l'on ne peut pas dire, que celuy qui se trouve dans l'impuissance de résister à la concupiscence soit affranchi de son empire: on peut conclure tres-asseurément que celuy qui est affranchi de l'empire de la concupiscence a toute la grace dont il a besoin pour luy resister, sans quoy il se trouveroit dans l'impuissance de le faire. Et ainsi c'est prouver que cette grace ne manque pas au Juste, que de prouver que sa justification l'a affranchi de l'empire de la concupiscence, & que son estat *de Iuste* en est un affranchissement continuel. Or c'est un principe incontestable dans saint Augustin, que le Juste est en cét estat d'affranchissement à l'égard de la concupiscence. Le chapitre précédent pourroit suffire pour nous persuader cette vérité, Car ce saint Docteur y a établi cette différence entre celuy qui est dans l'estat *sous la grace*, & celuy qui est dans l'estat *sous la loy*, c'est-à-dire, comme je l'ay prouvé, entre le Juste & le pecheur;

qu'au-lieu que la concupiscence est maistresse de celuy-cy, (de quelque façon que ce soit que cela se doive entendre) elle peut bien attaquer celuy-là, mais non-pas le mettre dans la nécessité de luy donner son consentement. Mais comme ce raisonnement est d'une force invincible, il est à-propos de luy donner plus d'étenduë.

II. Saint Augustin s'étend luy-méme sur ce sujet, lors qu'il explique ce verset du Pseaume 84. *Vous avez délivré Iacob de sa captivité.* Il prouve d'abord, que tous les hommes naissent captifs de leur concupiscence, & il le prouve par ces paroles de saint Paul au chapitre 7. de son Epistre aux Romains. [a] Je voy dans mes membres une loy qui resiste à la loy de mon esprit, & qui me tient dans la servitude, sous la loy du peché qui est dans mes membres. Ces paroles, dit ce saint Docteur, marquent trop clairement nostre captivité. Or qui est-ce de nous qui ne desire pas d'estre affranchi de sa captivité? Mais qui nous en affranchira? Apprenez-le de saint Paul, qui reconnoissant qu'il estoit entraîné captif par la loy qu'il ressentoit en ses membres, laquelle resistoit à la loy de son esprit, s'écria, Misérable que je suis! qui me délivrera du corps de cette mort? Il demanda qui ce seroit, & il répondit aussi-tost, La grace de Dieu par JESUS-CHRIST nostre Seigneur. C'est de cette grace que parloit David, quand il disoit par avance au méme JESUS-CHRIST, Seigneur, vous avez délivré Jacob de sa captivité. Remarquez ce mot, la captivité de Jacob. Car c'est la méme que celle sous laquelle nous estions, & dont JESUS-CHRIST nous a délivrez. Et ce n'a pas esté en nous retirant des mains des Barbares, puisque nous n'y estions pas tombez, mais en nous délivrant de nos œuvres criminelles & de nos pechez, qui nous tenoient sous l'empire & la domination du démon. Car dés que quelqu'un est délivré de ses pechez, le démon ne peut plus exercer sa domination sur luy. Comment est-ce en effet que Dieu a délivré Jacob de sa captivité. Voyez comme cette délivrance est spirituelle, & que c'est au dédans de nous-mémes qu'elle se fait. Ecoutez pour preuve de cela ce qui suit dans le méme Pseaume. *Vous avez couvert tous ses pechez:* Voila comment il a détruit cette captivité: c'est parce qu'il a remis l'iniquité de Jacob. L'iniquité vous tenoit captif: quand elle vous a esté remise, vous avez esté délivré de vostre captivité.

[a] Paulus Apostolus procedat .. *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ ... & captivum me ducentem in lege peccati quæ est in membris meis.* Agnovimus enim captivitatem. Quis nostrûm est, qui nolit se de ipsa captivitate liberari? Et unde liberabimur?.. Audi & ipsum Paulum cõfitentem, cùm diceret se trahi captivum a lege in membris suis repugnante legi mentis suæ, exclamavit sub illa captivitate & ait: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Quæsivit quis esset, & statim illi occurrit: *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.* De hac gratia Dei Propheta dicit huic Domino nostro Jesu Christo *avertisti captivitatem Iacob.* Attendite *captivitatem Jacob*, attendite quia hoc est, *avertisti captivitatem nostram:* non liberando nos a Barbaris, in quos non incurrimus; sed liberando nos ab operibus malis, a peccatis nostris, per quæ nobis satanas dominabatur. Si quis enim liberatus fuerit a peccatis suis, non habet, unde ei dominetur

princeps peccatorum. Quomodo enim avertit captivitatem Jacob? Videte, quia ista liberatio spiritalis est, videte quia intus agitur: *Remisisti*, inquit, *iniquitatem plebis tuæ, operuisti omnia peccata eorum*. Ecce unde avertit captivitatem, quia *remisisti iniquitatem*. Iniquitas tenebat captivum, remissa iniquitate liberatis. *Aug. in Ps.* 84.

III. Il est à remarquer qu'il parle icy de l'affranchissement de cette captivité de laquelle parloit saint Paul, c'est-à-dire, de l'affranchissement de la captivité sous cette loy de peché, qui resiste en nous à la loy de Dieu, & qu'il appelle *corps de cette mort*; en un mot, de l'affranchissement de cette captivité, par laquelle il se plaint que la concupiscence le vouloit entraîner au peché. Cela se voit par toutes les paroles du texte que nous venons de rapporter, & en particulier par celles-cy: *Cum diceret se trahi captivum à lege, in membris suis repugnante legi mentis suæ.* Où il faut se souvenir que nostre Saint n'estoit plus pour lors dans la pensée où il avoit esté autrefois; que c'estoit un pecheur qui est esclave de la concupiscence, que saint Paul avoit marqué dans cét endroit, & non-pas un Juste qui se sent importuné de ses sollicitations. Il dit ensuite avec le méme Apostre, & par ses paroles, que c'est la grace de JESUS-CHRIST qui nous affranchit de cette captivité.

IV. Mais il est encore à remarquer que nostre saint Docteur explique luy-méme quelle est cette grace: *De hac gratia Dei Propheta dicit &c.* Et il dit en termes exprés, que cette grace est celle par laquelle Dieu nous délivre de nos pechez, qui nous tenoient sous l'empire du démon, *liberando nos a peccatis nostris, per quæ nobis satanas dominabatur*: Que c'est celle par laquelle nos iniquitez nous sont remises, & nos pechez couverts: *Remisisti iniquitatem plebis tuæ, operuisti omnia peccata eorum*; Que c'est dans le pardon & par le pardon de nos pechez que se fait cét affranchissement de cette captivité, *Ecce unde avertit, quia remisisti iniquitatem*: Que l'affranchissement de cette captivité, & la grace qui nous le procure est un avantage dont l'on entre en possession, dés que l'on est délivré de ses pechez: parce que la captivité sous la concupiscence & la captivité sous le démon, sont deux captivitez qui vont de pair, qui commencent & qui finissent ensemble: & qu'ainsi celle-cy prenant fin lors que nos pechez nous sont remis, parce que ce n'est que par eux que le démon a droit de dominer en nous; celle-là prend aussi fin en méme temps: *Si quis enim liberatus fuerit a peccatis suis, non habet unde ei dominetur princeps peccatorum.* Il est donc évident que c'est la grace justifiante qui met l'ame en ce double affranchissement, qu'il commence avec elle, & qu'il ne finit qu'avec elle; puisque c'est elle qui remet nos iniquitez, qui couvre nos pechez, & qui nous en délivre.

V. Mais, dira-t-on, comment S. Paul demandoit-il encore d'estre affranchi de cette captivité sous la concupiscence, & sous cette loy qu'il se plaignoit qui l'entraînoit captif; puis qu'il y avoit deja si long-temps qu'il avoit esté justifié? Mais il n'est pas malaisé de satisfaire à cette difficulté, saint Paul demande qui le délivrera de la captivité que luy fait souffrir la concupiscence, ou plûtost en laquelle la concupiscence tâche de l'entraîner & de l'engager. Et il n'est pas long-temps en peine pour le deviner : La grace de JESUS-CHRIST, dit saint Augustin, luy vient aussi-tost dans l'esprit, *Statim illi occurrit gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.* Et en effet, c'est la réponse que cét Apôtre se fait aussi-tost à luy-méme. Mais cette grace, selon saint Augustin, est cette méme grace qui l'avoit délivré de la captivité de ses pechez: *De hac gratia Dei Propheta dicit huic Domino nostro Iesu Christo, avertisti captivitatem Iacob .... Ecce unde avertit captivitatem, quia remisisti iniquitatem .. remissa iniquitate liberaris.* Et ainsi selon l'explication de nostre saint Docteur, saint Paul vouloit dire que c'estoit à sa grace justifiante, qu'il avoit l'obligation & de sa premiere liberté, & de la continuation de la méme liberté pendant qu'il vivroit sur la terre: que c'estoit elle qui faisoit (& qui le feroit à l'avenir) que la concupiscence ne seroit plus la maîtresse en sa personne: que c'estoit elle qui faisoit que celle-cy tâchoit en vain de le faire captif sous ses loix: en un mot que c'estoit aux secours & aux graces dont elle luy estoit une source asseûrée, qu'il estoit redevable de la résistance qu'il faisoit à la concupiscence.

VI. Ce n'est pas au-reste une réponse qui doive paroître forcée: elle naist du texte méme que nous avons rapporté. Mais pour la justifier davantage & pour donner en méme temps une seconde preuve de ce que j'ay entrepris de montrer en ce chapitre: sçavoir que l'homme dans sa justification est affranchi pour l'avenir du joug de la concupiscence, je n'ay qu'à renvoyer le Lecteur à ce que dit saint Augustin au chapitre 16. du sixiéme de ses livres contre Julien.[a] Je sçai, disoit-il, *que c'est la grace de mon baptéme*, qui me délivre de la captivité de la concupiscence, & qui m'empéche de succomber à ses tentations. Ce mot, *je sçai* est considérable: car asseûrément saint Augustin n'avoit pas eû de revelation, que pour son particulier il seroit au-dessus des insultes de la concupiscence en conséquence de son baptéme. Et ainsi il ne pouvoit parler de la sorte, que parce qu'il estoit persuadé, que la grace, que l'on a receûë dans le Baptéme, est une asseûrance qu'on recevra aussi selon les besoins la

[a] « Gratiâ lavacri liberor, ut scio, « ne intrem in tentationem a concupiscentia mea abstractus & illectus. *Aug. l. 6. in Iul. c. 16.*

grace, qui sera nécessaire pour résister à la concupiscence, que ce Sacrement laisse pour servir d'exercice à ceux qui le reçoivent. C'est pourquoy examinant ailleurs ces paroles de l'Apostre, [a] *Ce n'est plus moy maintenant qui fais le mal qui est en moy, mais la concupiscence qui m'a esté laissée dans mon baptéme* : il dit, Que veut dire ce *maintenant* ? C'est comme si l'Apôtre avoit dit, *Maintenant* que je suis délivré de la captivité, au-lieu qu'auparavant j'estois vendu au peché : *maintenant* que j'ay receu cette grace du Sauveur, qui fais que selon l'homme interieur je me plais dans la loy de Dieu ; ce n'est plus moy qui fais le mal que j'éprouve en moy .. mon ame est délivrée de la captivité où elle estoit auparavant, il n'y a plus que ma chair qui soit dans la captivité. Où l'on voit que ce Saint attribuë l'estat de force, où est le Juste contre la concupiscence, au Baptéme dans lequel il est racheté & délivré de la captivité de ses pechez, ou comme il parle, dans lequel il a reçû la grace du Sauveur.

VII. Il donne plus de jour à cette vérité dans son livre de la Continence. [b] L'Apôtre, dit-il, craignant qu'à cause de ce qu'il avoit dit, *le peché ne vous dominera pas*, nous n'entrassions dans la présomption, & nous n'attribuassions ce bonheur à nos propres forces, il a ajoûté, *Car vous n'estes plus sous la loy mais sous la grace, qui fait que le peché ne vous domine plus* .. Et ainsi quand nous entendons dire à saint Paul, *Si vous mortifiez par l'esprit les actions de la chair, vous vivrez*, n'attribuons pas un si grand bien à nostre esprit, comme si c'estoit luy qui le pust faire ... Et c'est pour cela que le méme Apôtre ajoûte aussi-tost : Car tous ceux qui sont animez de l'Esprit de Dieu sont enfans de Dieu. Afin donc que nous mortifiïons par nostre esprit les œuvres de la chair, nous sommes poussez & animez de l'Esprit de Dieu, qui nous donne la continence pour reprimer, dompter & surmonter la concupiscence.

[a] *Nunc autem jam non ego operor illud.* Quid est nũc jam ? Iam redemptus qui fui antea sub peccato venumdatus : jam acceptâ gratiâ Salvatoris, ut mẽte condelecter legi Dei ; non ego operor illud sed quod habitat in me peccatum ... Libera est mens, caro captiva *Ser. 5 de verb. apost. c. 8.*

[b] Ne fortasse cùm audiissemus, *peccatũ vobis non dominabitur*, nos ipsos extolleremus, & viribus nostris hoc tribueremus, statim hoc vidit apostolus atque subjecit ; *non enim estis sub lege sed sub gratia*. Gratia itaque facit ut peccatum tibi non dominetur ... Et cùm audimus, *Si spiritu actiones carnis mortificaveritis, vivetis* : non hoc tantum bonum spiritui nostro .. tribuamus. Nam illico addidit *Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt.* Itaque ut spiritu nostro opera carnis mortificemus, Spiritu Dei agimur, qui dat continentiam qua frænemus, domemus, vincamus concupiscentiam. *Aug. l. de Contin. c. 5.*

VIII. On ne peut gueres attribuer plus positivement à la grace justifiante le pouvoir de mortifier les œuvres de la concupiscence & d'empécher qu'elle ne domine. Car 1. nous avons vû dans le chapitre précédent, que c'est cette grace que saint Augustin entend, quand il parle d'estat *sous la grace*. Cependant c'est à cét estat sous la grace qu'il vient d'attribuer le pouvoir d'empécher que la concupiscence ne domine. En quoy il ne fait

que

que répeter ce que ſaint Paul avoit dit avant luy. 2. C'eſt à l'Eſprit dont cét Apôtre a dit que les Enfans de Dieu ſont pouſſez & animez, que ce ſaint Docteur vient d'attribuer le pouvoir de mortifier les œuvres de la chair ou de la concupiſcence, c'eſt-à-dire, de réſiſter à ſes deſirs criminels. Et il vient de dire que c'eſt à ce deſſein qu'il leur eſt donné, *ut ſpiritu noſtro opera carnis mortificemus, Spiritu Dei agimur.* Or il eſt viſible que quand ſaint Paul a dit au 8. chapitre de ſon Epiſtre aux Romains : Tous ceux qui ſont pouſſez & animez de l'Eſprit de Dieu ſont Enfans de Dieu, *Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ij ſunt filij Dei*, ce n'eſt pas le Saint Eſprit agiſſant ſimplement dans l'ame qu'il a voulu marquer, puis qu'il n'eſt pas vray que tous ceux en qui il agit ſoient Enfans de Dieu, & qu'il agit dans les pecheurs par les bonnes diſpoſitions qu'il leur inſpire, avant qu'ils ſoient élevez à la qualité d'Enfans de Dieu par la juſtification. C'eſt donc le Saint Eſprit faiſant ſa réſidence en l'ame, & demeurant habituellement en elle, que ſaint Paul a prétendu marquer en cét endroit. Et c'eſt auſſi le ſens dans lequel ſaint Auguſtin a pris cette expreſſion du méme Saint. Nous le verrons inférer au chapitre 39. que ceux qui ne ſont pas pouſſez & animez du Saint Eſprit ne ſont pas Enfans de Dieu, de ce que cét Apôtre avoit dit que tous ceux-là ſont Enfans de Dieu, qui ſont pouſſez & animez de l'Eſprit de Dieu, *Non ſunt filij Dei*, nous dira-t-il, *ſi non aguntur Spiritu Dei.* Cependant c'eſt une concluſion qu'il n'auroit pas pû inférer, s'il avoit crû que c'eſtoit du Saint Eſprit agiſſant dans l'ame par ſes graçes actuelles, que le méme Apôtre avoit prétendu parler. Car il n'eſt pas vray, que tous ceux-là ne ſoient pas Enfans de Dieu, en qui le Saint Eſprit n'agit pas actuellement : puis qu'il y a des temps où il n'agit pas dans les Juſtes par des graces actuelles, quoy-qu'ils ne laiſſent pas de conſerver alors la qualité d'Enfans de Dieu.

IX. Il eſt donc viſible, que c'eſt au Saint Eſprit répandu dans l'ame par la juſtification, & faiſant ſa demeure en elle, ou, ce qui eſt la méme choſe, que c'eſt à la grace juſtifiante & habituelle, que ſaint Auguſtin a attribué cette qualité d'affranchir l'ame du joug de la concupiſcence & d'empécher que celle-cy ne domine en elle. Et ainſi comme la grace juſtifiante, & la réſidence du Saint Eſprit continuënt dans l'ame des Juſtes, tandis qu'ils demeurent Juſtes, il eſt viſible auſſi que ce ſaint Docteur les a toûjours cru affranchis du joug de la concupiſcence tandis qu'ils demeurent en cét eſtat de Juſtes. Il a donc eſté perſuadé, que dans les occaſions où ils ont beſoin du ſecours de la grace

pour résister aux desirs criminels de la concupiscence, Dieu ne manque pas de le leur donner : autrement comme ils se trouveroient alors dans l'impuissance d'y résister, il seroit vray de dire d'eux dans ces occasions, quelque Justes qu'ils soient encore, qu'ils ne seroient pas affranchis du joug & de l'empire de la concupiscence.

CHAPITRE XXXVIII.

Troisiéme raisonnement tiré de ce que Dieu laissant la concupiscence dans l'homme quand il le justifie, il ne le fait que pour l'exercer, & il la met en estat de ne luy pouvoir nuire à l'avenir.

I. DIEU connoît trop combien la concupiscence est un hoste fâcheux & dangereux pour la laisser à ceux qu'il a la bonté d'honorer de la qualité de ses Enfans, à moins que d'y estre porté par la considération des grands avantages, qu'il peut leur en faire retirer, & à moins qu'il ne la mette hors d'estat de leur pouvoir nuire s'ils ne le veulent. Aussi est-ce le motif & la conduite que saint Augustin attribuë à Dieu au sujet de la concupiscence qui reste dans les Justes. Il nous apprend en termes formels, que Dieu la laissant à ceux qui reçoivent le Baptéme, il la désarme & la met dans l'impuissance de leur faire aucun mal, & qu'il ne la leur laisse que pour leur fournir une matiere continuelle d'exercice & de mérite. Ce sont deux véritez que nous allons voir dans les passages suivans : & qui nous donneront lieu de conclure, que Dieu est fidele à leur donner dans la suite les graces dont ils ont besoin pour résister à ses desirs criminels, sans quoy elle seroit pour eux la chose du monde la plus funeste : » [a] Dieu, dit-il, en son premier livre au Pape Boniface, laisse » tellement la concupiscence dans le Baptéme à ceux qui l'ont ap- » portée avec eux dans leur naissance, qu'elle ne leur peut causer » aucun préjudice, & qu'elle ne leur apporte aucun obstacle à la » vie éternelle. Je sçai bien que Jansénius qui n'ignore pas que cette proposition regarde généralement tous ceux qui reçoivent le Baptéme, dit qu'il faut y sous-entendre cette condition, *pourvû qu'ils ne consentent pas à ses suggestions criminelles*, & que c'est la maniere dont ce saint Docteur s'en explique luy-méme ailleurs : [b] *Non sibi ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura.*

II. Mais autant que cette condition est juste & de bons sens dans la bouche d'une personne qui est persuadée, comme je

[a] Ista ipsa carnis concupiscentia in baptismo sic dimittitur, ut quanquam tracta sit a nascentibus, nihil noceat renascentibus, & insit nihil obfutura vitæ futuræ. *Aug. l. 1. ad Bonifac. c. 13.*

[b] *L. 2. de peccat. mer. & remiss. c. 2.*

prétends que l'estoit saint Augustin, que Dieu donne à tous ceux à qui il laisse la concupiscence dans le Baptéme, toutes les graces dont ils ont besoin dans la suite pour résister à toutes ses attaques: autant le seroit-elle peu dans la bouche d'une personne qui croiroit comme Jansénius, que nul de ceux que la concupiscence a surmontez & exclus du Ciel aprés leur baptême, n'a eû la grace dont il avoit besoin, pour estre en estat de ne luy pas consentir. Car il est visible, que quand saint Augustin asseûre ceux qui reçoivent le Baptéme, qu'encore que la concupiscence que Dieu leur laisse, leur doive faire une guerre continuelle, néanmoins elle ne sera pas capable de leur nuire, & de les empécher d'arriver au Ciel, *s'ils ne consentent eux-mémes à ses sollicitations criminelles:* c'estoit pour les consoler & pour les rasseûrer contre la crainte que la nouvelle de cette guerre ne pouvoit point ne leur pas inspirer. Mais que me sert pour me consoler & pour me rasseûrer, qu'on me dise que la concupiscence n'est pas capable de me nuire tandis que je ne luy consentiray pas; si en méme-temps on me laisse dans l'incertitude, si Dieu voudra bien me donner la grace dont j'auray besoin pour n'y pas consentir: & si l'on m'avoüe de bonne foy que ce nombre infini de Justes que l'on a veû succomber sous ses attaques, n'a eû ny cette grace, ny celle qui leur estoit nécessaire pour la pouvoir demander? Ne seroit-ce pas la méme chose, que si mettant un homme desarmé dans un lieu où il y auroit un lion renfermé, on luy disoit qu'il n'a rien à craindre, *pourvû que le lion ne le touche pas:* puis qu'un homme sans la grace est selon Jansénius dans une impuissance aussi grande de s'empécher de consentir à la concupiscence, qu'est celle de cét homme d'empécher que le lion ne le dévore?

III. Mais il n'y a qu'à rapporter tout du long le passage, d'où est prise cette condition, par laquelle Jansénius prétend qu'il faut limiter la proposition générale de saint Augustin. La consolation que nous y donne ce saint Docteur, que ce n'est que pour exercer à l'avenir ceux qui reçoivent le Baptéme, que Dieu leur laisse la concupiscence, (ce qui est la seconde vérité que je m'étois engagé de prouver) suffit seule pour nous convaince, que quand il disoit que la concupiscence ne sera plus capable de leur nuire, à-moins qu'ils ne consentent à ses desirs criminels, il étoit persuadé, que la grace dont ils auroient besoin pour n'y pas consentir, ne leur devoit pas manquer. [a] La concupiscence, dit-il, « est dégagée de l'obligation à la peine de l'autre vie dans les en- « fans, quand ils reçoivent le Baptéme: & elle leur est cependant «

[a] Concupiscentia in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur... parvulos non baptizatos innectit &... ad condemnationem trahit...: In grandibus autem baptizatis, deletis peccatis omnibus... ad agoné interim manet, non sibi

» laissée *pour leur estre un jour une matiere d'exercice & de mérite*:
» au-lieu qu'elle laisse dans l'engagement à la peine les autres en-
» fans qui ne reçoivent pas ce Sacrement. Pour ce qui est des adul-
» tes, tous les pechez qu'ils ont ajoûtez à celuy qu'ils ont apporté
» en naissant, leur y sont remis : mais Dieu leur laisse la concu-
» piscence aussi-bien qu'aux enfans. *Mais ce n'est que pour les exer-*
» *cer, sans qu'elle soit capable de leur nuire, s'ils ne consentent à ses*
» *suggestions criminelles.* A quoy l'on peut joindre ce qu'il dit enco-
re dans le méme sens aux chapitres 33. & 34. du méme livre.

ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura, consentientes autē sibi ad illicita reos tenet. *Aug. l. 2. de peccat. mer. c. 4.*

IV. Jansénius ne peut pas nier que ce ne soit généralement à tous ceux qui reçoivent le Baptéme, que saint Augustin étend cette vérité, que c'est pour les exercer dans la suite, que la concupiscence leur est laissée. Et c'est en effet visiblement à tous ceux qui le reçoivent, que le Concile de Trente a étendu ces paroles & cette consolation de ce saint Docteur, dans le cinquiéme Canon de sa cinquiéme Session. Or l'on ne peut pas dire que la concupiscence soit laissée à quelqu'un *pour l'exercer* & pour luy donner lieu par cét exercice de mériter, *ad agonem*; qu'on ne soit persuadé, que la grace qui luy sera nécessaire pour luy résister, ne luy manquera pas. Et il y auroit autant de sujet de s'étonner, si quelqu'un disoit de ceux à qui cette grace auroit manqué, que c'estoit *pour les exercer* que Dieu leur avoit laissë la concupiscence; qu'il y en auroit, si un berger qui auroit laissé un loup dans sa bergerie, s'avisoit de dire, que ce n'estoit que pour exercer ses brebis qu'il l'avoit fait.

V. Aussi nous avons déja remarqué, que nôtre Saint avoit dit au dernier chapitre du livre précédent, que le Juste qui est vaincu par la concupiscence, ne l'est que parce qu'il n'a pas usé de la grace & du secours de Dieu, & parce qu'il a pris plaisir à se réprouver luy-méme.[a]
» Si Dieu, disoit-il, conserve la vie à l'enfant
» qui reçoit le Baptéme, & si cét enfant arrive jusqu'à l'âge de
» raison, il trouvera en luy une concupiscence, contre laquelle il
» faudra qu'il combatte, & qu'il surmontera avec le secours de
» Dieu, *si ce n'est qu'il reçoive sa grace en vain, & qu'il prenne plai-*
» *sir à vouloir estre réprouvé.* Et il seroit inutile de répondre, que ce n'est peut-estre pas une grace *actuelle*, que saint Augustin a entenduë par cette grace *receuë en vain*, mais la grace habituelle & justifiante, de laquelle on peut dire qu'elle a esté receûë en vain par celuy qui la perd en commettant un peché mortel. Je ne vois pas méme à quoy on voudroit faire servir cette réponse. Car outre que cette grace porte là dans l'esprit l'idée d'une grace actuelle, qui avoit esté donnée pour soûtenir les combats de la

[a] Si post baptismum vixerit, atque ad ætatem capacē præcepti pervenerit, ibi habet cum qua pugnet, eamque adjuvante Deo superet, si non in vacuum gratiā ejus susceperit, si reprobatus esse noluerit. *Ibid. l. 1. c. ult.*

concupiscence : quand méme on la voudroit entendre de la grace habituelle, & donner ce sens à ce passage : *Cét enfant trouvera un jour en luy une concupiscence contre laquelle il faudra qu'il combatte, & qu'il surmontera avec le secours de Dieu, si ce n'est qu'il reçoive en vain (c'est-à-dire si ce n'est qu'il ne perde) sa grace habituelle & justifiante, & qu'il prenne plaisir à vouloir estre réprouvé* : on ne laissera pas de trouver encore dans cette réponse une preuve invincible, que celuy-cy recevra la grace qui luy sera nécessaire pour éviter ce peché, qui luy a fait perdre la grace justifiante, & pour refuser à la concupiscence le consentement par lequel il commettra ce peché : puisque selon cette réponse, ce ne sera qu'aprés ce peché, & par-conséquent aprés ce consentement, que Dieu cessera de luy donner le secours dont il aura besoin pour surmonter la concupiscence.

VI. Et ainsi cette réponse & cette explication ne changeroit rien du premier sens que nous avons donné à ce passage, & que l'on voit en estre aussi le sens naturel. Elle nous seroit toûjours une preuve que saint Augustin estoit persuadé, que dés-lors qu'on est entré dans l'estat de *Iuste* par le baptéme ou la pénitence, Dieu ne manque jamais le premier de donner les graces dont on a besoin pour combattre la concupiscence qu'il a voulu laisser dans la justification : & que ce saint Docteur a regardé la justice dont l'ame est revétuë dans cét heureux moment, comme une asseûrance de recevoir ces graces, & réciproquement ces graces comme une suite de cette justice. En effet, au méme moment auquel Dieu revest une ame de la justice, il a paru à saint Augustin *la revétir d'une cuirasse qui est à l'épreuve de la concupiscence.* [a] Dans ce combat, disoit-il ailleurs, que nous avons à soûtenir pendant cette vie de la part de la concupiscence, nous sommes revétus de la justice, qui fait icy la vie du Juste : & elle nous est comme une *cuirasse* contre tous les traits que cét ennemi lance contre nous. On sçait que dans saint Augustin la justice *par laquelle le Iuste vit de la foy*, marque l'estat habituel de justice : & on ne peut pas s'en former icy une autre idée sur ces mots de justice dont nous sommes *revétus* ; cette expression marquant visiblement quelque chose de fixe & de durée, ce qui ne peut convenir qu'à quelque chose d'habituel. Mais on voit d'ailleurs que cette justice habituelle, c'est-à dire, cét estat & cette qualité de Juste n'ônt pû paroistre à saint Augustin une *cuirasse* contre la concupiscence, que parce qu'il les a regardées comme une source inépuisable de secours nécessaires pour en soûtenir les attaques. Mais afin qu'il n'en puisse pas

« [a] In isto ergo conflictu « induimur ea « justitia, qua « hic ex fide vivitur, & « ea quodammodo loricamur. *Aug. l. de perfect. justit. c.* 11.

rester le moindre doute dans l'esprit, nous allons faire voir au chapitre suivant d'une maniere incontestable, que c'est l'idée qu'il s'est formée de la residence habituelle du saint Esprit dans les Justes.

CHAPITRE XXXIX.

Quatrième raisonnement tiré de ce que saint Augustin a regardé le saint Esprit resident en l'ame des Justes, comme un secours que Dieu leur a donné pour resister à la concupiscence.

I. ON ne peut pas douter que ce ne soit la maniere dont il l'a regardé au chapitre 3. de son 13. Sermon, *sur les paroles de l'Apostre*, qui est au reste un Sermon que Bede a cité, & dans » lequel nostre Saint parle contre les Pelagiens. [a] Mes freres donc, » dit-il, comme vous l'avez entendu de la bouche de saint Paul, » ce n'est plus à nostre chair que nous devons obeïr, ce n'est plus » selon elle que nous devons vivre. *Car nous avons receu de Dieu* » *un secours pour ne le plus faire. C'est pour cela que nous avons re-* » *ceu l'Esprit de Dieu.* Et c'est aussi pour cela que nous demandons » à Dieu du secours dans les difficultez que nous ressentons tous » les jours. Et au chapitre 5. [b] Ayant donc receu, mes freres, cet- » te divine assistance, ce divin secours; c'est-à-dire, le bras du » Seigneur estant étendu sur nous; le secours qui nous est nécessai- » re, & qui est le saint Esprit, nous estant présenté par ce bras du » Seigneur, nous ne devons plus vivre selon la chair.

[a] *Ergo fratres*, quod hodie admoniti estis, *debitores sumus non carni, ut secundùm carnem vivamus*: ad hoc enim adjuti sumus, ad hoc Spiritum Dei accepimus, ad hoc etiam in laboribus nostris quotidianis adjutorium postulamus. *Aug. serm. 13. de verb. Apost. c. 3.*

[b] Ergo fratres accepto adjutorio porrecto nobis desuper divino auxilio, brachio Domini, & ipso brachio Domini porrecto nobis auxilio Spiritu sancto, debitores sumus non carni ut secundum carnem ambulemus. *ibid. c. 5.*

II. Il estoit si persuadé de cette vérité qu'il regardoit les Justes comme autant de personnes sur qui la concupiscence n'a plus de pouvoir: non qu'il creust qu'ils pûssent s'empécher d'en ressentir les attaques; mais parce qu'il croioit qu'il estoit en leur pouvoir de les rendre inutiles. Il avoüë par-tout qu'il n'est pas en leur pouvoir d'empécher que la concupiscence n'excite en eux des mouvemens & des desirs dereglez: mais il declare en méme temps qu'il est neanmoins en leur pouvoir de n'y plus obéir & n'y pas consentir. [c] Que souhaitteriez-vous, leur dit-il au troisiéme de ses Sermons, *sur les paroles de l'Apostre?* Sans doute qu'il ne s'élevast en vous aucune concupiscence de plaisirs &

[c] Quid vultis? Ut omnino nullæ sint concupiscentiæ

de delectations criminelles. Qui est le Juste qui ne desire pas cela? Mais c'est ce qui ne se peut esperer pour cette vie.... Que reste-t-il donc à faire? Vivez selon l'esprit: *& puisque vous ne pouvez pas éteindre en vous les passions & les desirs de la chair, ne les accomplissez pas... Elles ne vous permettent pas d'accomplir ce que vous souhaitteriez bien: ne leur permettez pas non-plus d'accomplir en vous ce qu'elles souhaittent.* Il traitte plus bas du méme sujet au Sermon 5. chapitre 6. & au Sermon 12. chapitre 4. & 5. & il le fait de méme maniere. Ecoutez saint Paul, dit-il au dernier de ces endroits: Que le peché, c'est-à-dire, la concupiscence ne regne pas en vostre corps mortel. Que veut dire, ne regne pas? L'Apostre l'explique en ajoûtant, Ne consentez pas à ses desirs. Il n'a pas dit, n'ayez point de mauvais desirs. Car comment n'en aurois-je pas dans ce corps mortel, où la chair s'éleve contre l'esprit, & l'esprit contre la chair? Ne pouvant donc pas faire cela, faites ce qu'il vous dit: Que le peché ne regne pas dans vostre corps mortel, & ne vous soûmettez pas à ses desirs: quand il s'en élevera en vous, n'y consentez pas.

malarum & illicitarum delectationum. Quis sanctus non hoc velit? Sed non efficit; quamdiu hic vivitur, hoc non impletur... Quid ergo restat? « Spiritu ambulate. Et « quia non potestis efficere « ut concupiscentias car- « nis consumatis, con- « cupiscentias « carnis, ne « perficiatis... Non vos per- « mittunt im- « plere quod vultis, nolite eas permittere implere quod volunt. *Aug. serm. 5. de verb. Apost. c.* « 6.

III. Que si ces expressions ne paroissent pas au Lecteur marquer assez clairement que saint Augustin fust persuadé, qu'il est au pouvoir des Justes d'accomplir ce qu'il les exhorte de faire, ni qu'ils eussent le secours qui leur est nécessaire pour l'accomplir: voicy asseûrément dequoy le satisfaire. Considerez, leur dit-il sur le Pseaume 63. ce qui combat en vous contre vous-méme, & prenez garde que vostre concupiscence n'ait le dessus. D'une partie de vous-méme vous estes uni à Dieu, & de l'autre au siecle. Celle qui est encore unie au siecle, combat contre vostre esprit, qui est la partie unie à Dieu. [a] Mais que celle-cy tienne bon, qu'elle ne s'abandonne pas elle-méme, *elle a un grand secours.* Elle surmonte la partie qui luy est rebelle, si elle persévére à combattre. Le peché, c'est-à-dire la concupiscence est dans vostre corps, mais ne l'y laissez pas regner.

[a] Sed quæ « cohæret, co- « hæreat, & « non deficiat, non se dimit- « tat, magnum « adjutorium habet. Vin- « cit quod in « illa sibi rebellat si per- « severat in « pugnando. Est peccatum in corpore, sed non regnet. *In Ps.* 63.

V. Mais il ne se peut rien souhaitter de plus clair que ce qu'il dit sur ce sujet au 43. Sermon *sur les paroles de nostre Seigneur*, c'est un Sermon au reste que Bede a cité, & que nostre Saint a prononcé estant déja fort âgé, comme il le dit luy-méme au chapitre 9. Ce saint Docteur nous y apprend tout ensemble, & que les Justes peuvent faire ce que nous venons de voir qu'il les exhortoit de faire, & que le secours dont ils ont besoin pour le faire ne leur manque pas, & quelle est la nature & la force de ce secours. [b] Que souhaitteriez-vous, leur dit-il en ce méme chapitre 9. & dans le suivant, qu'il ne s'excitast pas en vous de sentimens dé-

« [b] Quid vultis? Ut non « sint omnino

» réglez ? Cela ne se peut pas. Mais faites-leur la guerre, & espé-
» rez le triomphe. C'est maintenant le temps du combat. Car la
» chair s'éléve contre l'esprit, & l'esprit contre la chair, de-sorte
» que vous ne faites pas tout ce que vous desirez. *Mais faites ce que*
» *vous pouvez: c'est-à dire faites ce que dit l'Apôtre, que le peché ne*
» *regne pas dans vostre corps & ne vous soûmettez pas à ses desirs* ....
» Il s'éleve en vous de mauvais desirs, mais ne leur obeïssez pas.
» Qu'est-ce que leur obeïr, si ce n'est comme parle le méme Apô-
» tre, prêter ses membres au peché pour luy servir d'armes & d'in-
» strumens d'iniquité ? Il n'est rien de plus beau que ce que dit-là
» cét Apôtre. Ne me demandez pas que je vous l'explique: faites
» seulement ce que vous avez entendu. Ne prestez pas vos mem-
» bres au peché pour luy fournir des armes d'iniquité. *Dieu vous a*
» *donné par son Esprit qu'il a mis en vous, le pouvoir d'empécher que*
» *vos membres ne servent d'armes d'iniquité au peché.* Si la concupiscen-
ce s'éleve, arrestez vos membres, & empéchez-les de luy obeïr, que fera-t-elle ?

concupiscentiæ malæ ? Sed non potestis..... Sed facite quod potestis, quod ait ipse Apostolus alio loco ... *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum desideriis ejus* .. Mala desideria surgunt, sed noli obedire ... Et quid est obedire, nisi ut *exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato?* Nihil hoc doctore præclarius. Quid vis jã ut exponam tibi ? Fac quod audisti. Non exhibeas membra tua arma iniquitatis peccato Dedit tibi Deus potestatem per Spiritum suum, ut membra tua teneas Surgit libido, tene tu membra Quid factura est quæ surrexit ? *Aug. serm. 45. de verb. Dom. c. 9. & 10.*

V. Ce sont des véritez qu'il leur avoit déja dites en abregé au chapitre 7. dans ce peu de mots : [a] *Vostre Redempteur vous a donné son saint Esprit, afin que par luy vous soyez en estat de mortifier*
» *les œuvres de la chair*, c'est-à-dire, de resister à la concupis-
» cence. Car tous ceux qui sont poussez & animez de l'esprit de
» Dieu, dit saint Paul, sont Enfans de Dieu, & par-conséquent
» ceux-là ne sont pas Enfans de Dieu, qui ne sont point poussez &
» animez de l'Esprit de Dieu. Et au chapitre 6. [b] *S'il s'éleve en vous des désirs criminels, resistez fortement, Car vous ne pouvez pas dire que vous n'ayez pas dequoy les combattre. Vostre Dieu méme est au milieu de vous : il vous a donné son Saint Esprit ... C'est le Saint Esprit qui combat en vous contre vous. Ou pour mieux dire, contre l'ennemi que vous portez au dedans de vous-méme.* A quoy a rapport ce qu'il dit au livre *de la Continence*, [c] *que la fin pour laquelle le Saint Esprit fait sa résidence en nous, ou comme parle saint Paul, pour laquelle nous sommes poussez & animez du Saint Esprit, c'est de donner à nostre esprit le moyen de mortifier les œuvres de la chair & de resister à la concupiscence.*

[a] Redemptor tibi Spiritum dedit, quo mortifices facta carnis. *Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filij sunt Dei :* non sunt filij Dei, si non aguntur Spiritu Dei. *Ibid. c. 7.*

[b] Delectat adulterium, contradicatur resistatur, repugnetur. Non enim non habes unde pugnes, Deus tuus in te est, Spiritus bonus datus est tibi .... Spiritus Dei est, qui pugnat in te adversus te, adversus illud quod est in te contra te. *Ibid. c. 6.*

[c] Ut spiritu nostro opera carnis mortificemus, Spiritu Dei agimur. *L. de Contin. c. 5.*

VI. Mais ce qu'il est important de remarquer icy, & nous l'avons déja touché cy-dessus. C'est que ce peu de mots que nous

venons

venons de rapporter du chap. 7. de ce sermon 48. *sur les paroles de nostre Seigneur*, nous fournit une preuve invincible, que tout ce que nous avons entendu dire à saint Augustin dans ce méme sermon, regarde généralement tous les Justes, & non pas seulement les Justes qui sont prédestinez. Car c'est un avantage, que comme nous avons vû il donne à tous ceux *qui sont poussez & animez du Saint Esprit.* Et ce sont tellement tous les Justes qu'il entend par cette expression, qu'il dit avec saint Paul, *que tous ceux qui sont poussez & animez de cèt Esprit, sont Enfans de Dieu*, & qu'il ajoûte, *que ceux qui n'en sont pas animez ne sont pas Enfans de Dieu.* Nous sommes donc asseûrez, que dans la doctrine de saint Augustin le Saint Esprit qui réside généralement dans tous les Justes, leur donne à tous le pouvoir de resister aux mouvemens & aux desirs de la concupiscence. Nous sommes donc encore asseûrez qu'il leur est une source immanquable de secours pour y resister dans les occasions qui se presentent. Et l'on ne pourroit attribuër à ce saint Docteur d'avoir crû qu'il y a des Justes, qui dans ces occasions n'ont pas ce pouvoir, sans luy attribuer qu'il a crû qu'il y a des Justes, en qui le Saint Esprit ne fait pas sa résidence, & qui ne sont pas Enfans de Dieu. Aussi il suppose si peu, que ceux à qui il donne toutes les asseûrances que nous venons de voir soient des prédestinez, qu'il prend soin de les avertir dans les chap. 11. & 12. de ce méme sermon, que s'ils sont assez malheureux pour consentir aux desirs criminels de la concupiscence nonobstant tout ce pouvoir qu'il venoit de reconnoistre en eux pour y resister; du-moins ils ne viennent pas à en commettre exterieurement les actes : ou que s'ils sont assez misérables, pour faire encore cette démarche, du-moins ils se corrigent avant que la chose passe en habitude.

VII. Aprés cela nous ne nous étonnerons plus de le voir dire au Juste qui alleguoit son impuissance à resister à la concupiscence, que c'estoit un pretexte dont il ne pouvoit se couvrir, & qu'il avoit tout le secours qui luy estoit nécessaire pour la pouvoir surmonter. [a] Ne dites pas, luy replique-t-il sur le Pseaume 40. Je ne puis pas résister à la concupiscence : *car vous estes aidé de Dieu pour le pouvoir faire.* Mais il y a sujet de s'étonner de la glose de Mr de Saint-Amour & de ses Collegues sur ce passage, quand il leur fut objecté à Rome par Mr Hallier : [b] « Lorsque saint Augustin, dirent-ils, donne cette asseûrance aux Justes, « *Vous estes assistez pour resister à vostre concupiscence*, c'est avec cette « condition, *pourvû que vous soyez humbles, ou pourvû que vous* « *aiez recours à la priere* : mais ajoûterent-ils, c'est sans pretendre «

[a] Ne dicas non possum tenere & portare & frænare carnẽ meam: adjuvaris ut possis. *In Ps.* 40.

[b] *Iournal de Mr de Saint-Amour addit. p.* 131.

„ les asseûrer que Dieu leur donnera la grace, dont ils pourront avoir
„ besoin, pour se tenir dans l'humilité & pour recourir à la priere.
Ces Auteurs pouvoient bien voir eux-mémes le peu de justesse de leur réponse. Car ce n'est pas seulement icy une asseûrance en général aux Justes qu'ils *seront* assistez: mais une asseûrance méme en particulier à des Justes, qui alleguent leur impuissance actuelle à resister à la concupiscence. C'est à eux à qui parle saint Augustin. Il leur dit qu'ils alleguent faussement cette impuissance. Il leur soûtient qu'ils sont assistez pour pouvoir faire ce qu'ils disent ne pouvoir pas faire. *Ne dicas non possum .. adjuvaris ut possis.* Et c'est une asseûrance par laquelle il prétend leur fermer la bouche, & les réduire à ne pouvoir plus alleguer l'excuse de leur impuissance, aprés leur en avoir ainsi fait voir la fausseté.

VIII. Mais pour faire encore mieux voir le peu de justesse de cette glose, il faut remarquer que comme saint Augustin tenoit ce langage à ces Justes dans un temps auquel ils ne faisoient encore qu'alleguer leur impuissance, c'est-à dire, dans un temps auquel ils n'avoient pas encore tout-à-fait succombé; il le leur tenoit aussi aprés leur chute, & qu'il leur disoit alors s'ils prétendoient encore s'excuser, Ne dites pas que vous n'avez pas pû resister à vostre concupiscence; vous estiez aidez pour le pouvoir faire. Car c'est ainsi que nous l'avons vû cy-dessus au chapitre 32. demander à celuy qui avoit succombé à des inspirations criminelles, & qui rejettoit sa faute sur le démon: Pourquoy luy avez-vous consenti? Il estoit en vostré pouvoir de ne luy pas donner vostre consentement. Or il n'y a personne qui ne voye qu'il n'auroit pas esté possible à ces Auteurs de faire en ces occasions une application de leur réponse qui fust le moins du monde supportable. Outre qu'il n'y a aussi personne qui ne voye qu'on ne pourroit s'y prendre plus mal pour convaincre une personne de l'inutilité & de la fausseté de son excuse, & pour luy reprocher sa faute sur le pouvoir qu'elle a eû de l'éviter, que de faire dépendre ce pouvoir d'une condition, qu'on reconnoistroit n'avoir pas esté en sa disposition.

IX. Mais enfin nous n'avons que faire d'aller chercher le sens des paroles de saint Augustin dans la glose de ces Auteurs. Nous avons entendu dire à ce saint Docteur d'une maniere trespositive, que tous ceux qui sont Enfans de Dieu, tous ceux qui sont poussez & animez de l'Esprit qui fait le caractere des Enfans de Dieu, n'ont pas le pouvoir d'empécher en eux les mauvais desirs & les mauvaises productions de la concupiscence, mais

qu'ils ont le pouvoir de leur resister ; que c'est un pouvoir qui leur est donné par ce méme Esprit, & que c'est méme afin qu'ils le fassent qu'il leur a esté donné. C'estoit assez dire, que ce méme Esprit a soin qu'il ne leur manque rien de ce qui leur est nécessaire pour s'acquitter de cette obligation, & qu'il leur est donné pour subvenir à tous leurs besoins. Comme ce saint Docteur a esté persuadé que cét Esprit leur a esté donné, [a] afin qu'ils puissent mortifier les œuvres de la chair, c'est-à-dire, afin qu'ils puissent resister à la concupiscence ; parce que d'un costé ils ne le peuvent pas faire d'eux-mémes, & que de l'autre Dieu les oblige pourtant à cette resistance : il est visible qu'il a également crû, qu'il leur est donné, afin de produire en eux dans les besoins ces dispositions de priere & d'humilité, puisque d'un costé on les suppose nécessaires pour mériter ce pouvoir, & que de l'autre ils sont également dans l'impuissance de se les donner eux-mémes. Enfin, il leur disoit nettement & sans condition, qu'ils avoient de-quoy combattre. *Non enim non habes unde pugnes.*

[a] Tibi Spiritũ dedit quo mortifices facta carnis Ut Spiritu nostro opera carnis mortificemus, Spiritu Dei agimur. *Hic sup.*

X. Concluons donc de ce nombre infini de Justes qui ne laissent pas de succomber aux desirs de la concupiscence, qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet qu'elles pouvoient avoir, & pour lequel elles avoient esté données.



XI. PREUVE.

Tirée du pouvoir d'observer les commandemens de Dieu, attaché à l'état & à la qualité de Iuste.

COMME le Juste ne se porte à violer enfin les commandemens de Dieu, qu'en consentant à quelque tentation du demon, ou de la concupiscence qui l'y solicitent : c'estoit assez temoigner que le Juste a toûjours le pouvoir de les observer, que de dire comme vient de faire saint Augustin, qu'il a toûjours le pouvoir de résister aux tentations, que luy livre le démon ou la concupiscence. Entendons neanmoins ce saint Docteur nous apprendre encore cette vérité en particulier, & nous fournir en méme temps dans la desobeïssance de ce nombre infini de Justes, qui violent les commandemens de Dieu, une onziéme preuve qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données.

CHAPITRE XXXIII.

Premier raisonnement tiré de la vie & de la santé qui sont données à l'homme dans sa justification.

I. LE pecheur est un captif enchaîné dans les chaînes du peché & de la concupiscence. C'est un malade d'autant de maladies qu'il a de passions qui le dominent. Il n'y a pas de sujet de s'étonner qu'un captif enchaîné ne puisse pas aller loin ; qu'un malade s'il peut encore faire quelque pas, ne puisse pas marcher long-temps. Et ainsi il n'y a pas de-quoy s'étonner qu'un pecheur ou ne marche aucunement dans la voye des commandemens, ou n'y puisse marcher ni loin ni long-temps. Mais ce que le peché a osté à l'homme, la justification le luy rend, elle le rétablit dans la vie, dans la santé & dans la liberté, dont le peché l'avoit dépoüillé, & elle luy donne par-conséquent le pouvoir de marcher parfaitement dans la voye des commandemens de Dieu. C'est la conséquence que saint Augustin en a tiré luy-méme ; & il a méme esté persuadé que ce n'est que pour donner à l'homme le pouvoir de les observer avec fidelité, que Dieu luy rend la santé & la liberté qu'il luy fait trouver dans la justification. Ce sera la matiere de tous les chapitres de cette preuve. Et pour commencer par la santé que Dieu rend à l'ame dans cét heureux moment : Nous avons déja entendu cy dessus au chapitre 15. ce saint Docteur, qui disoit, [a] » que le dessein de Dieu » quand il guérit une ame dans la justification, c'est non-seulement » de guérir ses plaies, mais aussi de la mettre en estat de pouvoir » bien marcher à l'avenir, c'est-à-dire, de pouvoir marcher dans » la voye des commandemens de Dieu, & comme il s'en explique, » de pouvoir ne plus pecher. Mais comme il traitte à dessein de cette matiere en son livre *de l'Esprit & de la Lettre*, ce sera là que nous puiserons particulierement ses sentimens.

II. Il dit donc au chapitre 27. de ce livre, [b] » que la grace qui » guérit nos pechez, qui regrave en nous l'image de Dieu laquelle » le peché avoit effacée, qui retrace enfin les loix de Dieu » dans nos cœurs, qui sont tous caracteres de la grace justifiante, » (& nous luy verrons dire en effet dans la suite, que c'est dans la » justification que ces loix se retracent,) que cette grace donc en » guérissant nôtre ame répare nôtre nature, & nous met en estat » de faire naturellement les commandemens de la loy, comme

[a] Mala nostra non ad hoc solum supernus medicus sanat, ut illa jam nont sint, sed ut de cetero rectè ambulare possimus... Sanat ergo Deus non solũ ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus. *Aug. l. de Nat. & Grat. c. 26.*

[b] *Aug. l. de Spir. & Lit. c. 27.*

l'homme les faisoit naturellement, quoy-que non sans le secours » de la grace avant que sa nature eust esté corrompuë par le peché. » Il dit au chapitre 9. [a] que Dieu ne se propose pas méme d'autre « fin quand il guérit nostre ame dans la justification, que de la met- » tre en estat d'accomplir sa loy : *ut sanet gratia voluntatem & sa-* » *nata voluntas impleat legem.* «

[a] Ibid. c. 9.

III. Et continuant à parler de la méme grace au chapitre suivant, il dit : [b] La loy est comme le precepteur qui nous con- » duit à la grace, *par laquelle seule nous pouvons accomplir ce que* « *la loy commande :* parce que c'est par elle que l'homme est gra- » tuitement justifié. Car la grace nous est donnée ; non parce que « nous avons fait de bonnes œuvres, mais au-contraire, *afin que* « *nous les puissions faire à l'avenir :* c'est-à-dire, non, parce que « nous avons accompli la loy, mais *afin que nous la puissions desor-* « *mais accomplir.* Et c'est cette grace de laquelle parle saint Paul, » quand il dit, Ayant esté *justifiez* gratuitement par sa grace. « Ces mots font voir trop visiblement que c'est de la justification & de la grace justifiante que parle là saint Augustin. En effet, ce qu'il appelle icy estre justifié, il l'avoit luy-méme expliqué de cette sorte une ligne auparavant, c'est-à-dire devenir Juste, *ut justificetur id est ut justus fiat.* Et ce qu'il appelloit la grace par laquelle nous sommes justifiez ; il l'appelle deux fois un peu plus bas la grace justifiante. [c] La loy, dit-il dans la derniere, est donnée aux hommes pecheurs, afin que par la foy ils ayent recours *à la grace justifiante*, & que le plaisir & l'amour de la justice estant répandus dans leur cœur par le don du saint Esprit, ils évitent par leur fidelité à accomplir la loy, les supplices dont elle menace ses prévaricateurs. Où l'on ne peut pas dire que ce soit la grace actuelle qu'il entend par ce mot de grace *justifiante*, car la grace actuelle est comprise elle-méme sous cette foy, par laquelle il dit que ce pecheur a recours à la grace justifiante, le pecheur n'y pouvant recourir que par la grace actuelle. C'est donc la grace que nous appellons proprement *justifiante*, qu'il entend icy par ce nom *de grace justifiante*, & à laquelle il attribuë ce plaisir & cét amour de la justice : aussi le verrons-nous dans la suite confondre cét amour & ce plaisir de la justice avec la charité habituelle, que Dieu répand dans l'ame au moment auquel elle est justifiée.

[b] Qua (lege) tanquam pædagogo perducatur ad gratiam, per quam solam quod lex jubet, implere possit per ipsam quippe justificatur gratis.. quandoquidem ideo datur, non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus : id est non quia legem implevimus, sed ut legem implere possimus.. Et hæc est gratia de qua Paulus dicit, *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ibid. c. 10.

[c] Eam imponit injustis, ut.. confugiant per fidem ad justificantem gratiam, & per donum Spiritûs suavitate justitiæ delectati, pœnam literæ minantis evadant. *Ibid.*

IV. Mais enfin c'est qu'en parlant d'elle, il se sert du terme méme de justification, pour nous oster la liberté de douter que ce soit de la véritable grace justifiante qu'il ait voulu parler : mais en meme temps il nous apprend d'une maniere bien posi-

tive ce que nous avions entrepris de prouver dans ce chapitre: En un mot, il nous dit qu'estre justifié, c'est estre rendu capable d'observer la loy pour l'avenir. C'est au sujet de ces paroles de saint Paul, Ceux qui observeront la loy seront justifiez, *Factores legis justificabuntur.* [a] Il ne faut pas, dit-il au chapitre 26. » entendre de telle maniere ces paroles de saint Paul, que la justi- » fication survienne à ceux qui ont observé la loy, & qu'elle soit la » récompense de leur obeïssance & de leur fidélité, (c'est ainsi » que le prétendoient les Pélagiens aprés les Juifs) mais de telle « maniere au contraire, que la justification précede leur obeïs- » sance & leur fidelité à accomplir la loy. De-sorte que c'est, » comme si saint Paul avoit dit: Ils seront justifiez, non parce qu'ils estoient observateurs de la loy, mais *afin qu'ils le soient à l'avenir.*

[a] Sic intelligendum est, *factores legis justificabuntur*, non ut justificatio factoribus accedat, sed ut factores legis justificatio præcedat... ac per hoc tantundem est, ac si diceretur, factores legis creabuntur, non quia sic erant, sed ut sint. *Ibid. c.* 20.

V. Ainsi donc, selon saint Augustin, la grace à laquelle la loy conduit, la grace par laquelle nous sommes justifiez, enfin la grace justifiante nous est donnée [b] afin de guérir nostre volonté, *afin que nostre volonté estant guérie, elle accomplisse les commandemens de Dieu, afin que nous en soyons les fideles observateurs, & que nous puissions desormais faire de bonnes œuvres:* & cela, parce que c'est la nature de cette grace de donner le pouvoir d'accomplir ce que la loy commande, *per quam solam quod lex jubet implere possit*, c'est donc un avantage qu'il a regardé comme attaché à la guérison du Juste, de pouvoir observer à l'avenir tous les commandemens de Dieu. Il a donc aussi esté persuadé que la grace qui luy sera necessaire pour les observer, ne luy manquera pas dans les occasions qui se presenteront.

[b] Ut sanet gratia voluntatē, & sanata voluntas impleat legem &c. ut bona opera facere valeamus &c. ut legem implere possimus &c. ut factores legis sint. *Ibi.*

CHAPITRE XLI.

Second raisonnement tiré de la liberté que les Justes acquierent de faire le bien, & d'observer les commandemens de Dieu.

I. [c] NOus appellons libres, disoit saint Augustin, *pour faire desormais les œuvres de pieté*, ceux à qui saint Paul di- » soit; *Mais maintenant estant délivrez de vos pechez, & estant devenus serviteurs de Dieu, le fruit que vous en retirez à present est la justification de vos ames, & vous joüirez enfin un jour de la vie éternelle.* On ne doute pas que ce ne soit à tous les Justes que s'adressent ces paroles de saint Paul que rapporte là saint Augustin. Car c'est un avantage qui leur est commun à tous d'é-

[c] Liberos dicimus ad facienda opera pietatis eos quibus dicit Apostolus, nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habe-

tre délivrez du peché, d'estre devenus les serviteurs de Dieu, d'avoir esté sanctifiez, & d'esperer la vie éternelle. Ce sont donc évidemment aussi tous les Justes que ce saint Docteur dit estre libres pour faire desormais les œuvres de pieté, c'est-à-dire, pour vivre dans la pieté & dans la fidelité aux commandemens de Dieu, *liberos ad facienda opera pietatis.*

tis fructum vestrum in sáctificatione, finem verò vitam æternam. *Aug. l. 7. cont. Iul. c. 86.*

II. C'est pourquoy il ajoûte que quand nostre Seigneur disoit au chapitre 8. de saint Jean. *Quiconque fait le peché est esclave du peché*, il nous signifioit que ceux qui vivoient mal estoient effectivement esclaves du peché, & méme que c'est parce qu'ils en estoient esclaves qu'ils vivoient mal: [a] mais il leur tenoit, dit-il ce langage, afin que recevant la liberté qu'il leur offroit, *ils cessassent de faire mal*, car le peché dominoit dans leur corps: de-sorte qu'ils obéïssoient à ses concupiscences criminelles, & luy prestoient leurs membres pour luy servir d'armes d'iniquité. Ils avoient donc besoin contre une servitude si funeste de la liberté qu'il leur promettoit. Cette liberté qu'il dit là que le Seigneur leur promettoit, estoit celle dont parloit JESUS-CHRIST, quand aprés ces mots, *Quiconque fait le peché est esclave du peché*, il ajoûta; *Si le Fils vous délivre, vous serez veritablement libres.* On ne doute pas que ce ne fust de la liberté que nous acquerons dans la justification, où nous devenons affranchis de la captivité du peché; que JESUS-CHRIST parloit dans cét endroit. Ainsi donc saint Augustin regardoit la justification comme une chose qui apporte avec soy la liberté de ne plus commettre de peché, *Vt accepta libertate quam promittit, desinant facere peccatum.*

" [a] Convenit planè ideo facie tes peccatum: quia servi sunt peccati, ut accepta libertate, quã promittit, desinant facere peccatum, Regnabat namque peccatum in eorum mortali corpore, ita ut obedirent concupiscentiis ejus, & exhiberent membra sua, arma iniquitatis peccato. Contra hoc ergo malum quo peccatum faciebant, libertate indigebant, quã promittebat. *Ibid. c. 88.*

III. Il nous apprend les mémes véritez dans son Manuel. [b] Celuy, dit-il, qui est serviteur du peché ne laisse pas d'estre libre, mais c'est pour faire le peché: c'est-pourquoy il ne sera pas libre *pour faire le bien*, qu'il n'ait esté délivré de ses pechez, & que par ce moyen il ne soit devenu serviteur de la justice. Mais d'où celuy qui est vendu au peché pourra-t-il espérer *cette liberté de bien faire & de bien vivre*, si celuy qui a dit, Si le Fils vous délivre, alors vous serez véritablement libres, ne le retire de sa servitude? C'est donc alors que nous devenons véritablement libres, quand Dieu nous forme & nous crée, non-pas pour nous faire des hommes, ce qu'il a déja fait une fois, mais pour nous faire devenir des hommes justes, ce qu'il fait par sa grace, lors qu'il nous fait devenir une nouvelle creature en JESUS-CHRIST. Où l'on voit qu'il continuë d'attacher *la liberté de bien vivre* à la qualité *de nouvelle creature, d'homme juste, d'homme délivré de ses*

" [b] Ad peccandum liber est qui peccati servus est, unde ad justè faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus, esse justitiæ cœperit servus ... Sed ista libertas ad bene faciendum unde erit

homini addicto & vendito, nisi redimat ille, cujus illa vox est, *Si vos Filius liberaverit, tunc verè liberi eritis...* Tunc ergo efficimur verè liberi, cùm Deus nos fingit id est format & creat non ut homines, quod jam fecit, sed ut boni homines simus, quod nunc gratiâ suâ facit, ut simus in Christo Jesu nova creatura. *Enchirid.* c. 30.

pechez par Jesus-Christ, *d'homme devenu par sa justification serviteur de la justice.*

IV. C'est encore ainsi qu'au chapitre 2. du premier livre au Pape Boniface, il dit que tous ceux qui ont le bonheur d'estre devenus enfans de Dieu, ont le pouvoir de bien vivre, *bene vivendi potestatem*, qu'ils sont tous libres pour vivre avec justice & avec pieté, *liberi ad bene justèque vivendum* : que c'est ce que le Fils de Dieu avoit promis aux Juifs, quand il leur avoit dit, Si le Fils vous délivre, vous serez véritablement libres, *Si vos Filius liberaverit, verè liberi eritis*; & que c'est par la justification que ce bonheur nous arrive. Enfin c'est le sens qu'on luy voit partout donner à ces paroles de Jesus-Christ. Si le Fils vous délivre, vous serez véritablement libres.

V. Nous ne pouvons donc plus douter, qu'il n'ait reconnu dans tous les Justes *un véritable pouvoir de bien vivre à l'avenir, & d'observer les commandemens de Dieu avec fidelité*; & qu'il ne l'ait crû méme attaché à leur estat de Justes, & à leur grace justifiante. Mais il n'est donc plus aussi en nostre liberté de douter qu'il n'ait esté persuadé, que Dieu ne se porte jamais le premier à leur refuser la grace dont ils ont besoin pour observer ses commandemens : puisque lors que cela arriveroit, il ne seroit pas vray de dire qu'ils eussent le pouvoir de bien vivre, & d'observer les commandemens de Dieu. Ou si l'on répondoit qu'ils l'ont, parce que Dieu le leur peut donner, quoy-qu'il ne le leur donne pas, on ne diroit rien qu'on ne pust également dire à l'égard des pecheurs, dont on a veû neanmoins que saint Augustin les a voulu distinguer en tout ce que nous en avons rapporté dans ce chapitre.

CHAPITRE XLII.

Troisiéme raisonnement tiré de ce que saint Augustin joint toûjours ces deux effets dans la justification, l'un d'effacer les pechez passez, l'autre d'estre une source de forces pour empécher d'y retomber.

I. La maniere dont S. Augustin a parlé de la justification, nous fournit une troisiéme preuve invincible du pouvoir que

que ce Saint a reconnu dans le Juſte, d'obſerver avec fidélité les commandemens de Dieu. Car on le voit par-tout donner ces deux effets à la juſtification, l'un d'effacer les pechez paſſez, l'autre d'aider à n'en plus commettre à l'avenir. Les Pélagiens ne croyant pas que l'homme euſt beſoin du ſecours de la grace pour obſerver les commandemens de Dieu, & pour vivre dans la pieté, prétendoient que la juſtification conſiſtoit ſeulement en ce que Dieu pardonnoit les pechez paſſez Et noſtre ſaint Docteur inſiſtoit toûjours à leur faire reconnoiſtre, que ce point ne faiſoit qu'une partie de noſtre juſtification, & qu'il falloit encore ajoûter que Dieu nous y donnoit la grace pour vivre à l'avenir dans l'éloignement du mal, & dans la fidélité à ſes commandemens; & ne pas attribuer, comme ils faiſoient, un effet de cette importance aux ſeules forces du libre-arbitre.

II. [a] Voila toûjours voſtre héréſie, diſoit-il à Julien au 7. des livres qu'il a faits contre luy, vous pretendez que noſtre délivrance du peché ne ſe fait par la grace, qu'entant que nous recevons de Dieu le pardon de nos pechez, *& non-pas auſſi en ce qu'il empéche que le peché ne regne en nous à l'avenir, & que nous n'obéiſſions à la concupiſcence.* Où l'on voit qu'il fait conſiſter noſtre juſtification en ces deux points, l'un que Dieu nous remette le paſſé, l'autre qu'il mette la concupiſcence hors d'eſtat de nous commander & de nous entraîner dans le peché. Que ſi quelqu'un pouvoit douter que ce fuſt la juſtification qu'il entendiſt là par la délivrance du peché, *liberationem a peccato:* il n'auroit qu'à jetter les yeux ſur le premier paſſage que nous avons rapporté au chapitre précédent, & il verroit qu'il ne peut pas s'en former une autre idée.

III. Ce ſaint Docteur avoit déja fait un ſemblable reproche à cét Evéque Pélagien au livre précédent, [b] On ne ſçauroit, luy avoit-il dit, vous faire quitter voſtre imagination, que la grace de Dieu par Jesus-Christ conſiſte tellement dans le ſeul pardon des pechez paſſez, *qu'elle n'aide pas à les éviter à l'avenir, & à ſurmonter la concupiſcence, en répandant, comme parle ſaint Paul, la charité dans nos cœurs par le ſaint Eſprit qui nous a eſté donné.* Que ſi l'on doutoit ſi cét épanchement de la charité duquel il parle icy, & qu'il dit que Dieu fait en nous pour nous faire éviter le peché à l'avenir, ſe doit entendre de celuy de la charité habituelle, c'eſt-à-dire de celuy qui ſe fait dans la juſtification, outre que nous le montrerons dans la preuve ſuivante, il n'y auroit qu'à l'entendre luy faire encore le méme reproche au 8. livre. [c] Il n'y a, luy diſoit-il, que vous autres au

[a] Ex iſto hæretico ſenſu quo dicitis non fieri per gratiam liberationem à peccato, niſi cum de præterito accipitur venia, non autem ne dominetur peccatum, cum quiſque a concupiſcentia ſua trahitur in ejus aſſenſum. *Aug. l. 7. cont. Julian. c. 108.*

[b] Verùm tu a veſtro dogmate non recedis, quo putatis gratiam Dei per Jesû Chriſtum Dominum noſtrû ſic in ſola peccatorum remiſſione verſari, ut non adjuvet ad vitanda peccata & deſideria vincẽda carnalia diffũdendo charitatem in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui ab illo datus eſt nobis. *Ibid. l. 6. c 23.*

[c] Non per ſo-

» monde, qui fassiez consister uniquement *la justification* dans le » pardon du passé. Car enfin Dieu *justifie le pecheur* non-seulement » en luy pardonnant les pechez qu'il a commis, *mais aussi en luy* » *donnant la charité par le Saint Esprit, afin qu'il s'éloigne desormais* » *du mal & qu'il fasse le bien.* Voila qu'il dit nettement que cette charité qui doit aider à éviter le peché & à faire le bien, se répand *dans la justification*, ou comme il parle encore, *quand Dieu justifie l'impie*, c'est à-dire, *le pecheur.* Cette derniere expression toute seule suffiroit pour nous persuader, que la charité dont il parle, n'est pas la charité actuelle que Dieu donne au Juste selon les rencontres où il en a besoin dans la durée de sa justice. Car enfin, quand Dieu luy donne cette sorte de charité actuelle, on ne peut pas dire que ce soit un pecheur ou un impie que Dieu justifie, *justificat impium*, puis qu'on le suppose déja justifié, & quelquefois tres-long-temps méme auparavant. Et cette expression ne peut convenir qu'à l'infusion de la charité qui se fait dans la justification. Il est donc visible qu'il a regardé la charité justifiante comme un secours, que Dieu donnoit à l'homme pour l'avenir en méme-temps qu'il le guérissoit & le justifioit : ou pour ne me pas écarter de ma proposition, il est visible qu'il a regardé ce secours qui est nécessaire au Juste pour l'avenir comme une partie de sa justification.

Iam peccatorum dimissionem justificatio ista confertur nisi auctoribus vobis. Justificat quippe impium Deus, non solùm dimittendo quæ mala fecit, sed etiam donando charitatem, ut declinet a malo & faciat bonum. *Ibid. l.* 8. *c.* 165.

IV. Il est vray que ce Saint aprés avoir dit comme nous venons de voir, que Dieu justifie le pecheur en luy pardonnant ses pechez, & répandant la charité dans son cœur par son Saint Esprit, afin qu'il évite le mal, & qu'il fasse le bien, ajoûte aussitost, [a] que saint Paul demandoit à Dieu pour les Corinthiens » une communication continuelle de cette charité & de cét Es- » prit, & que c'estoit ce qu'il témoignoit, quand il leur disoit, » Nous demandons à Dieu, que vous ne commettiez aucun mal. Mais outre que cette demande peut tres-bien s'entendre de la conservation de cét Esprit & de cette charité dans l'ame, & qu'on peut tres-bien dire, que c'estoit cette conservation continuelle que saint Paul demandoit pour eux ; nous ne prétendons pas nier la néceßité des graces actuelles, ny la neceßité des mouvemens actuels de charité, ny par-conséquent l'obligation de les demander à Dieu. Nous disons seulement, que saint Augustin les regardoit comme des suites de la grace & de la charité qui est répanduë dans nos cœurs par la justification : mais des suites qui méritent bien qu'on les demande, & que Dieu en effet nous a obligez de luy demander, pour nous mettre par la néceßité de cette priere, dans l'impuissance d'oublier que c'est à sa bonté,

[a] Cujus subministrationem jugem poscebat Apostolus eis quibus dicebat : Oramus autem ad Deũ ut ne quid faciatis mali. *Ibi.*

que nous sommes redevables d'un estat si avantageux.

V. Mais pour retourner á nostre sujet, c'est méme une des raisons pour lesquelles il dit au méme livre, que saint Paul a appellé la grace de la justification grace *surabondante* á l'égard du peché [a] La loy, dit-il, est venuë non pour faire éviter le peché, mais pour le multiplier par occasion, & pour faire succeder ensuite à cette abondance de pechez dans l'homme une grace plus abondante, entant que non-seulement elle efface le peché passé, *mais elle fait aussi éviter les pechez à-venir.* Et si l'on croioit pouvoir douter, si c'est à la mesme grace qu'il attribuë dans ce texte d'effacer les pechez passez, & de prévenir les pechez à-venir, en un mot si c'est la grace *justifiante*, qu'il entend par cette grace plus abondante, il n'y auroit qu'à recourir à un autre endroit du méme ouvrage, où il traitte de la méme expression: [b] Le peché, dit-il, s'estant multiplié de toutes ces differentes manieres, & l'homme ayant ajoûté des pechez actuels à celuy qu'il a apporté en naissant, il est venu une grace plus abondante, parce que *dans ceux qui ont le bonheur de la recevoir, elle efface ces mémes pechez, & outre cela elle répand encore en l'ame un plaisir superieur à celuy du peché, de-sorte que celuy-cy est surmonté par celuy-là.* Où il est trop visible que cette derniere partie, qui est que cette grace, outre qu'elle efface les pechez passez, fait encore que le plaisir du peché est surmonté par celuy de la justice, est la méme chose que la derniere partie de l'expression précédente, qui est que cette grace empéche que l'on ne commette plus de peché, *qua ne fieret caveretur.* Et ainsi l'on ne peut pas douter que la grace dont il avoit dit que l'effet estoit d'empécher qu'on ne commist plus de pechez à l'avenir, ne fust celle à laquelle il avoit attribué d'effacer les pechez passez.

VI. Il s'estoit servi d'une expression toute semblable à celle du dernier passage, long-temps auparavant la naissance des Pélagiens. C'estoit dans son premier livre à Simplicien, où expliquant en quel sens David a dit, *La loy de Dieu convertit les ames*, il avoit dit, [c] que c'est parce que la grace remet les pechez passez, & qu'elle répand dans l'ame l'esprit de charité, qui fait que la justice qui luy déplaisoit auparavant, luy devient agréable. Et dans ce peu de mots il nous avoit méme appris tout ce qu'il a enseigné depuis sur ce sujet dans ses autres ouvrages. C'est qu'au-lieu qu'avant la justification il y avoit en l'ame une delectation du peché dominante, qui faisoit que l'ame embrassoit avec joye toutes les occasions qui s'en presentoient: la justification y répand une autre delectation dominante en sa place, mais

[a] « Lex enim subintravit « non ut caveretur sed ut « abundaret peccatum, & « superabundaret gratia, qua peccatum & deleretur factum & ne fieret caveretur. *Ibid. c. 72.*

[b] « Ubi ergo his omnibus « generibus « peccatorum « abundavit peccatum, « superabundavit gratia, « quia in his « qui ad eam pertinent, omnium istorum generum reatū delet, & insuper donat, ut delectatio peccati justitiæ delectatione vincatur. *Ibid. c. 217.*

[c] Gratia donāte peccata & infundente Spiritum charitatis, quo & non « sit molesta, & sit etiam « jucunda ju- « stitia. *L. 1. ad Simplic. q. 1.*

ſainte, qui eſt la charité méme & l'amour de la juſtice, laquelle retient l'ame dans ces occaſions, luy fait aimer ſon devoir & l'empéche de ſe porter au peché.

VII. Pour conclure donc ce chapitre, Nous voila aſſeûrez par ſaint Auguſtin, que Dieu joint toujours ces deux deſſeins & ces deux effets dans la juſtification, l'un d'effacer les pechez paſſez, l'autre [a] *d'aider l'ame pour éviter le peché & pour faire le bien*; & d'empécher que la concupiſcence ne domine plus à l'avenir, & qu'elle n'oblige l'ame comme auparavant à luy donner ſon conſentement. Que c'eſt méme dans cette veûë que Dieu répand alors en nous un plaiſir habituel de la juſtice ſuperieur à celuy du peché pour le vaincre dans les occaſions où il voudra paroiſtre. *Inſuper donat ut delectatio peccati juſtitiæ delectatione vincatur.* [b] Comme donc ce ſecond deſſein & ce ſecond effet ne peuvent s'accomplir ſans le ſecours des graces actuelles : il doit paſſer pour conſtant, que ce Saint a eſté perſuadé, que Dieu ne manque jamais le premier de les donner aux Juſtes dans les occaſions où ils peuvent en avoir beſoin.

[a] Ne dominetur peccatum, cùm quiſque a concupiſcentia trahitur in ejus aſſenſum &c. Ne fiat caveatur &c. Adjuvet ad vitanda peccata &c. Ut declinet a malo & faciat bonum &c. *Hic.*

[b] Homo etiam perfectiſſimè juſtificatus, niſi æterna luce juſtitiæ divinitus adjuvetur rectè vivere non poteſt.

CHAPITRE XLIII.

Quatriéme raiſonnement tiré du pouvoir que les Conciles de Cartage & d'Orange & toute l'Egliſe Greque ont reconnu dans le Iuſte, de ſatisfaire à ſes obligations.

I. COMME ſaint Auguſtin fut l'ame & la langue du Concile de Cartage aſſemblé en 418. contre les Pélagiens, nous ne pouvons en attendre que des définitions conformes à ce que ce Saint vient de nous apprendre du Juſte dans le chapitre précédent. C'eſt-à-dire, que nous devons nous attendre à le voir définir, que quand Dieu juſtifie quelqu'un, il joint enſemble ces deux effets, l'un de luy pardonner le paſſé, l'autre de le mettre en eſtat de ne plus pécher à l'avenir. C'eſt en effet l'oracle qu'il prononce en ces termes en l'un de ſes Canons, qui avoit paſſé juſques à-preſent ſous le nom de troiſiéme Canon du Concile de Milevis, tenu en 416. [c] » Quiconque dira que la grace de Dieu » *par laquelle nous ſommes juſtifiez* par JESUS-CHRIST noſtre » Seigneur, ne ſert que pour remettre les pechez paſſez, *& non* » *pas auſſi pour aider à n'en plus commettre*, qu'il ſoit anatheme; » Ou comme a tourné Balſamon qui le rapporte ſous le nom du » 103. Canon de Cartage, Si quelqu'un dit qu'elle ne donne pas

[c] Quicunque dixerit gratiã Dei qua juſtificamur per Jeſum Chriſtum D. N. ad ſolam remiſſionem peccatorũ valere, quæ jam commiſſa ſunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur, anathema ſit. *Conc. Carthag. an.* 418.

en outre le secours qui est nécessaire pour éviter le peché, qu'il soit anatheme, *Et non exhibere præterea auxilium ut non committantur anathema sit.*

II. Ce Concile ajoûta encore tout de suite deux autres Canons sur la méme matiere, qui ont aussi passé sous le nom des 4. & 5. Canons du Concile de Milevis, qu'il est à propos de joindre icy au précédent. Voicy comme le 4. est conceû. [a] Quiconque dira que *la méme grace* ne nous aide pour ne pas pecher, qu'en ce que la connoissance des commandemens de Dieu nous est donnée par elle, afin que nous sçachions ce que nous devons aimer & ce que nous devons éviter : & non-pas en ce qu'elle nous fait aimer ce que nous avons appris que nous devons faire, & en ce qu'elle nous donne le pouvoir de le faire, qu'il soit anatheme. Et le 5. est en ces termes : [b] Quiconque dira que *la grace de la justification* nous est donnée, afin que nous puissions faire plus facilement par elle ce qu'il nous est commandé de faire par le libre arbitre : comme si quand méme la grace ne nous seroit pas donnée, nous pouvions accomplir les commandemens de Dieu, quoy-qu'avec moins de facilité, qu'il soit anatheme.

[a] Quisquis dixerit eandem gratiam Dei per Jesum C. D. N. propter hoc tantùm nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur & aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere quid vitare debeamus, non autem præstari, ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus atque valeamus. *Ibi.*

[b] Quicunque dixerit ideo nobis gratiam Justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, faciliùs possimus implere per gratiam, tanquam etiamsi gratia non daretur, non quidem facilè sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. *Ibid.*

III. Le dernier de ces Canons qui se sert du mot de *grace de la justification*, & qui attribuant à cette grace de donner le pouvoir d'observer les commandemens de Dieu, auroit pû suffire tout-seul à nostre dessein, nous empéche de nous pouvoir méprendre sur le terme de *grace par laquelle nous sommes justifiez*, duquel s'estoit servi le premier Canon, lors qu'il luy attribuoit d'aider le Juste pour ne plus pecher à l'avenir. Jansénius qui y voit sa doctrine renversée, voudroit bien nous faire croire, que le mot de grace *par laquelle nous sommes justifiez*, ne signifie pas là ce que l'on entend à present par *la grace justifiante*, mais qu'il y est employé dans un sens équivoque : que dans la premiere partie où l'on lui attribuë la remission des pechez, elle signifie effectivement ce que nous appellons *grace justifiante* ; & que dans la seconde elle signifie les graces actuelles, qui sont nécessaires aux Justes pour observer les commandemens de Dieu. Mais outre que la bonne foy doit faire avoûër, que c'est ce que nous appellons la grace *justifiante* (c'est-à-dire, la grace qui nous fait passer de l'état de pecheur à celuy de Juste, que saint Augustin) qui, tres-asseûrément dicta ces trois Canons, a toûjours entenduë sous le

nom de grace *par laquelle nous sommes justifiez:* & que le seul livre *de l'Esprit & de la Lettre*, qui est peut-estre celuy où il s'en sert plus souvent, en est plein de preuves, comme nous le ferons voir plus bas au ch. 47. ce mot de grace de la *justification* dont se sert le troisiéme Canon, nous en determine entierement le sens. Car on ne peut pas nier que ce ne soit la méme grace, qui dans le premier de ces Canons est appellée *la grace par laquelle nous sommes justifiez*, & qui dans le dernier est appellée *la grace de la justification*, & méme que ce ne soit une méme grace dont il est parlé dans tous les trois; comme on voit en effet, que le pouvoir que chacun d'eux attribuë à la grace n'est qu'un méme pouvoir sous trois expressions un peu différentes.

IV. Or quand on voudroit s'opiniatrer à soûtenir que la grace, *par laquelle nous sommes justifiez*, a pû aussi signifier chez les Anciens la grace actuelle qui est donnée au Juste pour observer les commandemens de Dieu, à chaque occasion qui se presente dans la vie: jamais on ne pourra dire que la grace *de la justification* ait signifié d'autre grace, que celle du passage de l'état de peché à l'estat de justice: & qu'on y ait jamais attaché d'autre idée que celle que nous en donne le Concile de Trente au 7. chapitre de la 6. Session, où aprés avoir parlé dans les chapitres précédens des dispositions de pieté par lesquelles l'ame s'y prepare, il la décrit de la sorte. [a] Cette disposition & cette préparation est suivie de la *justification* méme, qui n'est pas une simple rémission des pechez, mais aussi une justification & un renouvellement de l'homme intérieur, par l'infusion de la grace & des dons qui l'accompagnent. En conséquence dequoy l'homme, de pecheur devient Juste, & d'ennemi de Dieu qu'il estoit, en devient ami, pour estre heritier de la vie éternelle en esperance.

[a] Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum. Unde homo ex injusto fit justus &c. Conc. Trid. sess. 6. cap. 7.

V. C'est aussi le sens dans lequel saint Augustin l'a toûjours pris. Le Lecteur n'a qu'à consulter ce que nous rapporterons icy au chapitre 46. n. 13. & 15. des chapitres 26. & 29. de son livre *de l'esprit & de la lettre:* & il verra que par le nom de *justification* qu'il y employe, il signifie cette justification *qui a esté précédée, & attirée par la foy & par la priere, cette justification dans laquelle l'esprit est renouvellé, dans laquelle l'homme est justifié, dans laquelle de pecheur il est fait Juste, dans laquelle il devient membre de* JESUS-CHRIST, *dans laquelle enfin le Ciel devient son esperance & son héritage.* Et si l'on veut lire encore le chapitre 3. de sa 89. lettre à Hilaire contre les Pélagiens, on verra qu'il n'y prend le nom de justification que pour la grace *qui se reçoit dans*

le Sacrement, qui donne à l'ame une nouvelle naiſſance & une nouvelle vie, & qui la délie de tous ſes pechez. Enfin on ne peut nier que ce ne ſoit le ſens auquel l'a pris ſaint Paul au chapitre 5. de ſon Epiſtre aux Romains, d'où les Peres & les Conciles l'ont emprunté. On ne peut donc pas douter que ce ne ſoit le ſens auquel l'a pris le dernier de ces Canons; & comme ſelon que je l'ay déja remarqué, c'eſt la méme grace qui dans le premier eſt appellé *la grace par laquelle nous ſommes juſtifiez*; & qui dans le dernier eſt appellé *la grace de la juſtification*; on ne peut pas douter non-plus que ce ne ſoit la véritable grace juſtifiante, qui eſt marquée dans celuy-là, lors qu'il définit que la grace par laquelle nous ſommes juſtifiez eſt un ſecours à l'ame pour luy faire éviter les pechez à-venir, *Valere ad adjutorium ut non committantur.*

VI. Auſſi eſt-ce le ſens auquel l'Egliſe Grecque a pris icy le nom *de grace par laquelle nous ſommes juſtifiez.* Car rapportant le premier de ces Canons dans ſon Euchologe ou Rituel, dans lequel elle ſe le rend propre en le mettant pour la derniere des inſtructions qu'elle donne à ſes Miniſtres, avant la cérémonie du baptéme : le rapportant, dis-je, ſous le nom du cent-onziéme Canon de Cartage, (comme en effet c'eſt le 111. du Code de l'Egliſe d'Afrique, & les deux autres le 112. & le 113.) elle traduit ces mots. *La grace par laquelle nous ſommes juſtifiez*, par ceux-cy, *la grace que nous avons receüë dans le baptéme.* Voicy comme elle a traduit ce Canon en ſa langue. [a] *La grace qui nous eſt donnée par le baptéme ne nous apporte pas ſeulement le pardon de nos pechez, mais auſſi le pouvoir de ne plus pecher à l'avenir*, ſi ce n'eſt que nous prenions plaiſir à le faire, ou que nous ne voulions pas prendre garde à nous. A quoy elle ne manque pas d'ajoûter que ce Canon Africain frappe d'anatheme ceux qui ſont dans un ſentiment contraire : *Secus autem ſentientes anathemati ſubjicit.*

[a] « Conceſſa nobis per « Baptiſmum « gratia non « delictorum « remiſſionem « tantùm ſed & virtutem ne peccemus ampliùs confert, niſi ſponte vel ex negligentia peccatis conſentiamus. *Euchol. Græc. p.* 334.

VII. Ainſi donc, ſelon ce Concile d'Afrique qui fut univerſel, & auquel il ſuffit pour nous que ſaint Auguſtin ait aſſiſté, & ſelon toute l'Egliſe Grecque, dans un temps auquel elle eſtoit encore Catholique, la grace par laquelle nous ſommes juſtifiez, la grace juſtifiante, la grace de la juſtification, la grace enfin que nous recevons dans le baptéme, nous donne le pouvoir de ne plus pecher à l'avenir, d'obſerver les commandemens de Dieu, & de ſatisfaire à nos obligations : non qu'ils cruſſent qu'il ſuffit préciſément d'avoir receû la grace juſtifiante pour ne plus commettre de pechez ; mais parce qu'en conſéquence de cette gra-

ce, Dieu nous donne dans les occasions les graces & les secours actuels dont nous avons besoin pour ne pas l'offenser. C'est une suite des desseins qu'il a dans nostre justification. Car saint Augustin nous apprend dans le livre *de l'Esprit & de la Lettre*, ou plûtost il nous dit, [a] que la foy nous l'apprend, que la justification est une resurrection de nostre ame & de nostre corps à une vie immortelle; qu'en attendant que nostre corps joüisse un jour de cette immortalité, Dieu la donne dés-à-présent par avance à nostre ame, *la ressuscitant dans la justification, afin qu'elle vive avec tempérance, justice & pieté dans ce siecle en la nouveauté de sa grace:* [b] & que le langage que la grace tient à une ame, quand elle y entre par la justification. C'est, *Vous voila enfin guerie, ne retournez plus dans le peché, de-peur qu'il ne vous arrive pis qu'auparavant.* Et c'est en effet le dessein que saint Paul nous apprend, que Dieu se propose dans la justification, & qui confirme bien ce que nous avons dit aux chapitres 8. & 14. contre cette volonté que l'on attribuë à Dieu, de ne donner la grace justifiante & la justice que pour un temps, au nombre des Justes infiniment le plus grand, c'est-à-dire aux Justes qui ne sont pas prédestinez. Où il y a eû une abondance de peché, dit saint Paul, [c] là il y a eû une plus grande abondance de grace, afin que comme le peché avoit regné nous livrant à la mort; *ainsi la grace regnast par la justice à la vie éternelle par nostre Seigneur* JESUS-CHRIST. Car saint Augustin nous a appris que c'est la grace qui nous est donnée dans la justification, que marque là saint Paul. Or ces desseins de faire vivre nostre ame dans la justice, la pieté & la tempérance, de luy faire mener une vie exempte de peché, & de luy donner une grace qui regne à la vie éternelle, sont des choses qui ne peuvent pas s'accomplir sans le secours des graces actuelles: il faut donc que Dieu soit résolu de sa part à les luy donner, puis qu'on ne peut pas dire qu'une personne se propose pour fin une chose, quand elle n'est pas dans le dessein d'employer les moyens qu'elle sçait estre indispensablement nécessaires pour la faire réüssir.

VIII. Mais il ne se peut rien de plus conforme au sens que l'Eglise Grecque a donné au Canon de Cartage, que ce dernier Canon du second Concile d'Orange, dont on sçait que les Peres ont esté tous dévoüez à la doctrine de saint Augustin, & de qui toute l'Eglise a embrassé les définitions. [d] Nous croyons selon la foy Catholique, que tous ceux qui ont esté baptisez, ayant receû la grace par le baptéme, doivent & peuvent avec le secours & la cooperation de JESUS-CHRIST accomplir ce qui

[a] Per hanc enim fidem credimus quod etiam nos Deus à mortuis excidet, interim spiritu ut in novitate ejus gratiæ temperanter & justè & pié vivamus in hoc sæculo, pòst etiā carne nostra ad immortalitatē resurrecturā. *L. de Spir. & lit. c.* 29.

[b] Gratia dicit, *Ecce sanus factus es, jam noli peccare, ne quid tibi deterius contingat.* Ibid. c. 30.

[c] Ubi autem abundavit delictum superabundavit gratia, ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita & gratia regnet per justitiam in vitam æternā per Jesum Christum Dominum nostrū. *Rom.* 5.

[d] Hoc secundùm fidem Catholicam credimus, quod acceptâ per bap-

qui regarde leur salut, s'ils veulent travailler courageusement.

IX. Je sçai bien que Jansénius ne pouvant point parer à ce Canon par sa distinction ordinaire de prédestinez & de non-prédestinez, parce qu'il y est parlé trop nettement de tous ceux qui ont esté baptisez, ne manquera pas de répondre que quand ce Concile définit, que tous ceux qui ont esté baptisez, peuvent avec le secours & la cooperation de JESUS-CHRIST accomplir ce qui regarde leur salut, il ne faut pas prendre ces mots *avec le secours & la cooperation de* JESUS-CHRIST comme une *asseûrance*, mais comme une *condition* : c'est-à-dire, que le Concile ne prétend pas asseûrer tous ceux qui ont esté baptisez, que ce secours qui leur est nécessaire pour observer les commandemens, ou comme parle le Concile, pour accomplir ce qui regarde leur salut, ne leur manquera pas ; mais qu'il veut seulement dire, que *pourvû qu'il ne leur manque pas*, ils le pourront accomplir.

tismum gratiâ, omnes baptizati, Christo auxiliante & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint & debeant si fortiter laborare voluerint, adimplere. *Conc. 2. Arausi. can. 25.*

X. Mais je sçai bien aussi que cette réponse n'est pas soûtenable. Car 1. les Conciles ne font des définitions de foy que par rapport à quelque hérésie qui s'éleve & qui fait bruit dans leur temps, contre laquelle pour ce sujet il faut prévenir les fideles. Or il n'y avoit alors aucun hérétique qui dogmatisast, que les Justes ne peuvent pas accomplir les commandemens de Dieu, méme avec le secours de sa grace. C'avoit esté autrefois l'une des extravagances des Manichéens. Mais Jansénius nous avoûëra bien, que ce Concile ne les avoit pas en veûë, comme en effet ils ne faisoient plus de bruit. 2. Jansénius n'est obligé à nous faire une réponse si forcée, & si contraire à l'idée naturelle que ce Canon présente luy-méme à l'esprit, qu'à cause de la pensée où il est, & qu'il attribuë à ce Concile, que toutes les graces de l'état présent ont tout l'effet pour lequel elles sont données : ce principe l'obligeant à dire, que les Justes qui viennent enfin à violer les commandemens de Dieu & à négliger leur salut, n'ont donc pas eû la grace qui leur estoit nécessaire pour éviter ce malheur. Or la modification ou condition que les Peres de ce Concile, aprés avoir dit, *que tous ceux qui ont esté baptisez peuvent avec le secours de* JESUS-CHRIST *accomplir ce qui regarde leur salut*, ajoûtent ensuite en ces termes, *s'ils veulent travailler courageusement* : cette modification, dis je, ou cette condition est une preuve invincible qu'ils n'avoient pas la pensée que Jansénius leur attribuë. Un homme persuadé que la grace a toûjours infailliblement de sa nature l'effet pour lequel elle est donnée, ne s'avisera jamais aprés qu'il aura dit, que les Justes

peuvent obſerver les commandemens de Dieu, *pourvû que Dieu leur donne le ſecours de ſa grace*, il ne s'aviſera, dis-je jamais, s'il parle avec un peu de bon ſens, d'ajoûter cette condition, *s'ils veulent travailler courageuſement*; parce qu'il ſeroit aſſeûré que cette grace feroit elle-méme en eux infailliblement cét effet, *de les faire travailler courageuſement.* Et ce ne ſeroit pas une choſe moins inutile & moins choquante dans la bouche de cét homme, que ſi maintenant que nous ſçavons que la grace conſommée des Saints dans le Ciel les attache à Dieu avec une force infailliblement efficace, quelqu'un aprés avoir dit qu'ils ſe tiendront toûjours attachez à Dieu par le moyen de cette grace, s'aviſoit d'ajoûter cette condition, *pourvû qu'ils le veüillent.* 3. Si les Peres de ce Concile avoient eû la penſée que le principe de Janſénius l'oblige de leur attribuër, ils ne ſe ſeroient pas retranchez dans la perſonne des Juſtes ou, comme ils parlent, des baptiſez; mais ils auroient étendu leur propoſition à tous les hommes; & ils auroient dit, que tous les hommes avec le ſecours de Dieu, c'eſt-à-dire, ſelon la gloſe de Janſénius, pourvû que Dieu leur en donne la grace, peuvent accomplir ce qui regarde leur ſalut; puis qu'il n'y a pas d'homme en effet qui ne le puiſſe, pourvû que Dieu luy en donne la grace.

XI. Il eſt donc viſible, que ce Canon ne pouvant pas ſouffrir le ſens de Janſénius, n'a pû en avoir d'autre dans la bouche de ces Peres que celuy-cy, qui eſt en-effet celuy qu'il porte naturellement dans l'eſprit. » Nous croions ſelon la foy Catholique, » que tous ceux qui ont eſté baptiſez, ayant reçû la grace par le » Baptéme, peuvent (comme ils le doivent en effet) s'ils veulent » travailler courageuſement, accomplir ce qui regarde leur ſalut » avec le ſecours que Jesus-Christ de ſon coſté ne manque » pas de leur donner. Et par-conſéquent les Peres de ce Concile, qui voioient tant de perſonnes baptiſées manquer à cette obligation, eſtoient infiniment éloignez de croire, que toutes les graces fuſſent infailliblement efficaces. Mais il y a deux choſes à remarquer dans ce Canon. La premiere, que c'eſt la grace du Baptéme que ce Concile regarde comme la ſource de ces ſecours, que Dieu donne à ces perſonnes baptiſées pour accomplir ce qui regarde leur ſalut, *acceptâ per baptiſmum gratiâ poſſunt &c.* Ce qu'on voit qui revient à la traduction que l'Egliſe Greque faiſoit cy-deſſus du Canon de Cartage. La ſeconde, c'eſt qu'il regarde méme l'aſſeûrance de ces ſecours comme un des points de la foy Catholique, *Hoc ſecundùm fidem Catholicam credimus.* D'où nous pouvons inférer, qu'il auroit regardé comme une choſe contraire

à la foy, si l'on avoit dit que les graces de l'état présent ont toûjours l'effet pour lequel elles sont données, puisque ce principe détruiroit ce qu'ils établissent comme un point de la foy Catholique.

CHAPITRE XLIV.

Cinquiéme raisonnement tiré de ce que selon saint Augustin le Iuste a des forces tres-efficaces pour observer les commandemens de Dieu.

I. NOus nous étonnerons moins de voir le Concile de Cartage attribuer cét avantage à la grace *par laquelle nous sommes justifiez*, de donner aux Justes le pouvoir d'observer les commandemens de Dieu : si nous considérons que saint Augustin qui comme nous avons dit en estoit l'ame, l'a fait luy-méme dans un ouvrage contre les Pélagiens. Ceux-cy se servant de cét endroit de l'Ecriture-Sainte, où il est dit, Si vous voulez, vous observerez les commandemens, *si volueris conservabis mandata*, s'en servant, dis-je, pour prouver qu'il ne tenoit qu'à la volonté de les observer sans qu'elle eust besoin pour cela du secours de la grace : ce saint Docteur pour leur faire voir la foiblesse & l'inutilité de leur raisonnement, ne fait que leur opposer au 16. chapitre de son livre *de la grace & du libre-arbitre*, d'autres passages de la méme Ecriture-Sainte, où la volonté & le pouvoir de faire les commandemens de Dieu, sont marquez comme l'ouvrage de la grace. Mais il y ajoûte ensuite ce qui fait à nostre sujet. Et voicy comme il parle : [a] Il est certain que c'est nous qui faisons les commandemens de Dieu, quand nous les faisons : mais c'est celuy qui a dit, Je feray que vous marcherez dans la voie de mes commandemens, & que vous les observerez, qui fait que nous les fassions, en donnant à nostre volonté des forces tres-efficaces pour les faire. Quand il a dit, Je feray que vous les observerez, qu'a-t-il voulu dire, si ce n'est, je vous osteray ce cœur de pierre, qui faisoit que vous ne les observiez pas ; & je vous donneray un cœur de chair par le moyen duquel vous les fassiez ? Et cela, qu'est-ce autre chose, si ce n'est, Je vous osteray ce cœur dur & rebelle, qui faisoit que vous ne les observiez pas, & je vous donneray un cœur souple & obeïssant qui vous les fasse observer ?

[a] Certum est nos facere cùm facimus, sed ille facit ut faciamus præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit, *faciam ut in justificationibus meis ambuletis, & judicia mea observetis, & faciatis.* Cùm dicit, *faciam, ut faciatis*, quid aliud dicit nisi, *auferam a vobis cor lapideum*, unde non faciebatis, *& dabo cor carneum*, unde faciatis? Et hoc quid est, nisi auferam a vobis cor durum unde nõ faciebatis, & dabo cor obediens, unde faciatis? *Aug. l. de grat. & lib. arbitr. c. 16.*

II. On voit que saint Augustin dit bien positivement, que

Dieu donne des forces tres-effectives & tres-efficaces pour marcher à l'avenir dans la voie de ses commandemens, *ut in justificationibus meis ambuletis*, à ceux à qui il ôte le cœur de pierre qu'ils portoient, pour leur en donner un *de chair.* Et ainsi tandis qu'ils n'ont pas encore quitté ce cœur *de chair* pour en reprendre un de pierre, ils ont selon ce saint Docteur ces forces tres-efficaces, c'est-à-dire, tres-effectives pour marcher à l'avenir dans la voie des commandemens de Dieu. Or c'est dans le moment de la justification que l'on quitte ce cœur de pierre & que Dieu donne un cœur *de chair*: c'est donc alors que l'on acquiert des forces tres efficaces ou tres-effectives pour observer la loy de Dieu & pour marcher dans la voie de ses commandemens. Et l'on conserve ce cœur *de chair*, tandis que l'on demeure Juste. Donc tandis que l'on est Juste, l'on a des forces tres-effectives pour observer les commandemens de Dieu : & ainsi le Juste qui est tombé, a eû la grace qui luy estoit nécessaire pour observer le commandement qu'il a violé : & tandis qu'il est Juste il n'est jamais réduit à un tel estat, où faute de grace il soit dans l'impuissance de l'observer : autrement ce seroit un cœur *de chair* qui n'auroit pas ces forces tres-effectives, que nous venons de voir que saint Augustin luy attache.

III. J'ay dit que l'on reçoit ce cœur *de chair* au moment de la justification, & qu'on le conserve tandis que l'on est Juste. Cela se voit par le passage méme du chapitre 36. d'Ezechiel, auquel saint Augustin fait allusion, & qu'il avoit rapporté au chapitre 14. du méme livre *de la grace & libre-arbitre.* Car Dieu y promet visiblement de faire cét heureux changement de nostre cœur de pierre en un cœur de chair dans nostre baptéme & dans nostre justification : [a] Je vous arroseray, dit-il, d'une eau pure, » & vous serez purifiez de toutes vos souïlleûres, & de vos » idoles : je vous laveray, & vous donneray un cœur nouveau ; » & je vous donneray un esprit nouveau. Je vous ôteray ce cœur » de pierre, & je vous en donneray un de chair. Et je mettray » mon Esprit au-dedans de vous ; & je feray que vous marchiez » dans la voie de mes commandemens & que vous les observiez. On ne peut pas douter que ce ne soit de la justification dont Dieu parle-là par ce Prophete ; & on voit qu'il confond ce cœur *de chair* qu'il promet, avec *ce cœur nouveau*, avec *cét esprit nouveau*, avec *le Saint Esprit enfin, qu'il promet de mettre au milieu de l'ame pour y faire sa residence*, *Spiritum meum dabo in vobis.* C'est donc au moment de la justification qu'on acquiert ce cœur de chair, puisque c'est en ce moment que l'on acquiert ce cœur nouveau,

[a] *Aspergam vos aqua munda & mundamini, ab omnibus immunditiis vestris, & ab omnibus idolis vestris, & mundabo vos, & dabo vobis cor novum, & spiritum novum dabo in vobis : & auferetur cor lapideum de carne vestra, & dabo vobis cor carneum, & Spiritum meum dabo in vobis, & faciam ut in justificationibus meis ambuletis, & judicia mea observetis & faciatis.* Ezech. c. 36.

& cét esprit nouveau, & que le Saint Esprit nous est donné pour faire en nous sa demeure. Et comme le Juste tandis qu'il demeure Juste conserve ces avantages, le Saint Esprit ne se retirant de son ame, qu'aprés qu'il l'y a obligé par son peché, il conserve donc aussi toûjours ce cœur *de chair*, tandis qu'il est Juste, c'est-à-dire, ce cœur auquel saint Augustin attache ces forces tres-effectives pour marcher dans la voye des commandemens de Dieu, & pour les executer.

IV. Et je ne crois pas qu'il soit besoin de prévenir le Lecteur contre la réponse, qu'on croiroit peut-estre pouvoir faire, que ce passage ne doit s'entendre que des prédestinez. Car il a pû voir que la promesse que Dieu y fait, [a] regarde *tous ceux qui sont purifiez par cette eau nette du Baptème, tous ceux dont il a effacé les pechez, tous ceux à qui il a donné un cœur de chair, un cœur nouveau, un esprit nouveau; tous ceux enfin qui sont devenus la demeure du Saint Esprit.* Mais ce qu'il est important de remarquer, c'est que le passage de saint Augustin que nous avons rapporté confirme merveilleusement ce que nous avons dit cy-dessus, de la grace justifiante, sçavoir que c'est à elle à qui ce saint Docteur attribuoit toute la force de l'ame: car c'est à elle qu'il attribuë dans ce passage toutes ces forces tres-effectives dont nous l'avons entendu parler, ou plûtost c'est à elle, c'est-à-dire au Saint Esprit residant habituellement dans le Juste, à qui Dieu les attribuë luy-méme dans ce texte d'Ezechiel, auquel ce Saint fait allusion. Ce n'est pas, comme je l'ay déja dit, qu'il crust, ni que les commandemens s'observassent, ni que les tentations se surmontassent sans le secours des graces actuelles. Mais il regardoit plûtost la source & le principe de ces graces actuelles, qui sont la grace justifiante & l'estat du Juste; en un mot, le Saint Esprit habitant dans l'ame, que non-pas ces mémes graces, qui en sont les effets & les suites.

[a] *Aspergam vos aqua munda, & mundabimini ab immunditiis vestris & dabo vobis cor novū & spiritum novum dabo in vobis .. & dabo vobis cor carneum & Spiritum meum dabo in vobis, & faciam ut in justificationibus &c.* Hic.

V. C'est ainsi qu'aprés avoir dit dans un Sermon où il combat les Pélagiens, que tout l'exercice des Justes durant cette vie, c'est de mortifier par l'esprit les actions de la chair, il y attribuë aussi-tost comme nous avons veû, cette fidelité & cette force au Saint Esprit residant habituellement dans l'ame: [b] De peur, disoit-il, que l'esprit humain ayant entendu dire à saint Paul, qu'il falloit mortifier les actions de la chair par l'esprit, il ne s'allast persuader que c'estoit luy-méme que cét Apostre entendoit: il ajoûte aussi tost, *Car tous ceux qui sont poussez & animez du Saint Esprit sont enfans de Dieu.* Où comme nous l'avons remarqué, il est visible que par ces mots, *ceux qui sont poussez & ani-*

[b] Ne hic se extolleret humanus spiritus & ad hoc opus se idoneum firmúmque jactaret, subjecit & ait: *Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei.* Aug. serm. 13. de verb. Apost. c. 9.

mez du Saint Esprit, saint Paul n'entend pas les mouvemens & les impulsions actuelles du Saint Esprit ; parce qu'il n'est pas vray que tous ceux qui ont ces mouvemens & ces impulsions du Saint Esprit soient enfans de Dieu ; les pecheurs en ont souvent beaucoup de semblables, avant que d'estre élevez à la qualité d'enfans de Dieu, qui ne s'acquiert qu'au moment de la justification. Le Lecteur peut voir cy-dessus chapitre 39. n. 4. d'autres endroits tous-semblables, où nostre saint Docteur attribuë encore au méme Saint Esprit demeurant dans les Justes, les combats qu'ils livrent contre la concupiscence, & les avantages qu'ils en remportent.

VI. L'endroit au-reste que nous avons icy rapporté du livre de saint Augustin, *de la grace & du libre-arbitre* est d'autant plus considérable, que c'est dans le chapitre suivant du méme ouvrage, qu'il dit que saint Pierre fut dans l'impuissance au temps de la Passion, de satisfaire à l'obligation où il estoit de confesser Jesus-Christ au péril de sa vie. Et ainsi comme cét Apôtre estoit encore Juste au temps, qu'il se trouva dans cette tentation ; le Lecteur peut voir par avance, que ce que saint Augustin traitte-là d'impuissance, n'en fut pas une véritable & absoluë, puisque ce seroit faire dire à ce saint Docteur des choses visiblement contradictoires en deux chapitres consécutifs. Mais c'est une matiere qu'il nous faudra traitter plus au long dans nos objections.



XII. PREUVE.

Tirée des éloges & des avantages que saint Augustin donne à la charité justifiante ou habituelle.

Comme la charité justifiante ou habituelle est aussi-bien commune aux Justes réprouvez qu'aux Justes prédestinez : il faut demeurer d'accord que tous les avantages que saint Augustin luy attache, doivent aussi estre censez communs aux uns & aux autres. Examinons donc maintenant quels sont ces avantages, & voyons si nous ne pourrons pas en conclure, que les Justes ne sont jamais privez du secours de la grace, lors qu'ils en ont besoin pour observer les commandemens de Dieu. Car ce sera une nouvelle preuve qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles ont esté données : puis qu'on voit une

infinité de Justes manquer enfin à l'observation de ces commandemens.

CHAPITRE XLV.

Premier raisonnement tiré de ce que la charité justifiante est selon saint Augustin, l'accomplissement de la loy.

I. ON ne doute pas que la charité ne soit l'accomplissement de la loy : saint Paul le dit trop clairement au chapitre 3. de l'Epistre aux Romains, *plenitudo legis dilectio.* Mais l'importance est de sçavoir, si ce n'est pas aussi à la charité justifiante ou habituelle qu'on peut donner cét éloge, supposé qu'il le faille donner à la charité actuelle : & si au cas que saint Augustin l'ait aussi donné à la charité justifiante ou habituelle, ce n'a pas esté, parce qu'elle met le Juste dans le pouvoir d'observer desormais toute la loy. Car si ces deux points sont véritables, voila une preuve tres-certaine que Dieu ne refuse jamais au Juste la grace dont il a besoin pour accomplir ce que la loy luy commande.

II. [a] Les Juifs, dit-il sur le Pseaume 70. se sont glorifiez de ce qu'ils avoient la lettre de la loy, présumant qu'ils la pourroient accomplir par leurs propres forces : & c'est pour cela que la loy n'a esté pour eux qu'une lettre sans grace : parce que la loy a esté donnée par Moïse, & la grace & la verité par JESUS-CHRIST. Car il est venu pour accomplir la loy, quand il a donné la charité, *par laquelle on pust l'accomplir*, selon ces paroles de saint Paul : la charité est l'accomplissement de la loy. Les Juifs donc n'ayant pas la charité, c'est-à-dire l'esprit de la grace, car c'est par le Saint Esprit qui nous a esté donné, que la charité a esté répanduë dans nos cœurs, ils sont demeurez là se glorifiant toûjours de la lettre de la loy.

III. C'est dire bien clairement que la charité est donnée pour faire accomplir la loy, *per quam lex posset impleri*. Il n'est plus question que de sçavoir si c'est la charité actuelle ou la charité habituelle & justifiante. Or je dis que c'est absolument de la charité justifiante & habituelle dont parle saint Augustin. Car 1. accomplir la loy ne signifie pas seulement en observer un commandement, mais les observer tous. Or une charité actuelle peut bien servir à observer un commandement de la loy, mais non-pas à les observer tous. Il faut pour cela un principe gé-

[a] « Illi in potentia sua de « litera gloriati sunt, ideo « adjunctam literæ gratiã « nõ cognoverunt. Nã *Lex* « *per Moysen data est, gra-* « *tia & veritas per Iesum* « *Christum facta est.* Ipse « enim venit ut legem im- « pleret, quando charitatem donavit, per quam lex posset impleri, *plenitudo enim Legis charitas.* Illi non habentes charitatem, id est non habentes Spiritum gratiæ, quia *charitas Dei diffusa est in*

néral & universel, & qui ait autant de durée que la loy méme, c'est-à-dire autant que la vie méme, pendant la quelle dure l'obligation de l'observer. 2. Cette charité ou cette grace dont il parle est la grace & la verité que JESUS-CHRIST a apportée, c'est-à-dire, la grace qui a succedé à la loy. Or la grace qui a succedé à la loy, ou ce qui est la méme chose, & comme saint Augustin s'exprime ailleurs, *la grace à laquelle la loy invitoit, disposoit, conduisoit*, n'est autre, selon l'explication de ce saint Docteur, que la charité justifiante. C'est une explication répanduë dans tous ses ouvrages; & nous en donnerons cy-dessous chapitre 47. des preuves incontestables tirées des chapitres 10. & 29. de son livre *de l'Esprit & de la Lettre*, où il nous dira comme icy, & méme d'une maniere encore un peu plus positive, qu'elle nous est donnée pour accomplir ce que la loy commande, & pour faire les œuvres qu'elle prescrit. 3. Il appelle cette charité Esprit de la grace, *Spiritum gratiæ*. Or cette expression marque quelque chose d'habituel & de permanent. Et c'est en effet le nom qu'il donne ailleurs à la grace que Dieu donne, soit aux adultes, soit aux enfans au point de leur justification: [a] Dieu, dit-il au premier livre *des mérites des pechez*, donne à ses fideles une grace invisible de son Esprit, qu'il répand secrettement en l'ame des enfans dans leur Baptéme. 4. Il l'appelle la charité qui est répanduë dans nos cœurs par le saint Esprit qui nous a esté donné. Or cette charité dans le stile de saint Augustin, est visiblement celle que le Saint Esprit répand en l'ame en méme temps qu'il y vient faire sa residence, c'est-à-dire c'est la charité que nous appellons justifiante. C'est encore une vérité qui est répanduë dans ses ouvrages. Nous en verrons des exemples, & dans ce chapitre & dans le 47. Enfin il dit nettement au chapitre 63. du livre *de la nature & de la grace*, [b] parlant de la charité *qui est répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné: que c'est par elle seule que sont Justes tous ceux qui sont Justes*, ce qui fait voir que la charité dont il parle est la charité justifiante.

IV. Il nous découvre ailleurs la raison pourquoy il est vray de dire, que celuy qui a cette charité peut accomplir la loy. C'est que la charité comprend deux amours, l'amour de Dieu & l'amour du prochain, & que ces deux amours renferment eux-mémes toute la loy. [c] Que signifient, dit-il sur le Pseaume 118. ces » paroles du Prophete? Je marchois au large comme dans un che- » min spatieux, parce que j'ay recherché vos commandemens. » Que veut dire je marchois au large, si ce n'est je marchois dans

la

cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, remanserunt gloriantes in litera. *Aug. in Ps. 70. Conc. 1.*

[a] Dat etiam sui Spiritûs occultissimam suis fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis. *L. 1. de peccat. mer. c. 9.*

[b] Præstat Spiritum Sanctũ qui datus est nobis, per quẽ diffunditur charitas in cordibus nostris, qua una justi sunt quicunque justi sunt. *L. de nat. & gr. c. 63.*

[c] Quid est igitur, *Et ambulabam in latitudine*, nisi ambulabam in cha-

la charité, qui est répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit, qui nous a esté donné ?... Or cette charité est renfermée toute entiere dans ces deux commandemens, l'un de l'amour de Dieu, & l'autre de l'amour du prochain, dans lesquels consiste tout ce que la loy & les Prophetes nous ordonnent. Et puis un peu aprés il poursuit de la sorte. C'est cét Esprit par lequel la charité est répanduë dans nos cœurs, afin qu'aimant Dieu & le prochain par elle, nous satisfassions à tous les commandemens de Dieu.

« ritate, quæ *diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis?* ... « Hæc autem charitas duobus illis mandatis tota atque integra continetur, dilectione scilicet Dei & dilectione proximi, in quibus *tota lex pendet & Prophetæ*..... Hic est ille Spiritus per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris*, ut Deũ proximumque diligendo, divina mandata faciamus. *Aug. in Ps. 118. conc.* 14.

V. La charité dont il parle dans ce dernier texte est la méme dont il avoit parlé dans les textes précédens, c'est-à-dire, c'est celle qui est le fruit & l'effet de la residence du Saint Esprit dans l'ame, & ainsi c'est la charité justifiante. Mais il nous apprend, que le dessein pour lequel elle est donnée & répanduë dans l'ame, c'est afin que nous observions avec fidélité les commandemens de Dieu, & que nous satisfassions à toutes les obligations que l'amour de Dieu & l'amour du prochain nous imposent, *ut Deum proximúmque diligendo divina mandata faciamus.* Et ce nous est une détermination encore plus positive du sens auquel il disoit dans le premier passage avec saint Paul, que la charité est l'accomplissement de la loy, & qu'elle nous est donnée pour l'accomplir : c'est, dit il icy, en ce qu'elle nous est donnée, afin que nous accomplissions ce que l'amour de Dieu & du prochain demandent de nous, en un mot que nous observions les commandemens de Dieu, *Vt Deum &c.*

VI. Que s'il pouvoit encore estre resté quelque doute dans l'esprit du Lecteur, si c'est la charité actuelle ou la charité justifiante & habituelle, que saint Augustin a entenduë par cette charité, qu'il dit avec saint Paul estre répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné, & laquelle il appelle avec le méme Apôtre l'accomplissement de la loy : il va le lever entierement par sa 89. lettre à Hilaire à Syracuse sur le sujet des Pélagiens. C'est lorsque répondant à la troisiéme des questions que celuy cy luy avoit proposées, & parlant du pecheur, qui pressé du poids de ses pechez implore la miséricorde de Dieu, il nous en décrit ainsi la justification. [a] Lors donc que cét homme se sera tourné vers Dieu, & qu'il aura ainsi gemi devant luy, il arrivera ce que dit saint Paul : Où il y a eu abondance de peché, là il y a eu une plus grande abondance de grace, & plusieurs pechez luy sont pardonnez, parce qu'il a beaucoup aimé, *& la charité est répanduë en méme temps dans son cœur*, laquelle le met en estat d'accomplir desormais la loy, non par les forces du libre-

[a] Cùm ergo se homo ad illum extenderit, & sic ingemuerit, fiet quod sequitur : *Vbi abundavit peccatum, superabundavit & gratia : & dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multùm* ; & diffunditur in corde charitas Dei, unde fiat legis « plenitudo, « non per vires « liberi arbitrij quod est « in nobis, sed « *per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Aug. ep. 89. c. 3.

arbitre qui est en nous, mais par le Saint Esprit qui nous a esté donné.

VII. On voit 1. qu'il distingue là deux charitez, l'une actuelle qui précéde la justification, & qui attire la remission des pechez, *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multùm:* l'autre qui est posterieure à celle-là, & qui est répanduë dans le cœur au méme temps que les pechez en sont effacez, *Dimittuntur peccata & diffunditur charitas in corde*, ce qu'on ne peut pas nier qui ne marque la charité justifiante & habituelle, qui est celle qui se donne avec la remission des pechez. On voit 2. Qu'il ne se sert de cette expression, *la charité répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné*, qu'à l'égard de cette seconde charité: parce qu'encore que la premiere soit aussi l'ouvrage du Saint Esprit; comme il ne fait pourtant pas encore sa demeure en nous quand il y excite cette premiere charité, & qu'ainsi alors il ne nous a pas encore esté donné, on ne peut pas dire qu'elle soit répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit *qui nous a esté donné*: c'est une expression, qui ne peut convenir qu'à la seconde. Outre que dans cette expression, *la charité est répanduë dans le cœur*, le terme de *répanduë* dit quelque chose de plus qu'une charité actuelle, & porte l'idée d'une chose qui ne passe pas comme elle en un moment ou deux, mais qui est donnée pour occuper & pour remplir le cœur. De-sorte que quand nous rencontrons dans saint Augustin cette façon de parler, *la charité qui a esté répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné*, nous ne pouvons plus douter, que ce ne soit la charité justifiante & habituelle, qu'il prétend marquer. On voit 3. que c'est cependant *cette charité répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné*, qu'il appelle l'accomplissement de la loy, ou plûtost qu'il appelle le moyen d'accomplir la loy, *Vnde fiat legis plenitudo:* comme en effet il avoit dit dans les textes précédens, que c'est par elle qu'on la peut accomplir, *Per quam lex posset impleri*, & qu'elle nous est donnée pour observer les commandemens de Dieu. *Vt divina mandata faciamus.*

VIII. Ainsi donc puis qu'il a attaché le pouvoir de faire accomplir la loy & de faire observer les commandemens à la charité justifiante, comme cette charité est elle-méme attachée à la qualité de Juste, il a esté persuadé que ce pouvoir estoit aussi attaché à la méme qualité de Juste. J'ay déja averti que je ne prétendois pas qu'aprés l'épanchement que Dieu a fait de cette charité dans le cœur au temps de la justification, il ne fallût plus de graces dans le sentiment de saint Augustin pour les occasions

où il se présente des commandemens de Dieu à observer, mais que c'est que ne regardant ces graces que comme les suites de la charité justifiante, il attribuoit au principe ce que par une autre façon de parler qui ne change rien du sens, nous avons maintenant de coûtume d'attribuër aux suites.

CHAPITRE XLVI.

Pour s'ouvrir le chemin à un second raisonnement, on fait un sommaire de la doctrine de saint Augustin sur la grace, contenuë en son livre de l'Esprit & de la Lettre.

I. UN des plus forts argumens que Jansénius croie avoir pour prouver que toutes les graces de l'estat présent sont infailliblement efficaces, c'est que saint Augustin appelle la grace une delectation, une suavité, un amour de la justice, une sainte concupiscence plus forte que la concupiscence criminelle un ministere de justice, un plaisir qui fait trouver plus de charmes dans l'obéïssance aux commandemens de Dieu, que dans le violement de ses loix, un esprit de grace qui donne ce que la loy commande, les loix de Dieu gravées dans le cœur de l'homme qui font aimer au dedans ce que la loy propose au-dehors. Mais je prétends, en faisant icy un petit sommaire du livre du méme saint Augustin *de l'Esprit & de la Lettre*, qui est particulierement le livre d'où Jansénius tire tous ces noms, prouver que c'est uniquement à la charité justifiante, ou, ce qui est la méme chose, à la grace justifiante à qui saint Augustin en attribuë une partie, & que c'est encore à elle à qui il attribuë *principalement* les autres. Par ce moyen je rendray une bonne partie de ses argumens inutiles: je prouveray qu'il n'y a pas de Juste qui ne puisse satisfaire à ses obligations, & je convaincray le Lecteur, qu'encore que ces noms paroissent marquer pour la plûpart un principe agissant, il ne s'ensuit pas que ce soit un principe, ni nécessairement, ni toûjours agissant, & qu'ils marquent seulement quel est son genie, sa nature, son inclination, & ce qu'il feroit, si nous ne luy apportions pas d'obstacles; puisque les effets exprimez par ces différens noms ne se rencontrent pas dans tous les Justes, quoy-qu'ils ayent tous la charité justifiante & la grace habituelle.

II. Saint Augustin propose dans le deuxiéme chapitre de ce livre le sentiment des Pélagiens, qui croyoient, que la volonté

de l'homme avoit d'elle-méme & sans le secours de Dieu assez de forces pour vivre selon la justice ; ou qui pour ne point paroistre tout à-fait ennemis de la grace en donnoient le nom au libre-arbitre méme, & prétendoient que pourvû qu'on luy fist connoistre ses obligations, il avoit de luy-méme assez de forces pour se faire un chemin à la vie éternelle, en vivant icy dans la temperance, la justice & la pieté, *continenter & justè & piè vivendo.* Il leur oppose ensuite au chapitre 3. le sentiment de l'Eglise en ces termes. [a] Mais pour nous, nous disons, que l'homme pour accomplir la justice, a besoin d'estre aidé de Dieu de telle maniere qu'outre le libre-arbitre qui luy a esté donné, & outre la loy qui luy apprend comme il doit vivre, *quemadmodum vivere debeat*, il faut qu'il reçoive le Saint Esprit, afin qu'il se produise en son ame un plaisir & un amour de ce bien souverain & immuable, qui est Dieu méme... & qu'ayant receu un gage de la félicité à venir dans le Saint Esprit qui luy est donné, il soûpire aprés le bonheur d'estre un jour rejoint tout-à-fait à son Créateur dans le Ciel... Car quelque connoissance qu'ait l'homme de ce qu'il doit faire, & du terme où il doit aspirer ; si le plaisir & l'amour n'est joint à cette connoissance, il ne faut pas espérer de le voir agir, de luy voir prendre le bon chemin, de le voir bien vivre. Or pour nous faire avoir cét amour & ce plaisir, la charité de Dieu est répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné.

III. Car ajoûte-t-il aussi-tost en commençant le chapitre 4. La loy dans laquelle nous voyons le commandement qui nous est fait de bien vivre, est une lettre qui tuë si elle n'est accompagnée de l'Esprit qui donne la vie. *Doctrina quippe illa qua mandatum accepimus continenter rectéque vivendi littera est occidens, nisi adsit vivificans Spiritus.* Ce qu'il établit par les paroles de saint Paul, qui dit, que la connoissance qu'il avoit eüe autrefois de ce commandement, *Vous ne convoiterez pas*, qui est un commandement, dit nostre Saint, qui défend toute sorte de peché, *Saluberrimum præceptum, quod si quis impleverit, nullum habebit omnino peccatum .. Vox legis ab omni peccato prohibentis*, que la connoissance, dis-je, qu'il avoit eüe de ce commandement n'avoit servi qu'à irriter sa concupiscence, & à multiplier ses pechez. Aprés quoy il ajoûte : La loy donc qui défend de convoiter est bonne & loüable. [b] Mais toute bonne qu'elle est, elle ne sert qu'à augmenter nos desirs criminels, si le Saint Esprit ne nous aide, *en inspirant & mettant dans nostre ame une sainte concupiscence, pour l'opposer à la concu-*

[a] Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adjuvari ad faciendam justitiam, ut preter &c. accipiat Spiritum sanctū quo fiat in animo ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est... ut hac sibi velut arrhâ datâ gratuiti muneris inardescat inhærere Creatori.. Nam.. nisi etiam delectet & ametur, non agitur non suscipitur non bene vivitur. Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris.. per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. *Aug. l. de Spir. & lit. c. 3.*

[b] Sed ubi Sāctus non adjuvat Spiritus, inspirās pro concupiscētia ma-

piscence criminelle qui y est, c'est-à-dire en répandant la charité dans nos cœurs. C'est pourquoy il declare au chapitre 5. qu'il veut s'appliquer à faire voir ; que ce n'est pas une expression metaphorique dont saint Paul ait voulu user, quand il a dit, la loy est une lettre qui donne la mort, & c'est le saint Esprit qui donne la vie : parce que, continuë-t-il, quand j'auray prouvé cette verité, on connoistra mieux, [a] que *la bonne vie* est un don de Dieu, non seulement en ce qu'il a donné à l'homme le libre-arbitre, sans lequel on ne peut ni bien ni mal vivre, ni encore parce qu'il a donné la loy, qui apprend comment il faut vivre, mais *parce qu'il répand par le Saint Esprit la charité dans nos cœurs.* Et il dit en finissant le méme chapitre, que quand saint Paul a dit, *la lettre de la loy donne la mort, & c'est l'Esprit qui donne la vie*, c'estoit pour signifier que si la loy n'est accompagnée de l'Esprit qui donne la vie, *Si Spiritus vivificans desit*, bien-loin d'arrester le peché, elle sert à le multiplier par la connoissance qu'elle en donne.

IV. Il dit encore dans le 6. qu'encore que la loy ait multiplié les pechez par la défense qu'elle en a faite, la fin que Dieu s'estoit proposée en la donnant, n'estoit pourtant pas de les faire multiplier : [b] mais qu'il vouloit du moins faire tirer à l'homme ces deux avantages de son malheur, l'un qu'il connust par sa propre expérience, qu'il n'avoit pas seulement besoin d'une loy qui luy enseignast comme il faloit vivre, mais qu'il avoit aussi besoin du secours de Dieu pour régler ses pas, & pour n'estre pas sous le joug de l'iniquité : l'autre, que recourant à la miséricorde Divine il y trouvast sa guérison. Il ajoûte que la médecine qui le devoit guérir, ou plûtost sa guérison avoit esté figurée dans la Mort & dans la Resurrection de JESUS-CHRIST, dont la mort representoit la mort & la destruction de ses pechez, & dont la resurrection representoit son entrée dans une vie nouvelle.

V. Il dit au chapitre 10. & cela revient à ce qu'il disoit tout-à-l'heure, & nous apprend encore quelque chose de plus : Il dit donc [c] que la loy estoit comme un précepteur qui conduisoit *à la grace, qui est la seule chose par laquelle l'on puisse accomplir ce que la loy commande.* Car, ajoûte-t-il, l'homme est justifié par elle d'une maniere toute gratuite, c'est-à-dire sans aucun mérite d'œuvres qui l'ayent précedée & attirée, autrement la grace ne seroit plus grace : & cette méme grace nous est donnée, non pour avoir fait de bonnes œuvres auparavant, *mais afin que nous en puissions faire*, c'est-à-dire, non parce que nous avons observé la loy, *mais afin que nous la puissions observer.* Et cette grace,

la concupiscentiam bonam, hos est charitatem diffundens in cordibus nostris, « profectò illa « lex quamvis bona auget « prohibendo « desiderium « malum. *Ibid. c.* 4.

« [a] Bene vivere « donum esse divinum, non tantùm quia homini Deus dedit liberum arbitrium, sine quo nec malè nec bene vivitur, nec tantùm quia præceptū dedit, quo doceat quemadmodum sit vivendum, sed quia per Spiritum Sanctum diffundit charitatem in cordibus eorum. *Ibid. c.* 5.

[b] Ut eo modo confusus atque convictus videret non tantùm doctorem sibi esse necessarium, verùm etiam adjutorem Deum a quo ejus itinera dirigantur, ne dominetur « ei omnis iniquitas ; & « confugiendo « ad opem divinæ miseri- « cordiæ sanetur &c. *Lib.* « *de Spir. & lit. c.* 6.

« [c] Quia tan- « quam pædagogo perdu- « catur ad gra-

dit-il quelques mots aprés, est celle qui est marquée dans ces paroles de saint Paul, Ayant esté gratuitement justifiez par sa grace, *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* C'estoit assez nous dire que cette grace à laquelle la loy conduisoit estoit la grace justifiante ; mais pour oster tout lieu d'équivoque, il luy en donne deux fois le nom peu de lignes aprés. Et il dit à la seconde, que la loy avoit esté donnée aux hommes avec les menaces dont elle estoit pleine, afin que les hommes voyant que la défense qui leur avoit esté faite de pecher, ne servoit qu'à irriter la concupiscence, & à multiplier leurs pechez, *ils eussent recours par la foy à la grace justifiante*, & que le Saint Esprit leur inspirant un plaisir & un amour de la justice, ils évitassent la peine dont la loy ménace ceux qui violent ses commandemens : *confugiant per fidem ad justificantem gratiam, & per donum Spiritûs suavitate justitiæ delectati, pœnam literæ minantis evadant.* Nous l'entendrons tenir un langage tout semblable à celuy-cy, quand nous rapporterons ce qu'il dit au chapitre 29. du méme ouvrage.

VI. Il dit au chapitre 12. que tout son but est de montrer que ce que Dieu nous aide pour faire le bien, *ad operandum justitiam*, ou comme il disoit encore cy-dessus, pour bien vivre : cela ne consiste pas seulement en ce qu'il nous a donné une loy pleine de bons & de saints commandemens ; [a] mais en ce que nostre volonté, sans laquelle nous ne pouvons pas faire le bien, est aidée & élevée par l'Esprit de la grace, lequel il nous donne, & sans lequel la loy elle-méme est une lettre qui donne la mort, & qui est plus propre à faire des prévaricateurs, qu'à justifier des pecheurs.

VII. Et au chapitre 14. La lettre de la loy, dit-il, qui défend le peché, n'est pas capable de justifier l'homme, elle est plus propre au contraire à luy donner la mort, en irritant la concupiscence & luy faisant ajoûter la prévarication à son peché, [b] à moins que la loy de la foy, c'est-à-dire, la grace de Jesus-Christ ne le délivre, ce qui se fait lors que le Saint Esprit nous estant donné, il répand la charité dans nos cœurs. Il apelle ensuite cette méme grace, la grace qui produit la nouveauté de l'esprit, c'est-à-dire, qui le renouvelle en le faisant passer de l'état du peché à celuy de la grace. Et il finit le chapitre de la sorte. Il est donc visible que sans la nouveauté de l'Esprit, *Si desit novitas Spiritus* ; la vieillesse de la loy nous fait plûtost criminels par la connoissance qu'elle nous donne du peché, en nous le défendant, qu'elle ne nous délivre du peché... Mais si la foy qui agit par la charité vient dans l'homme, il commence à se plaire selon l'in-

tiam ; per quam solam quod lex jubet possit implere ; per ipsam quippe justificatur gratis, id est nullis suorũ operum præcedentibus meritis, alioquin gratia jam non est gratia : quandoquidem ideo datur : non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus ; id est nõ quia legem implevimus, sed ut legem implere possimus. *Ibid. c.* 10.

[a] Sed quòd ipsa voluntas nostra, sine qua operari bonum non possumus, adjuvetur & erigatur impertito Spiritu gratiæ, sine quo adjutorio doctrina illa litera est occidens. *Ibid. c.* 12.

[b] Nisi liberet gratia per legem fidei quæ est in Christo Jesu cùm diffunditur charitas in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. c. 14.

térieur dans la loy de Dieu, & ce plaisir est l'ouvrage, non de la loy, mais de l'Esprit: *Porro si adsit fides quæ per dilectionem operatur incipit condelectari legi Dei .. quæ delectatio non literæ sed Spiritûs donum est.*

VIII. Il nous apprend dans le chapitre 16. quel est cét Esprit. Il le commence en rapportant ces paroles de l'Apostre. [a] Le Seigneur est Esprit, & où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et puis il continuë de la sorte. Cét Esprit du Seigneur, par lequel nous sommes justifiez quand il nous est donné: cét Esprit qui fait que nous ne nous plaisons plus à pecher, ce qui est estre véritablement libre; & sans lequel nous aimons le peché, ce qui est estre effectivement esclave: le Saint Esprit en un mot, par qui la charité qui est l'accomplissement de la loy, est répanduë dans nos cœurs, est aussi appellé dans l'Evangile le doigt de Dieu. Car le doigt de Dieu dont parle l'Evangile n'est autre que l'Esprit de Dieu par lequel nous sommes justifiez, afin que vivant de la foy, nous agissions par la charité.

[a] *Deus autem Spiritus est, ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas.* Hic autem Spiritus Domini cujus dono justificamur, quo fit in nobis ut non peccare delectet, ubi libertas est; sicut præter hunc Spiritum peccare delectat, ubi servitus est ... hic Spiritus Sanctus per quem diffunditur charitas in cordibus nostris, quæ plenitudo legis est, etiam digitus Dei in Evangelio dicitur ... Digitus Dei est Spiritus Dei per quem sanctificamur, ut ex fide viventes, per dilectionem bene operemur. *Ibid. c. 16.*

IX. Il fait allusion en cela au doigt de Dieu, par lequel il est dit que la loy de Moïse fut écrite. Mais il remarque au chapitre 17. que cette loy ne fut écrite qu'au-dehors, & sur des tables de pierre, pour donner de la terreur aux pecheurs: [b] au-lieu que c'est au-dedans & pour justifier les hommes, que le Saint Esprit grave sa loy; que cette loy n'est autre que la charité, qui est elle seule l'accomplissement & la plenitude de celle de Moïse, parce qu'elle renferme tout ce que celle-là comprenoit; qu'elle n'est plus gravée comme elle sur des tables de pierre, mais qu'elle est répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné; Qu'on écrive tant qu'on voudra les commandemens, méme de la charité sur des tables exterieures, ce sera bien une loy qui prescrira ce qu'il faut faire, mais qui neanmoins ne sera qu'une lettre capable de donner la mort, & de faire des prévaricateurs: au-lieu que lorsque la charité se répand dans le cœur de ceux qui croyent, c'est cette loy que saint Paul appelle la loy de la foy; & l'Esprit qui donne la vie avéc l'amour.

[b] *Plenitudo legis charitas.* Hæc non in tabulis conscripta lapideis, sed *diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis..* Cùm in tabulis scribuntur opera charitatis, lex est operum & litera occidens prævaricatorem: cùm autem ipsa charitas diffunditur in corde credentium, lex est fidei & vivificans dilectorem. C. 17.

X. Il dit au chapitre 18. (& il avoit dit la méme chose au chapitre 9.) que c'est la raison pourquoy la loy ancienne est appellée par saint Paul, *ministere de mort & de condamnation*, & la loy nouvelle, ou le nouveau Testament, *ministere de l'Esprit & de la justice.* [c] Et la raison qu'il rend pourquoy le nouveau Te-

[c] Proinde quia *lex. prævaricationis gratiâ*

stament est appellé ministere de l'Esprit & de la justice, c'est, ajoûte-t-il, parce que nous accomplissons la justice par le don du Saint Esprit, & nous évitons par ce moyen la peine que mérite le prévaricateur de la loy. Il dit que ce don du Saint Esprit qui fait un si heureux effet en nous, est cette grace à laquelle la loy conduisoit comme un précepteur, que c'est la charité qui succede à la crainte, que c'est le tresor que saint Paul dit, que nous portons dans des vases d'argille, que c'est ce que le méme Apôtre appelle le gage du Saint Esprit, que c'est le vétement de justice, *indumentum justitiæ* dont il parle, & en conséquence dequoy il dit en la seconde aux Corinthiens, que nous sommes la justice de Dieu en Jesus-Christ, mais justice de Dieu, dit saint Augustin en ce chapitre 18. non par laquelle il est juste luy-méme, mais par laquelle il nous a rendu justes: ou comme il avoit parlé au chapitre 9. de laquelle il revest l'homme, quand il justifie le pecheur, *qua induit hominem cùm justificat impium.*

XI. Aprés avoir établi toutes ces véritez, il en tire cette conclusion au chapitre 19. Que personne donc ne s'imagine que pour reconnoistre comme il faut, *que nous ne pouvons pas estre Justes sans le secours & l'opération de la grace*, ce soit assez de dire, *que c'est de Dieu que nous tenons la loy, qui nous a instruits de ce que nous devions faire.* Cela ne suffit pas : [a] car cette loy toute-bonne qu'elle est, n'est qu'une loy qui donne la mort, quand elle est sans le Saint Esprit qui doit aider à la faire. Mais quand l'Esprit qui donne la vie, se rencontre, il fait aimer & grave au dedans du cœur cette loy, pour laquelle on n'avoit que de la crainte, & qui n'estoit gravée qu'au dehors sur des tables de pierre. Il ajoûte que c'est ce que Dieu avoit prédit dans Jeremie, quand il avoit promis de faire un jour une nouvelle alliance avec les Enfans d'Israël, qui seroit, qu'il graveroit ses loix dans leur cœur, qu'il seroit leur Dieu, & qu'ils deviendroient son peuple : & que c'est ce que nous appellons *nouveau Testament*, qui, dit-il au chapitre 20. s'appelle *nouveau*, à cause de la nouveauté de l'Esprit que l'on reçoit, qui rend l'homme nouveau, & le guérit de l'estat de vieillesse, où la loy & le peché le tenoient, *Propter novitatem Spiritûs, quæ hominem novum sanat a vitio vetustatis.*

XII. Et puis il commence le 21. de cette maniere. [b] Ces loix de Dieu écrites de sa main méme dans les cœurs, qu'est-ce autre chose que la presence du Saint Esprit qui est le doigt de Dieu, & qui lors qu'il est present dans une ame, y répand la charité qui est la plenitude & l'accomplissement de la loy ? Et il finit

posita est, id est littera ista extra hominem scripta, propterea eam & ministrationem mortis & ministrationem damnationis appellat: hanc autem id est novi Testamenti, ministrationẽ Spiritûs, & ministrationem justitiæ dicit; quia per donum Spiritûs operamur justitiam, & a prævaricationis damnatione liberamur. *C.* 18.

[a] Illa enim sine adjuvante Spiritu procul dubio est litera occidens. Cùm verò adest vivificans Spiritus, hoc ipsum intus conscriptum facit diligi, quòd foris scriptum lex faciebat timeri. *C.* 19.

[b] Quid sunt ergo leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus Sancti, qui est digitus Dei, quo præsente diffunditur charitas in cordibus nostris quæ plenitudo legis est. C. 21.

finit le 25. en ces termes. Puis donc qu'il y a cette différence « entre l'ancien & le nouveau Testament; que dans l'ancien la loy « n'estoit écrite que sur des tables, & que dans le nouveau elle est « écrite dans les cœurs; que dans celuy-là elle épouventoit au- « dehors, & que dans celuy-cy elle *delecte* au-dedans; que dans « celuy-là enfin n'estant qu'une lettre capable de donner la mort, « elle ne faisoit aussi que des prévaricateurs, & que dans celuy-cy « estant accompagnée de l'Esprit qui donne la vie, elle fait des fi- « deles observateurs de ses commandemens: [a] il ne faut pas seule- « ment dire, que c'est parce que Dieu propose au-dehors ses pré- « ceptes à nos sens, qu'il nous aide à accomplir la justice, & que « comme parle saint Paul, il opere en nous *le vouloir & le faire* se- « lon sa bonne volonté. Mais il faut dire, que c'est parce que, « comme parle le méme Apôtre, il donne l'accroissement au-de- « dans, c'est à dire, parce qu'il répand la charité dans nos cœurs « par le Saint Esprit qui nous a esté donné. «

XIII. Il se propse ensuite une difficulté à examiner dans le chapitre 26. qui est que ce qu'il venoit de dire, que la différence du nouveau Testament d'avec l'ancien consiste en ce que Dieu y écrit ses loix dans les cœurs, ne paroissoit pas s'accorder avec ce que dit saint Paul au chapitre 2. de l'Epistre aux Romains, *que les Gentils qui n'ont pas entendu parler de la loy, font naturellement ce qu'elle prescrit*: ce qui paroist supposer, qu'elle est écrite dans leurs cœurs, quoy-qu'ils ne soient pourtant pas du nouveau Testament. Et la réponse qu'il y donne, c'est que ces Gentils dont parle saint Paul, sont des Gentils convertis à la foy de l'Evangile, & qui par conséquent appartiennent au nouveau Testament. Et il prouve sa réponse par deux propositions du méme Apôtre, l'une du chapitre 2. de la méme Epistre, où il dit que, *ceux qui observent la loy seront justifiez*: l'autre du chapitre 3. où il dit que, *l'homme est justifié par la foy sans les œuvres de loy*: ce qui signifie, dit ce Saint, que la justification n'est pas précédée de bonnes œuvres qui l'attirent, *Iustificationem opera non præcedunt*. Car, dit-il, si ces Gentils font naturellement ce que la loy prescrit, il s'ensuit de la premiere de ces propositions qu'ils sont justifiez; & de la seconde qu'ils ont receu la foi. Et comme la premiere de ces propositions a quelque chose elle-méme qui paroist contraire à la seconde, il l'explique, & il nous avertit, que quand saint Paul a dit que, *ceux qui gardent la loy seront justifiez*, [b] il a voulu nous apprendre, qu'il n'y a personne « qui garde la loy qui ne soit déja Juste; de sorte que ce n'est pas « la fidelité à la loy qui précéde, & qui attire la justification, mais «

[a] Non ideo dicendū est, quòd Deus adjuvet nos ad operandā justitiam, atque operetur in nobis velle & operari pro bona voluntate, quia præceptis justitiæ forinsecus insonatur sensibus nostris: sed quia intrinsecus incrementum dat, diffundendo charitatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. c. 25.

[b] Sic intelligendum est, *factores legis justificabun-*

» que c'est au-contraire la justification qui précéde la fidélité à la » loy. Car, continuë-t-il, qu'est-ce autre chose avoir esté justi- » fié, qu'avoir esté fait Juste par celuy qui comme parle l'Ecriture, » *justifie l'impie*, pour le rendre Juste d'impie qu'il estoit? Or on ne » pourroit pas traitter d'impie un homme qui auroit esté observa- » teur de la loy, & il faudroit au-contraire avoüer qu'il auroit déja » esté Juste. De-sorte que, ajoûte-t-il quelques lignes plus bas, il » y a une espece de repetition dans ces paroles de l'Apôtre, Les » observateurs de la loy seront justifiez: & puis qu'on ne peut pas » estre observateur de la loy qu'on ne soit Juste, c'est comme s'il » avoit dit, les Justes seront justifiez. Et ainsi comme supposé qu'il » eust dit, les Justes seront justifiez, on ne croiroit pas qu'il eust » voulu dire, *Ceux qui sont Justes seront justifiez*, parce que cela se » contrediroit: & qu'on se persuaderoit au-contraire qu'il auroit » voulu dire, *ils seront justifiez pour estre faits Justes:* tout de-méme » quand il a dit, *les observateurs de la loy seront justifiez*, il ne faut » pas prendre sa proposition, comme s'il eust voulu dire, *Ils seront* » *justifiez, parce qu'ils estoient observateurs de la loy*, mais comme s'il » avoit dit, *ils seront justifiez pour estre faits à l'avenir observateurs de* » *la loy*. Et les Juifs méme qui estoient auditeurs de la loy, pou- » voient conclure de-là, que pour en estre les observateurs ils » avoient besoin d'un *justificateur*.

...tur, ut sciamus aliter eos non esse factores legis, nisi justificentur, ut non justificatio factoribus accedat, sed factores legis justificatio præcedat. Quid est enim aliud justificati, quam justi facti ab illo scilicet qui justificat impium, ut ex impio fiat justus?.... Cùm verò dictum est, *factores legis justificabuntur*, quid aliud dictum est, quàm justi justificabuntur? Factores enim legis utique justi sunt. Ac per hoc tantumdem est ac si diceretur, factores legis creabuntur, non quia erant, sed ut sint: ut sic intelligerent etiam Judæi legis auditores indigere se gratia justificatoris, ut possint esse factores. *Cap.* 26.

XIV. Il rend ensuite raison dans le chapitre 27. pourquoy saint Paul avoit dit des Gentils convertis, que c'estoit *naturellement* qu'ils observoient la loy, au-lieu de dire que, *c'estoit par les forces de la grace.* Et il répond, que ce sont deux expressions qui n'ont qu'un méme sens: & que saint Paul s'est servi du terme de » *naturellement*, [a] parce que, dit-il, l'effet de la grace, ou, com- » me il parle, de l'Esprit de la grace, c'est de retracer en nous » l'image de Dieu, dans laquelle nostre nature avoit esté créée. » Car le peché est contre la nature, & la grace efface le peché. » C'est cette grace que demandoit celui qui disoit à Dieu, Aiez pitié » de moy, guérissez mon ame, parce que j'ai peché contre vous. » Les hommes donc font *naturellement* ce que la loy prescrit, c'est- » à-dire, qu'il est de leur nature de le faire, parce que lors qu'ils ne » le font pas, ils font mal. Ainsi donc comme c'est le peché, qui a » effacé de leurs cœurs la loy que Dieu y avoit gravée; aussi quand » le peché en est effacé, & que la loy de Dieu y est regravée, alors » il est vray de dire, que les hommes font naturellement ce qu'elle

[a] Hoc enim agit Spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitiũ quippe contra naturam est, quod utique sanat gratia: propter quam dicitur, *Miserere mei, sa-*

prescrit : non que par ce terme de *naturellement* on veüille exclure la grace, mais parce que la grace a reparé la nature. Il ajoûte deux ou trois lignes aprés, que cette grace est celle qui est marquée par ces mots de saint Paul, *ayant esté justifiez gratuitement par sa grace*, celle qui renouvelle l'homme interieur, celle qui luy rend la justice que le peché avoit effacée ; *Iustificati gratis per gratiam ipsius, qua gratiâ in interiore homine renovato justitia scribitur quam culpa deleverat.*

XV. Et expliquant au chapitre 29. ces paroles de saint Paul du 12. chapitre aux Romains : *Israël ou les Iuifs recherchant la loy de la justice*, c'est-à-dire, *la justice méme*, *ne sont point parvenus à la loy de la justice, parce qu'ils la recherchoient non par la foy mais par leurs œuvres*, il dit ; * Cét Apôtre nous veut apprendre, que c'est qu'ils croioient pouvoir accomplir par leurs propres forces ce commandement général de la loy, Vous ne convoiterez pas & les autres saints commandemens qu'elle renfermoit : au-lieu que ce qu'on les peut accomplir, c'est Dieu méme qui le fait dans l'homme par la foy en JESUS-CHRIST, qui est la fin de la loy pour faire vivre selon la justice tous ceux qui croient en lui : c'est à-dire, que quiconque luy est incorporé par le Saint Esprit, & quiconque est devenu un de ses membres, peut desormais accomplir la justice & en faire les œuvres par le moyen de l'accroissement interieur que ce divin Chef donne à ses membres, selon ce qu'il disoit luy-méme autrefois, Vous ne pouvez rien faire sans moy. Il est bien vray, continuë-t-il, que quand la justice de la loy a esté proposée à l'homme par Moïse, ç'a esté avec cette promesse, que celuy qui l'observeroit, trouveroit la vie en elle : mais c'estoit afin que l'homme aprés avoir tenté inutilement de l'observer, & aprés s'estre convaincu par sa propre experience de son impuissance à le faire, il s'adressast non par ses propres forces, ny par celles de la loy, mais par la foy à celuy qui seul est capable de le justifier : & qu'ainsi il se mist en estat de mériter cette vie, qui avoit esté promise aux fideles observateurs de la loy. Car il n'y a que les actions de l'homme qui est déja justifié, qui puissent estre récompensées de la vie. Et c'est par la foy que l'on obtient de Dieu la justification. C'est pourquoy, ajoûte-t-il un peu plus bas, Que celuy qui a connoissance de la loy ait recours par la foy à la miséricorde de Dieu, afin qu'il luy donne le moyen d'accomplir ce qu'il luy commande, & que répandant en luy la douceur de sa grace, il luy fasse trouver plus de plaisir dans les commandemens qu'il luy donne, que dans ce qui peut le détourner de les accomplir. Car c'est en ceux qui ont de l'es-

na animam meam, quoniam peccavi tibi. Proinde naturaliter homines quæ legis sunt faciunt. Qui enim non faciunt, vitiosè faciunt. Quo vitio lex Dei est deleta de cordibus. Ac per hoc, vitio sanato, cùm illic scribitur, fiunt, quæ, legis sunt, naturaliter, non quòd per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura. *c.* 27.
* Non concupisces & cætera mandata ejus sancta & bonà sibi tribuebant, quæ ut possit homo facere, Deus operatur in homine per fidem Jesu Christi *qui finis est ad justitiam omni credenti*, id est cui per Spiritum incorporatus factúsque membrum ejus, potest quisque illo incrementū intrinsecus dante operari justitiam : de cujus operibus etiam ipse dixit, *Quia sine me*

» pérance en luy, & qui ont recours à la miséricorde par la foy » qu'il répand l'abondance de sa douceur dont parle l'Ecritu- » re, c'est-à-dire, c'est dans leurs cœurs que se grave la loy de la » foy, ou ce qui est encore la méme chose, c'est dans leurs cœurs » que la charité s'écrit & se répand, afin que l'ame estant ainsi » guérie, elle fasse le bien non plus par un esprit de crainte, mais » par l'amour de la justice. Ce chapitre est un peu long, mais l'on verra par les remarques qu'il nous va donner lieu de faire, combien il estoit nécessaire.

nihil potestis facere. Ideo quippe proponitur justitia legis, quòd *qui fecerit eam vivet in illa*, ut cùm quisque infirmitatem suam cognoverit, non per suas vires, neque per literam ipsius legis, quod fieri non potest, sed per fidem concilians justificatorem perveniat & faciat & vivat in ea. Opus enim quod qui fecerit, vivet in eo, non fit nisi a justificato. Justificatio autem ex fide impetratur .... Quare per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det quod jubet, atque inspirata gratiæ suavitate per Spiritum Sanctum, faciat plus delectare quod præcipit, quàm delectat quod impedit. Ita *multa multitudo dulcedinis ejus*, hoc est, lex fidei, charitas ejus conscripta atque diffusa perficitur sperantibus in eum, ut anima sanata, non timore pœnæ sed amore justitiæ operetur bonum *c. 29.*

CHAPITRE XLVII.

Remarques sur ce qui a esté rapporté dans le Chapitre précédent du livre de saint Augustin, de l'Esprit & de la Lettre.

I. LA premiere remarque que nous avons à faire sur ce que nous avons rapporté de la doctrine de saint Augustin au chapitre précédent, c'est qu'encore qu'il soit vray, qu'on ne puisse faire comme il faut aucun commandement de Dieu en particulier, ni aucun veritable bien aussi en particulier sans le secours de la grace; ce n'est pourtant pas du secours qui est nécessaire, soit pour ce commandement, soit pour ce bien particulier, dont saint Augustin traitte dans le livre *de l'Esprit & de la Lettre.* Il est vray que nous l'avons entendu parler, n. 2. & 15. du secours pour faire le bien & la justice, *ad operandum bonum*, *ad operandam justitiam*, *ad faciendam justitiam.* Mais on peut voir par les n. 2. & 3, que c'est pour faire le bien & la justice universellement, c'est-à-dire, pour faire *toûjours* bien, & pour agir *toûjours* selon la justice, ou comme il s'explique luy-méme pour bien vivre, pour vivre comme il faut, pour vivre dans la tempérance, la justice & la pieté, *Bene vivere, vivere quemadmodum sit vivendum, continenter & justè & piè vivere:* pour satisfaire au commandement de ne pas convoiter, qui renferme tout seul une fidélité à éviter toute sorte de peché, & par-consequent à observer tous les commandemens particuliers: *Quod si quis impleverit, nullum habebit omnino peccatum.* Enfin c'est n. 5. pour

pour faire ce que la loy commande, & pour accomplir la loy: *Quod lex jubet possit implere.. Legem implere possimus.* Et outre que cette expression *accomplir* la loy, marque assez d'elle-méme observer *tout* ce que la loy commande, on ne peut pas douter aprés ce que nous en avons rapporté n. 13. que ce ne soit en effet le sens auquel il l'a prise: puisque nous l'y avons veû conclure de la supposition que quelqu'un accomplist la loy, qu'il faudroit qu'il fust Juste, & qu'il ne pourroit pas l'accomplir autrement: *Sciamus aliter eos non esse factores legis nisi justificentur, ut.. factores legis justificatio præcedat:.. factores enim legis utique justi sunt.* Or cette conclusion seroit en effet véritable, supposé qu'il fust un fidele observateur de toute la loy. Car la Theologie demeure d'accord aprés saint Thomas, qui l'avoit appris de saint Augustin, qu'il n'y a que le Juste qui puisse éviter tous les pechez mortels, & par-conséquent qui puisse observer tous les commandemens de la loy. Mais il n'y auroit rien de plus faux que cette méme conclusion, s'il n'estoit question que de l'accomplissement d'un commandement en particulier: puis qu'il y a souvent des pecheurs à qui on en voit observer quelques-uns, & méme avec quelque sentiment de pieté, & par-conséquent avec quelque grace actuelle.

II. La seconde remarque est sur les différentes manieres dont il exprime la nécessité de la grace pour accomplir la loy. Tantost [a] il dit que c'est une loy qui donne la mort, si elle n'est accompagnée *de l'Esprit qui aide*, n. 11. ou autrement *de l'Esprit qui donne la vie*, n. 3. ou encore autrement, si Dieu ne donne *l'Esprit de la grace pour aider & élever l'ame*, n. 6. Tantost il dit que si le Saint Esprit *n'aide en inspirant, & mettant dans l'ame une bonne & sainte concupiscence au-lieu de la concupiscence criminelle qui y est*, la loy ne sert qu'à augmenter le nombre des pechez, n. 3. Tantost qu'il faut *que l'ame reçoive le Saint Esprit, afin qu'il se produise en elle un plaisir & un amour pour le souverain bien, sans quoy on ne peut rien espérer d'elle*, n. 3. Tantost qu'il faut que Dieu versant en elle *la douceur de sa grace, il luy fasse trouver plus de plaisir dans ses commandemens que dans le peché*, n. 15, & que ce plaisir est l'ouvrage, non de la loy, mais du Saint Esprit, n. 7. Tantost que sans le Saint Esprit l'ame se plaira toûjours au peché, n. 8. Tantost qu'il faut reconnoistre que c'est *par un accroissement intérieur* que Dieu donne à l'ame, qu'il l'aide à accomplir la justice, n. 12. Et ainsi ces différentes expressions nous apprennent en méme temps les noms différens qu'il donne à la grace nécessaire pour accomplir la loy, sça-

[a] Sine adjuvante Spiritu procul dubio litera est occidens n. 12. Litera est occidens nisi adsit vivificans Spiritus n. 3. voluntas adjuvetur & erigatur impertito Spiritu gratiæ, sine quo adjutorio doctrina illa, litera est occidens n. 6.

voir ceux *d'Esprit de grace, d'Esprit qui aide, d'Esprit qui donne la vie, de douceur de la grace, de plaisir & d'amour du vray bien, de sainte & bonne concupiscence*, outre lesquels nous avons encore veû ceux *de grace* simplement, de don de l'Esprit, *Per donum Spiritûs operamur justitiam*, n. 10. de delectation de la justice, *suavitate justitiæ*, n. 5. *d'accroissement intérieur* n. 12. A quoy il faut ajoûter ceux que les remarques suivantes nous donneront aussi lieu de rapporter, sçavoir *de grace justifiante, de grace aidante, de charité répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné, de grace à laquelle la loy renvoyoit, disposoit, conduisoit.*

III. La troisiéme remarque est donc que cét Esprit *qui doit aider à accomplir la loy, & qui doit répandre ce plaisir & cét amour du vray bien, sans quoy la loy ne sera qu'une loy de mort, & une loy propre à faire des prévaricateurs*: que cét Esprit, dis-je, marque icy dans saint Augustin, non un mouvement & une excitation actuelle du saint Esprit, mais *le saint Esprit venant faire sa demeure & sa residence en l'ame par la grace justifiante*, en un mot, *la grace justifiante elle-méme.* 1. Il confond cét Esprit *qui aide* avec l'Esprit *qui donne la vie.* Or la vie de l'ame n'est que par la grace justifiante. 2. Il confond cét Esprit avec *la nouveauté de l'Esprit.* S'il ne se fait, disoit-il, n. 7. un Esprit nouveau dans l'homme, la connoissance ne le rendra que plus criminel, *Si desit novitas Spiritûs.* Or cét Esprit nouveau ne se fait que par la grace justifiante. Aussi le confond-t-il n. 11. avec la grace qui guérit l'homme de l'estat de vieillesse où la loy & le peché le tenoient, & qui en fait un homme tout nouveau, *Novitatem Spiritûs quæ hominem novum sanat a vitio vetustatis.* 3. Il confond n. 13. cét Esprit sans lequel l'ame se plaist à pecher, & qui l'aide à faire la loy, en luy inspirant de l'aversion pour le peché: il le confond, dis je, [a] avec l'Esprit *qui vient faire sa demeure dans l'ame, qui la tire de sa servitude, & luy rend sa liberté; par le don duquel elle est justifiée, par qui elle est sanctifiée*, & qui repand en elle la charité qui fait l'accomplissement de la loy. Mais il sera parlé dans les remarques suivantes de ce dernier caractere de cét Esprit, sçavoir que la charité est répanduë par luy dans nos cœurs. Pour tous ces autres caracteres, on voit trop sensiblement qu'ils marquent l'entrée du S. Esprit dans l'ame par la grace sanctifiante. 4. Il le confond n. 10. avec la grace à laquelle la loy conduisoit, dequoy nous parlerons aussi dans ces remarques, *avec le tresor que S. Paul dit que nous avons, mais que nous portons dans des vases d'argille*, (ce qui marque visiblement quelque chose d'habituel, &

[a] *Vbi autem Spiritus Domini ibi libertas.* Hic autem Spiritus Domini, cujus dono justificamur, quo fit in nobis ut non peccare delectet, ubi libertas est, sicut præter hunc Spiritum peccare delectat, ubi servitus est ... hic Spiritus Sanctus per quem diffunditur charitas &c. per quem sanctificamur &c.

non pas un mouvement passager) *avec le vestement de justice*, & comme il l'explique, avec la justice dont Dieu revest l'homme pecheur, quand il le justifie, *qua induit hominem cùm justificat impium.* 5. Il l'appelle méme positivement n. 5. la grace *justifiante*: Qu'ils ayent recours, disoit-il, par la foy à la grace justifiante, & que recevant du Saint Esprit une délectation de la justice, ils évitent par la fidelité à vivre selon ses regles la peine dont la loy menace ses prévaricateurs. *Confugiant per fidem ad justificantem gratiam, & per donum Spiritûs suavitate justitiæ delectati, pœnam litteræ minantis evadant.* 6. Enfin on verra dans ce chapitre n. 6. qu'il confond l'Esprit qui donne la vie, & qu'il appelle aussi *la grace de l'Esprit de Dieu*, qu'il le confond, dis-je, avec la grace que les Enfans reçoivent dans leur baptéme. Et l'on a vû cy-dessus chapitre 45. n. 2. qu'il confondoit *l'Esprit de la grace* avec *la charité répanduë dans nos cœurs*, laquelle nous allons voir dans la cinquiéme remarque n'est autre que la charité justifiante.

IV. La 4. remarque est que *cette bonne concupiscence* qu'il faut n. 3. que Dieu *inspire* & mette dans l'ame pour l'aider contre la mauvaise concupiscence à accomplir la loy, sans quoy la loy ne serviroit qu'à augmenter le nombre de ses desirs criminels: cét *accroissement interieur*, qu'il faut reconnoistre n. 12. que Dieu donne à l'ame pour l'aider à agir & à vivre selon la justice: *ce plaisir & cét amour du souverain bien*, lesquels il faut n. 2. que Dieu produise dans l'ame, sans quoy l'on ne peut rien espérer d'elle pour le bien: que toutes ces choses, dis-je, marquent icy dans saint Augustin non une impression passagere de quelque mouvement de grace, mais un principe habituel, que Dieu met dans l'ame par la justification, en un mot la grace habituelle & qui est la méme chose, la charité justifiante. Outre la preuve que nous en fournit la remarque précédente: car on a veû qu'il attribuoit tous ces mémes effets à l'Esprit dont il y a esté parlé, & nous avons prouvé que c'estoit la grace justifiante qu'il entendoit par cét Esprit: outre cette preuve donc, les endroits d'où ces expressions sont tirées, & que nous avons rapportez au chapitre précédent, en fournissent eux-mémes une autre qui est incontestable. Car ils nous apprennent que la maniere dont se fait tout ce que ces expressions signifient, c'est *en ce que la charité qui est la plenitude de la loy est répanduë en nous par le Saint Esprit qui nous a esté donné.*

V. Or la 5. remarque est, que la charité que saint Augustin designe par cette expression, n'est pas la charité actuelle, c'est-à-dire, quelque mouvement passager de charité, mais la disposi-

tion de charité que Dieu met dans l'ame quand il la justifie, enfin la charité justifiante & habituelle. J'aurois droit de le supposer maintenant sans le prouver, aprés ce que nous en avons dit au chapitre 45. Mais il ne faut pas omettre les nouvelles preuves que le livre *de l'Esprit & de la Lettre* nous en a fournies. Je laisse donc les raisons que j'ay rapportées au n. 7. du chapitre 45. pourquoy on ne peut pas appliquer cette expression aux mouvemens d'amour & de charité, que Dieu excite dans le cœur d'un pecheur pour le disposer à la justification, desquelles la seconde pourroit également servir, pour prouver qu'elle ne peut pas non plus s'appliquer aux mouvemens actuels de charité que Dieu produit en ceux qui sont déja Justes, sçavoir que le nom de charité *répanduë* dans un cœur, dit quelque chose de plus qu'une charité passagere d'un moment ou deux : & je me renferme uniquement dans les nouvelles raisons que ce livre nous presente. 1. le Lecteur a pû remarquer dans le texte que nous avons rapporté au 1. n. du chapitre précédent, où ce saint Docteur dit que le plaisir & l'amour du souverain bien est necessaire à l'homme pour bien vivre, & qu'afin que cét amour & ce plaisir se produise en nous, il faut que la charité soit répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné : le Lecteur, dis-je, a pû remarquer dans ce texte, que saint Augustin y avoit exprimé cette vérité de cette autre maniere : Il faut que l'homme *reçoive* le Saint Esprit, afin que cét amour & ce plaisir se produise dans son cœur : *accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo ejus &c.* & qu'il y avoit ajoûté, que ce bonheur d'avoir le Saint Esprit, luy estoit un gage de sa felicité future : *Hac sibi velut arrhâ datâ gratuiti muneris.* Or ce n'est pas le Saint Esprit comme excitant en l'ame ces mouvemens de charité, qui luy tient lieu de gage de la félicité future, mais le Saint Esprit comme residant & faisant sa demeure en elle : & quand il n'est question que d'une charité actuelle, c'est-à-dire, d'un mouvement de charité, quoyqu'il soit l'ouvrage du Saint Esprit, on ne dit pas pourtant que l'homme *reçoit* alors le Saint Esprit. De-sorte que cét endroit me paroist avoir un parfait rapport avec celuy que nous avons rapporté au chapitre 45 où parlant de la charité répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné, & laquelle il appelloit l'accomplissement de la loy, il nous la faisoit paroistre comme la production & la suite immédiate de l'entrée du Saint Esprit dans une ame lors de la rémission de ses pechez & de sa justification. [a] *Ses pechez*, disoit-il, *luy sont pardonnez, & la charité est répanduë dans son cœur par le Saint Esprit qui luy a esté donné.*

[a] Dimittuntur ei peccata.. & diffunditur charitas Dei.. per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Epist. 89. c. 3.

Car

Car il dit icy la méme chose, *L'homme reçoit le Saint Esprit & la charité est répanduë dans son cœur.* 2. Saint Augustin n'appelle pas seulement cette charité une charité répanduë dans le cœur, mais aussi une charité *écrite* & gravée dans le cœur n. 15. *charitas conscripta atque diffusa.* Or il est visible que le terme d'écrit ou de gravé marque quelque chose de durable & de fixe, & l'on ne peut pas appliquer cette expression à une chose aussi courte & aussi passagere, que l'est un mouvement de charité. 3. La qualité qu'il donne à cette charité d'estre l'accomplissement de la loy, & d'estre donnée pour la pouvoir accomplir, mais la pouvoir accomplir toute entiere, comme il a esté dit dans nostre premiere remarque, ne peut non-plus convenir, qu'à un principe capable d'une durée égale à celle de l'obligation de cette loy. 4. Il a dit n. 11. que cette charité n'est autre chose que les loix de Dieu qui sont gravées dans les cœurs. Mais il y a dit en méme-temps, [a] que ces loix gravées dans les cœurs ne sont autre chose que la presence du Saint Esprit dans ces mémes cœurs, *lequel* ajoûte-t-il, *estant présent, la charité qui est l'accomplissement de la loy, est répanduë dans nos cœurs.* Or l'on est trop persuadé, que la presence du Saint Esprit dans les cœurs de laquelle il parle icy, n'est pas celle qui est attachée à son immensité : car de cette maniere il est present méme aux impies & aux démons. Et l'on ne peut douter enfin que par cette presence il n'entende la demeure de Dieu au-dedans d'une ame, qui commence dés l'instant de la justification. 5. En-effet, saint Augustin remarque au chapitre 28. du méme livre *de l'Esprit & de la Lettre* [b] que c'est au moment de la justification que ces loix se gravent, & que dire qu'elles se gravent dans un cœur c'est marquer sa justification méme : & que pour ce sujet comme la loy de Moïse n'estoit capable de justifier personne, aussi elle ne pouvoit pas se graver elle-méme dans le cœur des Juifs.

[a] Quid sunt ergo leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus nisi ipsa præsentia Spiritus Sancti .. quo præsente diffunditur charitas in cordibus nostris; quæ plenitudo legis est? *Hic sup.*

[b] Nec istam inscriptionem, quæ justificatio est, poterat efficere in Judæis lex in tabulis scripta. *Aug. l. de Spir. & Lit. c. 28.*

VI. Il est donc visible que c'est la charité justifiante que saint Augustin a entenduë *par ce plaisir & cét amour du bien & de la justice, que Dieu répand dans l'ame, pour luy faire accomplir la loy, & pour la faire bien vivre : par cette bonne & sainte concupiscence qu'il met en elle dans le méme dessein ; & par l'accroissement interieur qu'il luy donne aussi pour le méme sujet.* Nous le verrons encore au n. 15. du chapitre suivant emploier la méme expression de plaisir & d'amour de la justice pour signifier la méme charité. Et nous l'avons déja vû s'en servir cy-dessus chapitre 36. aussi-bien que de celle de concupiscence, lors qu'il décrivoit l'estat & la nature d'un homme qui est *sous la grace*, c'est-à-dire, comme

nous l'avons prouvé, l'état de tous les Justes. Il l'y avoit appellée un plaisir & un amour de la justice victorieux & dominant, & il avoit dit que c'estoit une concupiscence plus forte que celle que nous avons apportée avec nous : *Concupiscitur adversus carnem fortiore robore charitatis &c. Vincente dilectione justitiæ. Hæc sunt tertia hominis.* Et il regarde aux chapitres 18. 19. & 20. du livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, la concupiscence & la charité justifiante comme deux racines contraires, l'une mauvaise & l'autre bonne, celle-là principe de toutes les mauvaises pensées, paroles & actions qui partent de la volonté, & celle-cy principe de toutes les bonnes actions, pensées & paroles. Je dis la charité justifiante, car il n'est pas possible de lire ces trois chapitres & le 21. sans demeurer persuadé que c'est de cette charité qu'il parle. Et pour ce qui est du nom *d'accroissement interieur*, si le Lecteur avoit encore quelque peine à croire que saint Augustin l'eust voulu donner à la charité justifiante, ou ce qui est la méme chose à la grace justifiante, [a] il n'auroit qu'à consulter le chapitre 9. du premier livre *des Mérites des pechez*, & il verroit que c'est à la grace que les enfans méme reçoivent dans le baptéme qu'il l'attribuë, aussi-bien que celuy de grace invisible de son Esprit. Or l'on sçait que les enfans ne sont pas capables d'une autre grace ou charité que de la grace & de la charité justifiante.

VII. La 6. remarque est conforme aux précédentes. C'est que la grace que saint Augustin dit dans le méme livre *de l'Esprit & de la grace*, estre nécessaire pour accomplir la loy, & qu'il appelle la grace *qui aide à l'accomplir*, n'est pas non-plus une grace actuelle & passagere, mais la grace justifiante. Car l'on a veû n. 5. & 15. du chapitre précédent, que celle en qui il reconnoist cette nécessité & cette force est celle, à laquelle il dit que la loy de Moïse conduisoit les Juifs, comme un Precepteur conduit les enfans dont le soin luy est confié, ou comme il parle encore, c'est celle à laquelle cette méme loy les avertissoit d'avoir recours pour la pouvoir observer. Or c'est à la grace justifiante, qu'il nous apprend luy-méme que la loy conduit les siens. C'est encore à elle qu'il nous apprend que la méme loy les avertit d'avoir recours. Car 1. nous l'avons veu enseigner n. 4. du méme chapitre que la loy avoit esté donnée à l'homme, afin que celuy-cy sentant sa misere par l'experience de son impuissance à l'accomplir, il se souvinst d'avoir recours à une grace qui le pust guérir, *confugiendo ad opem divinæ misericordiæ sanetur.* Or ce n'est que par la grace justifiante que l'ame reçoit sa guérison. 2. Parlant au méme endroit n. 5. de la grace qui seule est capable de nous

[a] Illuminationem justificationémque nostram etiam intrinsecus operatur illo opere, de quo idē Prædicator ejus dicit : *Neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementū dat Deus.* Hac enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori.. Sicut ergo ille in quo omnes vivificabuntur.. dat etiam sui Spiritûs occultissimam gratiam quam latenter infundit & parvulis &c. *Lib. 1. de peccat. mer. c. 9.*

donner le moyen d'accomplir la loy, & à laquelle il nous dit, que pour ce sujet la loy renvoioit ceux à qui elle estoit donnée, il l'appelle positivement *grace justifiante*, & grace par laquelle nous sommes justifiez gratuitement, *confugiant per fidem ad justificantem gratiam &c. per ipsam quippe justificatur gratis.* 3. Nous l'avons veü au n. 10. donner à la méme grace, sçavoir à celle à laquelle la loy conduisoit, le nom de justice de laquelle Dieu revest le pecheur lors qu'il le justifie, *qua induit hominem cùm justificat impium.* On ne pouvoit pas marquer plus positivement la grace justifiante. 4. Nous avons encore veû au n. 15. que lors qu'il disoit que la loy renvoioit à la miséricorde de Dieu pour en obtenir la grace, qui fist prendre plus de plaisir dans ses commandemens que dans le peché, il disoit que c'estoit au Justificateur qu'elle renvoioit: il donnoit le nom de justifié à celuy qui obtenoit cette grace du Justificateur, & il appelloit justification le terme & le fruit de sa demande. *Vt cum quisque infirmitatem suam cognoverit .. per fidem concilians justificatorem, perveniat & faciat & vivat in ea* (scil. lege) *Opus enim, quod qui fecerit vivet in eo, non fit nisi à justificato: justificatio autem ex fide impetratur.* Il ne seroit pas possible de douter aprés toutes ces façons de s'exprimer, que ce ne fust de la grace justifiante dont il parlast, quand méme il ne luy auroit pas donné positivement comme nous disions tout-à-l'heure qu'il avoit fait, le nom de grace justifiante. 5. Il dit en effet au 37. chapitre du 2. livre de ses Retractations, qu'il avoit disputé fortement dans le livre *de l'Esprit & de la Lettre* contre les ennemis de la grace de Dieu, par laquelle le pecheur est justifié. *In quo libro acriter disputavi contra inimicos gratiæ Dei qua justificatur impius.* Peut-estre que ces dernieres paroles auroient paru foibles au Lecteur pour l'obliger à entendre cette proposition de la grace justifiante proprement dite. Mais si nous comparons ce passage avec tous les autres, où nous l'avons tant de fois entendu parler de la grace *justifiante*, *de justificateur*, *de justifier*, *de justification*, *de justifié & fait juste*: on trouvera & que ces autres passages determinent le sens de celuy-cy, & que celuy-cy détermine reciproquement le sens de ceux-là. 6. Nous l'avons veû au méme n. 15. donner à cette grace le nom de loy de la foy, & de charité écrite & répanduë dans nos cœurs: qui est une expression par laquelle nous avons veû dans nostre cinquiéme remarque, qu'il marquoit la charité justifiante, ou ce qui est icy la méme chose, la grace habituelle. Enfin avant ce livre *de l'Esprit & de la Lettre*, il avoit déja confondu au chapitre 11. du premier livre *des mérites des pechez* la

CHA. XLVII.

grace *aidante*, la grace opposée à la lettre, & la grace *du Sauveur*, qui sont trois noms par lesquels il entend la méme chose dans ce chapitre; il l'avoit, dis-je, confonduë avec la grace qui retire les enfans du regne de la mort dans leur baptéme, laquelle il avoit aussi appellé au chapitre 10. une secrete communication & une inspiration ou infusion de la grace spirituelle, *occultam communicationem & inspirationem gratiæ spiritalis*, & au 9. la grace par laquelle Jesus-Christ ente dans son corps les enfans baptisez & la grace interieure de son Esprit qu'il répand invisiblement en eux, *sui Spiritus occultissimam gratiam quam latenter infundit & parvulis.*

VIII. La 7. remarque est que quand on rencontrera quelquefois des endroits dans saint Augustin, où parlant soit des Juifs, soit des pecheurs, il dira qu'ils n'ont pas eû *l'Esprit qui aide* ou *le don de l'Esprit*, *la grace aidante*, ou autres choses semblables, il ne faudra donc pas s'en étonner, parce que comme nous l'avons montré dans nostre troisiéme remarque, & dans celle que nous venons de quitter, c'estoit la grace justifiante qu'il entendoit par ces sortes de noms, & méme par celuy de grace simplement dite. Comme ce Saint estoit persuadé & avec justice que pour observer la loy il faut estre Juste & avoir la charité, qui renferme tous les devoirs envers Dieu & envers le prochain, il parloit tres-juste quand il disoit que ces personnes n'avoient pas *l'Esprit ou la grace qui aide à accomplir la loy.* Mais cela n'exclud pas toute grace actuelle, comme se l'est persuadé Jansénius, qui a ramassé un grand nombre d'expressions semblables de ce Saint pour en conclure, que les Juifs n'avoient aucune grace pour éviter les pechez qu'ils commettoient. Au-contraire ce qu'il a dit cy-dessus tant de fois, que la loy leur avoit esté donnée, afin que reconnoissant leur impuissance, ils eussent recours par la foy *à la grace, à la miséricorde de Dieu, à la grace justifiante, au justificateur*, qui sont toutes expressions qui disent la méme chose: La reflexion si sage qu'il fait dans l'explication du 102. Pseaume, que quand Dieu donna aux Juifs une loy, qui en irritant la concupiscence, devoit augmenter le nombre de leurs pechez, il le fit non *par un cruel dessein de les perdre*, mais par un miséricordieux dessein de les guérir, en les obligeant par l'expérience de leur foiblesse d'avoir recours à sa grace, *Non crudeliter hoc fecit Deus sed consilio medicinæ*: Enfin la maxime générale qu'il établit au 17. chapitre du livre *de l'Esprit & de la Lettre*, que Dieu nous fait des commandemens afin que ne trouvant que foiblesse en nous pour les accomplir, nous ayons recours à luy, *Propterea*

jubet ut in nobis deficientes ad illum confugiamus: Tout cela, dis-je, nous donne lieu de penser, qu'il ne croyoit pas du moins que la grace nécessaire pour avoir recours à Dieu leur manquast absolument.

IX. La huitiéme remarque est, que ce que nous avons tant de fois entendu appeller icy par saint Augustin, *grace justifiante*, ou d'autres noms semblables, il l'a appellé au chapitre 6. du méme livre *de l'Esprit & de la Lettre*, n. 13. du chapitre précédent, *grace du justificateur.* Les Juifs, disoit-il, devoient comprendre, que pour pouvoir estre observateurs de la loy, ils avoient besoin de la grace du Justificateur, *Indigere se gratia justificatoris ut possint esse factores*, c'est-à dire, comme il avoit dit au méme endroit, qu'ils avoient besoin d'estre justifiez. Et ce qu'il appelle icy *grace du Iustificateur*; il l'appelle au chapitre 28. *grace du Mediateur*, & au chapitre 26. grace *du Sauveur.* Et il est de la derniere évidence par les endroits méme où il parle de la sorte, qu'il n'a voulu signifier autre chose par ces deux dernieres expressions que *la grace justifiante*, non-plus que par la précédente. Ce sont trois noms différens qu'il luy donne selon les trois différens rapports sous lesquels il la considere. Il l'appelle grace *du Iustificateur*, par rapport à l'estat où elle nous fait entrer; grace *du Sauveur*, qui est le nom qu'il donne aussi dans le chapitre 11. du premier livre *des merites des pechez*, à la grace que les Enfans reçoivent dans le Baptéme, grace *du Sauveur*, dis-je, par rapport à l'estat d'où elle nous tire: qui est encore une considération qui la luy fait appeller tantost grace *medecinale*, comme il fait au chapitre 118. du livre 8. contre Julien, en parlant de la grace que les enfans mémes reçoivent au Baptéme; & tantost grace *du Libérateur*, comme il fait au second livre *des nopces & de la concupiscence.* Enfin par rapport à celuy aux mérites duquel nous la devons, il l'appelle grace *du Médiateur*, comme nous avons veû qu'il fait icy, & comme il fait encore en sa lettre 157. en parlant de celle des enfans. Et ainsi il n'y a rien de plus mal imaginé, que le mystere que Jansénius se figure sous ces noms de grace du Mediateur, du Sauveur & du Libérateur, & de grace medecinale; ni rien de moins juste que l'usage qu'il en fait, pour nous persuader que ce Saint a crû toutes les graces actuelles de l'estat present infailliblement efficaces.



CHAPITRE XLVIII.

Second raisonnement tiré de la doctrine de saint Augustin, rapportée au chapitre 46.

I. Mais la neuviéme & la plus importante des remarques que nous ayons à faire sur ce que nous avons rapporté de saint Augustin au chapitre 46. c'est que ce saint Docteur a esté persuadé que *la charité justifiante*, ou ce qui est icy la méme chose, *la grace justifiante* donne des forces au Juste *pour accomplir la loy, pour vivre selon la justice, & pour faire le bien.* On ne peut plus en douter aprés ce que nous avons veû qu'il attribuë à ces deux graces, ou plûtost à cette méme grace, soit sous ces deux noms différens, soit sous les autres noms que nous avons ramassez dans la seconde de ces remarques, & que nous avons prouvé dans tout le chapitre précédent, marquer la charité justifiante. Car,

a Hic c. 46. n. 35. II. Nous avons veû [a] 1. qu'il attribuoit à la grace qu'il appelle *plaisir & douceur de la grace*, ou *charité écrite & répanduë dans nos cœurs*, & que nous avons prouvé estre la charité justifiante, de donner à l'ame ce que la loy commande, & de luy faire trouver plus de charmes à obeïr à Dieu qu'à vivre dans le libertinage, *Det quod jubet atque .. faciat plus delectare quod præcipit, quàm delectat quod impedit.* Le Juste a donc en vertu de sa grace justifiante le pouvoir d'accomplir ce que la loy luy commande.

b Ibid. n. 5. III. Nous avons veû [b] 2. qu'il attribuoit à la grace qu'il appelle *grace justifiante, & délectation de la justice par le don du saint Esprit*, de faire éviter à l'avenir les supplices dont la loy menace ses prévaricateurs, ce qu'il n'auroit pû dire, s'il n'avoit esté persuadé que cette grace donnoit le pouvoir d'accomplir la loy: *Confugiant ad justificantem gratiam & per donum Spiritûs suavitate justitiæ delectati pœnam literæ minantis evadant.*

c Ibid. n. 8. IV. Nous avons veû [c] 3. qu'il attribuoit à la residence du saint Esprit en nous, de metre nostre ame dans un estat de liberté, & de luy inspirer de l'éloignement pour le peché. Et il disoit que la fin que Dieu se propose en nous donnant son saint Esprit dans la justification, c'est qu'en vivant desormais de la foy nous fassions le bien par amour. *Vbi Spiritus Domini ibi libertas, hic autem Spiritus Domini, cujus dono justificamur, quo fit in nobis ut non peccare delectet, ubi libertas est, sicut præter hunc Spiri-*

tum peccare delectat ... per quem sanctificamur, ut ex fide viventes per dilectionem bene operemur. A quoy l'on peut ajoûter ce qu'il dit encore à la fin du chapitre 9. du méme livre *de l'Esprit & de la lettre*, que la fin que Dieu se propose, quand il donne à l'ame la grace *justifiante*, ou comme il parle, la grace marquée par ces paroles de saint Paul, *Ayant esté justifiez gratuitement par sa grace*, ou ce qui est la méme chose la grace *à laquelle la loy renvoyoit*, c'est que la volonté soit guérie de la maladie de ses pechez, & qu'estant guérie elle accomplisse desormais la loy, que sa maladie ne luy permettoit pas d'accomplir : *Voluntas ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, & sanata voluntas impleat legem.*

V. Nous avons veû [a] 4. que ne faisant de la loy qu'une lettre capable de donner la mort par elle-méme, il attribuoit le nom de secours & d'aide pour l'observer, à la grace qu'il appelle simplement *Esprit*, *Esprit de grace*, *charité répanduë dans nos cœurs* : & qu'il disoit de cette charité laquelle nous avons prouvé estre la charité justifiante, qu'elle est donnée à l'ame comme une bonne concupiscence pour l'aider contre la mauvaise, *Sine adjuvante Spiritu litera est occidens. Adjuvatur & erigitur impertito Spiritu gratiæ, sine quo adjutorio doctrina illa litera est occidens &c. Ubi non adjuvat Spiritus inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam hoc est charitatem diffundens in cordibus nostris, profectò illa lex quamvis bona auget desiderium malum.* En quoy outre l'argument que nous fournit ce mot *d'aide & de secours*, nous en avons encore une autre invincible dans ce qu'il dit là, & qu'il répete tant de fois ailleurs, que la loy n'est qu'une loy qui donne la mort, ou une loy de mort pour ceux en qui elle ne se trouve pas accompagnée du secours de la grace. Or c'est une chose inoûïe dans saint Augustin, que la loy soit une loy de mort pour les Justes. La loy n'estoit une loy de mort que pour ceux qui estoient sous la loy méme, selon ce saint Docteur. Et nous avons prouvé au chapitre 36. qu'on ne peut pas dire dans les principes de saint Augustin, qu'un Juste soit *sous la loy*. Il le dit méme encore positivement à la fin du 9. chap. de ce livre *de l'Esprit & de la Lettre*. Il y marque formellement que cette volonté que la loy avoit renvoyée à la grace pour y trouver la guérison de ses pechez, cessoit d'estre sous la loy, dés que cette grace l'avoit guérie, *Voluntas ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, & sanata voluntas impleat legem, non constituta sub lege nec indigens lege.* Or nous avons veû dans nostre sixiéme remarque du chapitre précédent, que c'estoit à

[a] Ibid. n. 37. & 11.

la grace justifiante que saint Augustin dit que la loy renvoyoit. Et en effet, il dit en ce méme endroit que cette grace est celle que saint Paul avoit entenduë quand il avoit dit, *Ayant esté justifiez gratuitement par sa grace.* Et ainsi c'est une chose indubitable dans saint Augustin, qu'on cesse d'estre sous la loy dés qu'on a la grace justifiante.

[a] *Ibid. n. 11. & 12.*

VI. Nous avons veû [a] 5. qu'il disoit que ceux qui n'ont pas le secours qui est nécessaire pour accomplir la loy, sont des personnes à l'égard de qui la loy n'est encore qu'une loy gravée sur des tables de pierre, & que c'estoit l'estat de l'ancien Testament: Que la différence qu'il y a entre l'ancien & le nouveau consiste en ce point, qu'en celuy-là ce n'estoit que sur des tables de pierre que la loy estoit gravée ; au-lieu que dans le nouveau c'est dans les cœurs: enfin que c'estoit cette alliance que Dieu avoit promise par le Prophete, quand il avoit dit qu'il graveroit un jour sa loy dans les cœurs. Car il s'ensuit de-là que si le secours, qui est nécessaire pour accomplir la loy, manquoit au Juste quand il en a besoin, la loy ne seroit donc alors à son égard que cette loy gravée sur des tables de pierre ; & que par-conséquent il ne seroit pas luy-méme sous le nouveau Testament. Or ce sont encore deux choses inouïes dans saint Augustin, & qu'un Juste ne soit pas du nouveau Testament & de la nouvelle alliance, mais de l'ancien Testament, & qu'il ne soit qu'une table de pierre à l'égard des loix de Dieu. Il nous apprenoit luy-méme dans nôtre cinquiéme remarque du chapitre précédent, qu'on cesse d'estre une table de pierre à leur égard au moment de la justification : c'est à-dire que c'est alors qu'elles sont gravées dans le cœur ; ou plûtost que leur impression & leur *graveûre* dans un cœur n'est autre chose que la justification méme, *Nec istam inscriptionem quæ justificatio est &c.* & que ces loix gravées dans un cœur ne sont autre chose que le saint Esprit qui y reside, & la charité justifiante qu'il y a répanduë quand il y est entré. Desorte que supposer un Juste, qui faute de grace soit dans l'impuissance d'accomplir la loy, c'est supposer qu'il est en méme temps une table *de pierre*, & une table *de chair* à l'égard de la loy. Ce seroit dire que la loy n'est gravée en luy *qu'extérieurement*, & qu'elle est pourtant gravée *dans son cœur.* Ce seroit le faire enfin seulement de l'ancien Testament, & en méme temps néanmoins du nouveau.

[b] *Ibid. n. 10.*

VII. Nous avons veû [b] 6. qu'il disoit, que ce que saint Paul appelle l'ancienne loy un ministere de mort & de condamnation, & la nouvelle un ministere d'Esprit, c'est-à-dire de grace

ce

ce & de justice ; c'estoit parce que dans celle-cy le saint Esprit nous est donné pour vivre selon la justice, *Quia per donum Spiritûs operamur justitiam*, & que dans celle-là la loy devenoit elle-méme par l'impuissance de l'homme à l'observer, une innocente mais inévitable occasion de prévarication, & préparoit par-conséquent une matiere à la colere & à la vengeance de Dieu, *Lex iram operatur* Or c'est encore une chose inouïe dans saint Augustin, que la loy soit à l'égard d'aucun Juste un ministere de mort & de condamnation. Nous venons méme de voir qu'il n'y a aucun Juste qui ne soit du nouveau Testament : & ainsi ce seroit mettre ce Juste en méme temps sous le ministere du Saint Esprit & de la justice (qui est selon nostre Saint le caractere du nouveau Testament) & sous un ministere de mort & de condamnation. Il faut donc reconnoistre qu'il estoit persuadé, que le Saint Esprit estoit toûjours dans le Juste, comme un principe & un moyen qui luy est donné pour vivre selon la justice, *Per donum Spiritus operamur justitiam :* puisque c'est l'unique raison selon luy qui puisse faire que la loy ne soit pas un ministere de colere, de condamnation & de mort.

VIII. Nous avons veû [a] 7. qu'il disoit qu'en méme temps que *l'Esprit de grace* (par lequel nous avons prouvé qu'il entend la grace justifiante) guérit l'ame de son peché ; il retrace en elle l'image de Dieu, que le peché y avoit défigurée & en laquelle elle avoit esté créée, il repare sa nature, il regrave en elle les loix de Dieu, que le peché avoit effacées : d'où ils s'ensuit, dit-il, que cette ame les observe alors naturellement. Je ne m'arréte pas à faire remarquer de nouveau au Lecteur, combien c'estoit dans la pensée de ce Saint un caractère essentiel à un Juste & une suite inséparable de sa justification d'avoir les loix de Dieu gravées dans son cœur, & de n'estre plus à leur égard une table de pierre ; & par-conséquent de n'estre plus dans l'impuissance de les observer, ce qui selon saint Augustin méme feroit *une table de pierre.* Je n'insiste que sur ce qu'il nous dit, que la grace justifiante remet l'homme à-peu-prés dans un estat semblable à celuy d'Adam, c'est-à-dire qu'elle retrace en luy l'image de Dieu dans laquelle il avoit esté créé, qu'elle repare sa nature, & qu'elle luy fait observer naturellement ce que la loy de Dieu luy prescrit. Et je croy qu'il n'y a personne qui ne sente combien cét état seroit incompatible avec l'impuissance, où l'on supposeroit un Juste, de satisfaire à l'obligation d'observer quelque commandement de Dieu.

IX. Nous avons veû [b] 8. qu'il disoit que la grace à laquelle

[a] *Ibid. n.* 14.

[b] *Ibid. n.* 5.

la loy renvoyoit, la grace marquée par ces paroles de saint Paul, *ayant esté justifiez gratuitement*, la grace enfin qu'il appelle justifiante, est donnée à l'homme afin qu'il puisse satisfaire à son devoir & qu'il puisse accomplir la loy de Dieu, comme estant la seule par laquelle il la puisse accomplir : *Ideo datur ut bona opera facere valeamus, ut legem implere possimus, per quam solam quod lex jubet possit implere.* C'estoit ainsi qu'il disoit cy-dessus chapitre 45. n. 4. que la charité justifiante nous est donnée afin que nous observions les commandemens de Dieu, *ut divina mandata faciamus.* Le Lecteur voit assez combien l'impuissance d'accomplir quelque commandement, dans laquelle un Juste se trouveroit faute de grace, seroit contraire à ce dessein, & combien par conséquent elle est opposée à la doctrine de saint Augustin.

[a] *Ibid. n. 13.*

X. Nous avons veû [a] 9. qu'il disoit que l'homme reçoit la grace du *Justicateur* pour pouvoir estre observateur de la loy, *Indigere se gratia justificatoris ut possint esse factores legis* : & que quand saint Paul a dit, *Les observateurs de la loy seront justifiez*, c'est comme s'il avoit dit, Les hommes seront justifiez afin qu'ils soient desormais observateurs de la loy : *Cùm dictum est, factores legis justificabuntur ... tantumdem est ac si diceretur, factores legis creabuntur, non quia sic erant, sed ut sint.* Ces paroles font encore voir trop clairement, combien ce Saint estoit persuadé, que la grace justifiante fournit au Juste les secours dont il a besoin pour satisfaire aux obligations de la loy : & combien l'impuissance d'y satisfaire, dans laquelle Jansenius suppose que Dieu en met une infinité, est contraire au dessein que ce saint Docteur luy attribuë dans leur justification.

[b] *Ibid. n. 3.*

XI. Nous avons veû [b] 10. qu'il ne faisoit consister *le don ou le pouvoir de bien vivre*, que dans la charité que Dieu a répanduë en nos cœurs, c'est-à-dire, selon nostre cinquiéme remarque du chapitre précédent dans la charité justifiante : *Bene vivere donum esse divinum .. quia per Spiritum Sanctum diffundit charitatem in cordibus eorum.* Il estoit donc persuadé que le don ou le pouvoir de bien vivre estoit inséparable de la grace justifiante.

[c] *Ibid. n. 12.*

XII. Nous avons veû [c] 11. qu'il disoit que ce que Dieu nous aide *pour vivre selon la justice*, c'est en ce qu'il répand en nous la méme charité justifiante. C'est une remarque qui revient à celle que nous faisions tout-à-l'heure. Mais ce qu'il y a de particulier pour celle-cy, c'est qu'en méme temps qu'il parloit de la sorte, il ajoûtoit, que c'est par cette méme grace & cette méme charité, que se verifie & s'accomplit ce que dit saint Paul, Dieu opere en nous le vouloir & le faire. *Ideò dicendum est quòd Deus*

adjuvet nos ad operandam justitiam, atque operetur in nobis velle & operari pro bona voluntate... quia intrinsecus incrementum dat, diffundendo charitatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. A quoy nous pouvons ajoûter ce qu'il dit au livre *de la correction & de la grace*, que la grace à laquelle la loy renvoyoit & qu'il a dit si positivement cy-dessus estre la grace justifiante, aide l'homme *à éviter le mal & à faire le bien.* [a] La loy de la lettre, dit-il, ne peut que nous montrer le bien & le mal: mais c'est Dieu qui nous aide pour faire celuy-là & pour éviter celuy-cy, ce que personne ne peut sans *l'Esprit de la grace.* Et si cette grace ne se rencontre pas, la loy n'a pas d'autre effet que de faire des prévaricateurs, selon ces paroles de saint Paul, la lettre de la loy donne la mort & c'est l'Esprit qui donne la vie. Celuy donc qui sçait faire un bon usage de la loy, a recours à la grace, qui luy fasse faire le bien & luy fasse éviter le mal.

XIII. Nous avons veû [b] 12. qu'il disoit, [c] que quiconque a esté incorporé à JESUS-CHRIST par le Saint Esprit, & qui est devenu un de ses membres par la justification, peut vivre selon la justice par le moyen de l'accroissement, que ce divin Chef donne interieurement à ses membres. J'ay tourné ces mots *illo incrementum intrinsecus dante*, non-pas comme voudroit bien Jansénius par ceux-cy, *pourvû que* ce divin Chef leur donne interieurement l'accroissement; ce que Jansénius prétend que JESUS-CHRIST ne continuë de faire que dans les Justes prédestinez: mais par ces autres mots, Par le moyen de l'accroissement *qu'il leur donne* interieurement. Car c'est visiblement le sens de ces mots de saint Augustin. Et il veut dire que JESUS-CHRIST ne manque pas le premier de sa part de le donner à tous ceux qui luy sont incorporez par la foy justifiante, afin de les faire vivre selon la justice. La raison en est, qu'il ne parle de la sorte que pour expliquer ce qu'il avoit dit avec saint Paul, que JESUS-CHRIST est la fin de la loy pour faire vivre dans la justice tous ceux qui croient en luy. *Qui finis est ad justitiam omni credenti:* id est, *cui per Spiritum incorporatus factusque membrum ejus potest quisque &c.* Et ainsi il est visible qu'il veut dire ce que JESUS-CHRIST fait à l'égard de ceux qui luy sont incorporez, & non-pas seulement ce qu'ils pourroient faire *pourvû* qu'il leur en donnast la grace. Aussi nous venons de voir dans les deux dernieres raisons, [d] que ce saint Docteur ne fait consister cet accroissement intérieur que JESUS-CHRIST donne à ses membres, que dans la charité qu'il a répanduë dans leurs cœurs par le Saint Esprit: que c'est par l'épanchement qu'il y fait de

[a] Verùm etiam adjuvet nos (Deus) ut declinemus a malo & faciamus bonum, quod nullus potest sine Spiritu gratiæ; quæ si « desit, ad hoc lex adest ut « reos faciat & « occidat. Propter quod dicit « Apostolus « *Litera occidit,* « *Spiritus autem vivificat.* « Qui ergo legitimè lege « utitur.. confugit « ad gratiam, qua præstante declinet a malo faciat bonum. *Lib. de correpi. & grat. c. 1.*

[b] *ibid. n. 15.*

[c] Cui per Spiritum incorporatus factusque membrum ejus potest quisque illo incrementum intrinsecus dante operari justitiam. *Lib. de Spir. & lit. c. 29.*

[d] Ideo dicendũ est quòd Deus adjuvet nos ad operandam justitiam, atque operetur in nobis velle & operari.. quia intrinsecus incrementum dat diffundendo charitatẽ &c. Bene vivere donum esse divinum.. quia per Spiritum Sanctũ diffundit charitatem in cordibus eorum. *Hic sup.*

cette charité, laquelle nous avons prouvé estre la charité justifiante, qu'il les aide à vivre selon la justice, & qu'il produit en eux *le vouloir* & *le faire*: que c'est enfin en cela qu'il fait consister le don de bien vivre qu'ils reçoivent de ce sacré Chef.

XIV. J'ay déja prévenu plusieurs fois le Lecteur sur toutes ces façons de parler, & je l'ai averti que je ne les rapportois pas dans le dessein d'exclure la nécessité des graces actuelles pour vouloir & pour faire le bien : mais que c'estoit que ce Saint ne considérant ces graces que comme les suites de la charité justifiante & de la résidence du Saint Esprit dans un ame, il attribuoit leurs effets à cette charité & au Saint Esprit même qui la répand dans l'ame au moment qu'il y vient faire sa résidence. Mais enfin si ces expressions de saint Augustin que nous avons rapportées dans ce chapitre ne peuvent pas se verifier sans le secours des graces actuelles, il faut donc reconnoistre que saint Augustin estoit persuadé, que ces graces sont inséparables de la charité & de la résidence du Saint Esprit dans l'ame des Justes aux occasions où elles leur sont nécessaires; sur-tout-lors qu'on ne peut pas encore dire qu'ils s'en soient rendus indignes par quelque infidelité de leur part depuis leur justification, & qu'une négligence volontaire ne leur en a pas encore fait mériter le refus : cette grace leur ayant esté donnée comme il a dit cy dessus, afin qu'ils puissent faire de bonnes œuvres, qu'ils puissent accomplir la loy, & qu'ils en soient les fideles observateurs, *ut bona opera facere valeamus, ut legem implere possimus, ut sanata voluntas impleat legem, ut factores sint legis, ut divina mandata faciamus.*

XV. Nous pouvons ajoûter à tout ce que nous avons rapporté de luy dans tous ces chapitres, ce qu'il dit encore en ces termes dans le 25. discours sur le Pseaume 118. * « L'utilité qu'il y » a dans la loy, c'est qu'elle envoye à la grace, en ce qu'elle » oblige par la crainte du supplice ceux à qui la lettre donne la mort, » d'avoir recours à l'Esprit *vivifiant* qui détruise & efface tout ce » qu'ils ont commis de peché par le passé; & qui inspire & répan- » de la charité dans leurs cœurs pour y estre un principe d'actions » toutes saintes à l'avenir. Car ce que nous avons remarqué cy-dessus de l'Esprit *qui donne la vie*, & de la grace *à laquelle la loy renvoyoit*, ne nous permettant plus de douter que ce ne fust la grace justifiante que saint Augustin entendoit par l'un & par l'autre, il ne nous est plus permis non-plus de douter; que ce saint Docteur ne luy attachât ces deux qualitez, l'une de détruire les pechez passez, l'autre de prevenir les pechez futurs, & d'estre à l'ame un principe de bonnes œuvres & d'une vie toute sainte.

* Lex ad hoc prodest ut mittat ad gratiam .. ita ut quos litera occidit, ad vivificantem Spiritũ confugere timore compellat, per quem peccatorum deleatur universitas, & rectè factorum charitas inspiretur. *In Ps.* 118. *conc.* 25.

En effet, il nous apprend au chapitre 33. du livre *de l'Esprit & de la Lettre*, [a] à considerer Dieu à l'égard d'une ame qui a répondu au dessein qu'il avoit de la convertir, non-seulement comme un Médecin qui l'a guérie, mais aussi comme un Soleil qui autant qu'il sera en luy, l'éclairera de ses lumieres, & l'embrasera de ses ardeurs, & qui par sa grace luy fournira de bonnes œuvres pour mériter l'immortalité.

[a] Qui se a peccatis omnibus absolvendum & ab omnibus vitiis sanandum, & calore ac lumine ejus accendendum illuminandúmque non contempserit, habebit ex ejus gratia opera bona, ex quibus etiam secundùm corpus a mortis corruptione redimatur coronetur &c. *Lib. de Spir. & lit. c. 33.*

XVI. Et il ne serviroit de rien de nous opposer, que saint Augustin parlant tout-à-l'heure sur le Pseaume 118. de cette charité qu'il fait une source & un principe de bonnes actions, l'appelloit une charité inspirée, *Rectè factorum charitas inspiretur.* Car quoy-que la Theologie d'apresent se serve ordinairement du terme *d'inspiration*, pour signifier une grace actuelle: nous avons pourtant veû [b] cy-dessus ce saint Docteur l'employer, pour marquer l'infusion de la charité dans nos cœurs à la presence du saint Esprit, c'est-à-dire, selon nos preuves, l'infusion de la charité justifiante, *Inspirans .. concupiscentiam bonam, hoc est charitatem diffundens &c.* C'est encore le sens auquel il employe ce terme au 17. discours sur le méme Pseaume, lors qu'il confond en Dieu, [c] *inspirer le plaisir & l'amour du vray bien*, ou comme il parle plus bas, *l'amour de sa justice*, avec *donner la charité.* Car il dit que cét amour & ce plaisir, ou cette charité c'est la douceur & la suavité que Dieu répand en nous quand il nous fait passer de la condition de serviteur à celle de ses enfans par la justification, ce que l'on voit marquer la charité justifiante que Dieu répand alors dans nos cœurs: *Suavitatem itaque* (avoit-il dit un peu plus haut, parlant de ce plaisir & de cette delectation) *fecisti cum servo tuo Domine, faciendo filium qui servus fuit.*

[b] *Hic c. 46. n. 3.*

[c] Cui propitius inspirat boni delectationem, atque ut apertiùs id explicem, cui donatur charitas. *In Ps. 118. Conc. 17.*

XVII. On ne peut prendre non-plus dans un autre sens l'inspiration d'amour & de charité, dont il parle dans le quatriéme livre au Pape Boniface, quand il dit: [d] "les Pélagiens par toutes les différentes manieres de parler dont ils se servent, ne veulent pourtant pas d'autre grace que la loy, c'est-à-dire, que tout le secours de Dieu dont nous avons besoin, se reduit dans leur sentiment, à ce qu'il nous fasse connoistre ce que nous devons faire, sans que Dieu inspire la charité dans nos cœurs, qui nous fasse faire par un saint amour ce que nous connoissons que nous devons faire, ce qui est pourtant la véritable grace. On ne peut, dis-je, entendre que de la charité justifiante, & de la grace habituelle cette inspiration d'amour, que saint Augustin

[d] " Legē quippe diversis " locutionum modis.. volunt intelligi gratiam, " ut scilicet a Domino Deo " adjutorium cognitionis " habeamus, " quo ea quæ facienda sunt noverimus, nō

inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quæ propria gratia est. *L. 4. ad Bonifac. c. 5.*

dit-là estre la propre & la véritable grace. Car outre qu'il la nomme *le don de la charité*, il l'appelle *Esprit qui donne la vie: la charité répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné, la grace à laquelle la loy conduisoit, la grace par laquelle l'ame est juste, la grace en laquelle consiste la nouvelle alliance*, que l'on a veû cy-dessus estre tous caracteres par lesquels il marquoit *la grace justifiante*, Et nous avons déja dit que saint Augustin luy-méme parlant dans le 10. chapitre du premier livre *des merites des pechez*, de la grace qui se reçoit dans le Baptéme, & qu'il avoit dit dans le 9. que Dieu répand invisiblement dans les enfans quand ils le reçoivent, il l'appelle une communication secrette & une *inspiration* de la grace spirituelle, par laquelle l'ame n'est plus qu'un esprit avec Dieu: *Occultam communicationem & inspirationem gratiæ spiritalis qua quisquis hæret Domino, unus spiritus est.*

XVIII. Enfin, pour terminer cette matiere, si l'on veut examiner tous les endroits où saint Augustin parlant du secours, qui nous est nécessaire pour satisfaire à nos devoirs & à nos obligations, & pour accomplir la loy; il l'appelle inspiration de plaisir & d'amour du vray bien ou de la loy & des commandemens de Dieu, grace, charité, Esprit de grace, don de charité, delectation de la justice &c. on trouvera toûjours par ce qui précede ou ce qui suit, que c'est de la charité justifiante, ou ce qui est la méme chose, de la grace habituelle dont il parle. Ou si par hazard il se rencontre quelques endroits où il luy échappe de ne s'en pas expliquer, cette maniere si constante & si uniforme avec laquelle il le fait par-tout ailleurs, nous doit apprendre la maniere dont nous devons l'entendre dans ceux-cy. Aussi nous avons remarqué que la question de saint Augustin avec les Pélagiens estoit, non-pas du secours nécessaire pour accomplir un commandement ou deux, pour éviter un ou deux pechez, pour resister à un mouvement ou deux de la concupiscence, auquel cas une grace actuelle auroit suffi, mais du secours nécessaire pour accomplir toute la loy, pour éviter tous les pechez, pour vivre comme il faut vivre, c'est-à-dire pour vivre dans la tempérance, la justice & la pieté: ce qui, comme c'est quelque chose de général & de fixe, demande aussi un principe qui soit fixe & général. Et l'on aura moins de peine à croire, que saint Augustin ait pris en ce sens le mot de grace en ces occasions, si l'on considere que l'usage ordinaire de la Théologie, du temps méme de saint Thomas, estoit encore de l'employer, pour signifier la grace habituelle. Cét Ange de l'Ecole nous l'apprend luy-méme dans

ses questions disputées, où se proposant cette question, si le libre-arbitre peut faire quelque bien sans la grace, il répond de la sorte : [a] Si par le mot de grace l'on entend non-pas un don habituel qui soit dans l'ame, mais la misericorde méme par laquelle Dieu produit un bon mouvement en nous : en ce sens on ne peut pas dire que l'homme puisse faire aucun bien sans la grace. *Mais communément on se sert du mot de grace pour signifier la grace justifiante méme, qui est habituellement dans l'ame.*

[a] Si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interiùs motum mentis operatur &c. sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo dono habituali justificante. *S. Th. q. 24. de Verit. art. 14.*

CHAPITRE XLIX.

Réponse à une difficulté tirée de saint Augustin sur ces paroles de David, ne me repoussez pas de l'observance de vos commandemens.

I. APrés ce que nous avons dit dans tous les chapitres de cette douziéme preuve, il est aisé de découvrir le sens des paroles de saint Augustin sur cette priere de David. *Ne me repoussez pas, Seigneur, de l'observance de vos commandemens.* Qu'est-ce, dit ce saint Docteur, *qu'estre repoussé par la main de Dieu de l'observance de ses commandemens*, sinon n'estre pas assisté de luy pour les accomplir ? Car comme ses commandemens sont droits & difficiles, ils sont au-dessus de la foiblesse de l'homme, tandis qu'il n'est pas prévenu & aidé de la charité. Et ainsi l'on peut dire avec raison qu'il rejette ceux qu'il n'aide pas. Ce sont comme autant de personnes *qu'il juge indignes d'étendre leur main à l'arbre de vie, & que pour ce sujet il en repousse comme avec une épée de flamme, de-peur qu'ils ne l'y portent.* Et qui est-ce qui en est digne en effet, depuis que le peché est entré dans le monde ?

II. Comme c'est David & tous les Justes en sa personne, qui font cette priere à Dieu, *Ne me repoussez pas de l'observance de vos commandemens* : Monsieur de saint-Amour, [b] s'est persuadé dans son Journal, que c'est à eux aussi-bien qu'aux pecheurs, à qui S. Augustin applique ce que nous venons d'en rapporter : il dit que ce S. Docteur les croyoit indignes aussi-bien que les pecheurs de porter leurs mains à l'arbre de vie, c'est-à-dire, de recevoir la grace qui est nécessaire pour observer les cõmandemens de Dieu : que selon ce Saint tous ceux d'entr'eux que l'on

[b] *Journal de Mr de saint-Amour addit. p. 145.*

» voit tomber sont autant de personnes que Dieu n'a pas voulu ai-
» der, qu'il juge indignes de cette grace, qu'enfin il repousse de
» ses commandemens; & que c'estoit pour détourner ce malheur
» de dessus sa teste, que David faisoit à Dieu cette priere.

III. Mais si cét Auteur avoit voulu considérer que des personnes qui sont actuellement dignes de la vie éternelle, & qui y ont un droit & un mérite, comme la foy nous oblige de le croire de tous les Justes, ou méme qui selon le langage de saint Jean, ont déja en un sens la vie éternelle au-dedans d'eux-mémes: [a] *Qui habet filium, habet vitam .. vitam habetis æternam, qui creditis in nomine filii Dei*; que de telles personnes, dis-je, ne peuvent pas estre regardées comme des personnes indignes de porter la main à l'arbre de vie: s'il avoit voulu faire reflexion, que saint Augustin croit qu'il suffit d'estre Juste pour estre asseuré des soins & de la protection de Dieu, & de son secours dans les besoins: [b] *Iam fidelis es .. curam tui non habebit? .. te jam Iustum .. negliget? Imò verò & hic fovet, & hic adjuvat & hic necessaria subministrat & noxia resecat .. Dominus curam habet tui, securus esto, ille proteget.* S'il avoit voulu enfin se souvenir que saint Augustin estoit méme persuadé que le secours qui est nécessaire au Juste pour ne pas retomber, luy est deû par une espece de justice. [c] *Iustum est auxilium quod jam Iusto tribuitur .. Iusto auxilio salvos facit rectos corde*: Il ne se seroit jamais avisé de croire que ce fussent les Justes que ce saint Docteur traitast ainsi d'indignes de porter leur main à l'arbre de vie: il n'auroit jamais songé à les mettre parmi ceux que Dieu ne veut pas aider, & qu'il repousse de l'observance de ses commandemens: & il se seroit persuadé que ce n'estoit que la personne des pecheurs que ce Saint regardoit dans ce passage.

IV. [d] Ce que saint Augustin pretendoit donc quand il disoit icy que les commandemens de Dieu sont au-dessus des forces de l'homme, *si la charité de Dieu ne le prévient & ne l'aide*: n'est autre chose que ce que nous l'avons entendu dire cy-dessus, [e] que lors que le Saint Esprit n'aide pas l'homme en mettant en luy une bonne concupiscence pour l'opposer à la concupiscence criminelle qu'il a apportée en naissant, c'est-à-dire comme il s'en expliquoit luy-méme, lors que le Saint Esprit ne répand pas encore la charité dans le cœur de l'homme, la loy ne peut estre pour luy qu'une loy de mort. *Vbi sanctus non adjuvat Spiritus inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est charitatem diffundens in cordibus nostris, profectò lex illa &c.* Ce n'est que ce qu'il a dit icy dans tous les quatres chapitres précédens

[a] *Ioan. 1. c. 5.*

[b] *Aug. in Ps. 39.*

[c] *Aug. in Ps. 7.*

[d] Mandatis quippe ejus rectis & arduis humana non contemperatur infirmitas, nisi præveniens ejus adjuvet charitas. *In Ps. 118 Conc. 5.*

[e] *Hic c. 46. n. 3.*

en tant d'expressions differentes, que l'homme ne peut pas bien vivre, s'il ne reçoit le saint Esprit, qui mette en luy le plaisir & l'amour du vray bien en repandant la charité dans son cœur; que c'est en ce qu'il la répand & l'écrit dans nos cœurs, qu'il nous donne le moyen de vivre selon la justice; que le cœur de l'homme n'est pour les loix de Dieu qu'une table de pierre, si la charité n'a changé sa nature, n'a reparé l'image de Dieu en elle, & n'y a regravé ses loix; que nous ne pouvons accomplir les commandemens de Dieu, si nous n'avons en nous cette charité qui en est elle-méme la plenitude & l'accomplissement, & qui nous est donnée afin de les pouvoir accomplir; en un mot, qu'il n'y a que celuy qui est justifié, qui est actuellement Juste, & qui a la charité justifiante (laquelle nous avons prouvé qu'il entend par cette charité dans tous ces differens endroits) qui puisse accomplir les commandemens de Dieu. Aussi nous voyons qu'il ne parle pas dans ce passage, que nous nous sommes objecté, d'une charité & d'une grace qui soit pour mettre l'homme en estat d'observer un commandement en particulier, à quoy sans doute une grace actuelle suffiroit, mais d'une grace & d'une charité qui le mette en estat de les observer tous: *Mandatis quippe ejus rectis & arduis &c.* Comme en effet c'est toûjours en plurier que David parle des commandemens de Dieu dans ce long Pseaume. Car le mot méme de la loy qu'il y employe quelquefois, dit non pas un commandement *au singulier*, mais tous les commandemens de Dieu. Ce que demandoit donc ce saint Roy, quand tout-Juste qu'il estoit, il disoit à Dieu, *Ne me repoussez pas de l'observance de vos commandemens:* c'estoit que Dieu veillast sur luy avec une bonté toute particuliere, & qu'il l'assistast tellement de ses graces, qu'il ne tombast pas dans le peché, qui le dépoüillant de cette charité, luy enleveroit le secours qui est necessaire pour accomplir sa loy, & le mettroit dans cét estat malheureux, où il n'auroit plus le bonheur & la consolation de courir comme il faisoit dans la voye de ses commandemens.



XIII. PREUVE.

Tirée de la nature des graces actuelles.

NOus nous sommes particulierement occupez jusques-à-présent à prouver la premiere des deux veritez, que nous

avions entrepris d'établir, & à détruire par S. Augustin méme ce principe si généralement répandu dans le livre de Jansénius, que toutes les graces de l'estat present sont infailliblement efficaces, & qu'elles ont toûjours tout l'effet pour lequel elles sont données. Nous avons fait voir le contraire par tous les raisonnemens répandus dans les preuves précédentes, qui ayant fait voir au Lecteur, que Dieu ne commence jamais le premier de refuser aux Justes le secours, dont ils ont besoin pour ne pas retomber dans le peché, l'ont deû persuader, par ce nombre infini de rechutes que l'on voit, qu'il y a une infinité de graces qui n'ont pas l'effet qu'elles auroient deû avoir, & pour lequel elles ont esté données. C'estoit assez détruire en méme temps l'autre principe que je m'estois engagé de combattre dans cét Auteur, par lequel il prétend que toutes les graces imposent à la volonté une véritable nécessité de leur donner son consentement. Mais comme je me suis engagé à quelque chose de plus, & que j'ay promis de faire voir, qu'il n'y en a méme aucune qui luy impose cette nécessité : je destine cette preuve en particulier avec la suivante pour m'acquitter de cette obligation : aprés quoy je continuëray de parler, comme j'ay fait jusques icy, de la fidélité de Dieu à ne pas refuser au Juste les graces dont il peut avoir besoin. Au reste si le Lecteur avoit quelque doute, si ç'a esté effectivement le sentiment de Jansénius, que la grace impose cette necessité à la volonté, il n'auroit pour s'en convaincre, qu'à relire ce que nous avons rapporté de luy sur ce sujet dans l'avertissement, qui est à la teste de cét ouvrage. Outre que nous serons obligez nous-mémes d'en répeter sommairement une partie dans le troisiéme raisonnement de cette preuve, quand il sera question de réfuter la réponse, qu'il apporte au canon du Concile de Trente sur la nature de la grace.

CHAPITRE L.

Premier raisonnement tiré de ce qu'on peut recevoir la grace en vain.

I. CE sont deux choses contradictoirement opposées, que la grace impose une nécessité à la volonté de luy donner son consentement, & d'en faire tout l'usage pour lequel elle luy est donnée : & que la volonté puisse neanmoins la recevoir en vain. Et en effet, Jansénius qui estoit persuadé de cette prétenduë nécessité dans les operations de la grace, l'étoit aussi de l'im-

puissance de la volonté à recevoir la grace en vain. Il attribuë méme ce sentiment à saint Augustin. Et l'une des raisons dont il se sert pour prouver, que la grace que saint Augustin admettoit, n'estoit pas une grace que la volonté pust *recevoir ou laisser:* c'est que s'il l'eust reconnu telle, les Demipélagiens, dit-il, ne se seroient pas avisez de se plaindre de sa doctrine sur la grace (il auroit deû dire de sa doctrine sur la prédestination) comme d'une doctrine qui enseignoit, que celuy qui est éleû, ne peut périr par aucune négligence. [a] *Car au contraire*, ajoûte cét Auteur, *il se seroit toûjours pû faire par la négligence méme de l'homme*, *que quelque forte que fust la grace*, *elle se receust pourtant en vain.* Ainsi donc Jansénius croit que les Demipélagiens ne se fussent pas plaints de la doctrine de saint Augustin, s'ils l'eussent veû admettre une grace *que l'on pust recevoir en vain.* Ainsi donc il croit que la grace que S. Augustin admettoit, estoit une grace *qu'on ne peut pas recevoir en vain.* Ainsi donc enfin comme il se rend propres tous les sentimens que son erreur luy fait attribuer à ce saint Docteur, il estoit persuadé que *la grace ne se peut pas recevoir en vain.*

II. Cependant il est de la derniere évidence, que saint Augustin estoit persuadé, *qu'on pouvoit recevoir la grace en vain.* Et il n'est pas possible de douter de sa pensée sur ce sujet aprés ces paroles du livre *de la grace & du libre-arbitre*: [b] L'Apôtre, dit-il, rend un témoignage au libre-arbitre de l'homme, quand il dit aux Corinthiens, *Nous vous conjurons que vous ne receviez pas la grace de Dieu en vain. Car comment auroit-il pû les en conjurer si en recevant la grace on perd sa volonté, c'est-à-dire, sa liberté.* De-peur neanmoins qu'on ne se figure de ces paroles, que saint Paul croioit que la volonté peut faire quelque bien sans la grace de Dieu: nous voyons qu'aprés avoir dit dans un autre endroit, La grace de Dieu n'a pas esté en vain dans moy, mais j'ay travaillé plus qu'eux tous, il ajoûte aussitost, Non pas moy pourtant, mais la grace de Dieu avec moy: c'est-à-dire, non-pas moy seul, mais la grace de Dieu avec moy: & ainsi ni luy seul, ni la grace seule, mais la grace avec luy.

III. Pour moy aprés ce que nous avons dit dans tous les chapitres de la preuve précedente, des forces que saint Augustin attribuë à la grace ou charité justifiante, pour faire faire le bien & pour faire éviter le mal, je n'aurois pas grand'-peine à dire, que c'est cette grace qu'il dit icy que S. Paul n'avoit pas receûë en vain, & laquelle cét Apôtre exhortoit aussi les Corinthiens de ne pas recevoir en vain. Mais il faut avoüer, que si c'est elle, il la consideroit comme agissante, & par-conséquent comme accom-

[a] Cùm per solam negligentiam tota talis gratia quantũvis magna in vacuum recipiatur. *Jans. to. 1. l. 8. c. 9. n. 6.*

[b] Hoc enim liberum arbitriũ hominis exhortatur & in aliis quibus dicit: *Rogamus ne in vacuum gratiam Dei suscipiatis.* Ut quid enim eos rogat, si gratiam sic susceperunt, « ut propriam perderent « voluntatem? « Tamen ne ipsa voluntas « sine gratia « Dei putetur boni aliquid « posse, continuò cum di« xisset, Gratia ejus in me « vacua non « fuit, sed plus omnibus illis « laboravi, « subjunxit atque ait, Non « ego autẽ sed gratia Dei mecum: id est nõ solus, sed gratia Dei mecũ; ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus sed gratia Dei cum illo. *Aug. l. de grat. & lib. arb. c. 5.*

pagnée des graces actuelles nécessaires pour faire le bien & pour éviter le mal : puis qu'il luy attribuë conjointement avec la volonté de cét Apôtre tout le bien qu'il disoit qu'il avoit fait, *Laboravi, non ego autem sed gratia Dei mecum, &c.* Ainsi donc comme c'est la méme grace *que saint Paul dit n'avoir pas esté en vain en luy, & avec laquelle il dit qu'il a travaillé*; que selon saint Augustin cét Apôtre exhortoit les Corinthiens, *de ne pas recevoir non-plus en vain*; & qu'on ne s'avise pas d'exhorter à ne pas recevoir en vain, ce qu'on sçait qui ne se peut pas recevoir en vain : il est visible, que ce saint Docteur estoit persuadé, qu'on pouvoit recevoir en vain la grace qui nous est donnée pour agir, & par-conséquent la grace actuelle. Il est méme visible, qu'il croyoit, qu'à moins que la chose ne se passast de la sorte, il n'y auroit pas de liberté dans le bien qu'on feroit; & qu'on pourroit méme dire, que l'homme perdroit sa volonté en recevant la grace; non que ce ne fust luy qui voulust, quand elle le feroit vouloir; mais parce que quand on dit qu'on fait une chose avec volonté, on veut marquer qu'on la fait avec indifférence & avec pouvoir de ne la pas faire : *Hoc enim liberum arbitrium hominis exhortatur & in aliis quibus dicit : Rogamus ne in vacuum gratiam Dei suscipiatis. Vt quid enim eos rogat, si gratiam sic susceperunt, ut propriam perderent voluntatem?*

IV. Car il est visible dans cét endroit, que saint Augustin veut dire, que si la grace estoit de telle nature, qu'il n'y eust plus de lieu d'exhorter l'homme à ne la pas recevoir en vain, c'est-à-dire, qu'il ne fust pas possible de la recevoir en vain, il seroit alors vray de dire, que l'homme en recevant la grace perdroit sa volonté : *ut quid eos rogat* (ne in vacuum gratiam Dei suscipiatis) *si gratiam sic susceperunt, ut propriam perderent voluntatem?* Mais il est visible aussi, que quand saint Augustin dit, que supposé que la grace fust telle qu'on ne la pust pas recevoir en vain, *l'homme en la recevant perdroit sa volonté*; il ne veut pas dire que l'homme ne voudroit pas avec cette grace, puis qu'il ne luy pouvoit pas venir en la pensée que ce fust un autre que luy qui voulust avec elle, & à qui elle fist vouloir. Il est donc visible, que ce qu'il vouloit dire, c'est qu'en cette supposition il n'y auroit pas de liberté dans les choses que la grace feroit faire, du-moins de liberté telle qu'elle est dans l'estat où nous sommes, c'est-à-dire, de liberté, telle qu'il la faut pour mériter. Et si Jansénius avoit un peu fait de reflexion sur cét endroit de saint Augustin, il ne se seroit pas fatigué inutilement comme il a fait, à composer trois livres entiers pour nous persuader par des passages de ce saint

Docteur, qui ne disent rien moins que ce qu'il leur veut faire dire, que pour estre libre & d'une liberté capable méme de mériter, il suffit de vouloir quoy-que ce soit sans indifférence. Mais quoy? Il se voyoit luy-méme dans la nécessité d'en user de la sorte, pour défendre la doctrine qu'il avoit tâché d'établir dans les livres précédens, que quand la grace est donnée à la volonté, c'est avec une force qui met celle-cy dans la nécessité de luy donner son consentement, & qui ne luy laisse pas le pouvoir de ne le point faire.

V. Mais pour revenir à S. Augustin, comment auroit-il pû croire que la grace ne se peut pas recevoir en vain, luy [a] qui ne rapportoit cy dessus les victoires que la concupiscence remporte sur tant de Justes, *qu'à ce qu'ils ont receû en vain la grace qui leur a esté donnée pour la combattre?*

« [a] Habet cum qua pugnet, « & quam adjuvante Deo superet, si « non in vacuum gratiam ejus susceperit, si reprobatus esse noluerit. *Aug. l. 1. de peccat. mer. c. ult.*

CHAPITRE LI.

Second raisonnement tiré de ce que saint Augustin nous apprend, que quand Dieu agit en nous par sa grace, c'est à nostre volonté à luy donner ou à luy refuser son consentement.

I. SI saint Augustin avoit crû que la grace imposast à la volonté une nécessité de luy donner son consentement, il n'auroit jamais pû dire, que c'est à la volonté à luy donner ou à luy refuser son consentement. C'est neanmoins la maniere dont il en parle; & il le fait deux fois en un méme chap. [b] Dieu, dit-il au chapitre 34. par les impressions qu'il nous donne, fait que nous croyons & que nous voulons, soit que ces impressions viennent de dehors, comme par les exhortations de l'Evangile, soit qu'elles se fassent seulement au dedans de nous, dequoy personne n'est le maistre, *Mais c'est alors à la volonté à donner ou à refuser son consentement.* Quand donc Dieu par ces impressions agit de telle maniere dans l'ame qu'elle croye: certes, c'est Dieu qui produit en l'homme cette volonté de croire, mais comme je l'ay déja dit, *C'est à la volonté à donner ou à refuser son consentement à la vocation de Dieu.* Où l'on voit que ce saint Docteur parle de la vocation par laquelle Dieu produit en nous le vouloir & le faire, *& ipsum velle credere Deus operatur in nobis:* & par-conséquent d'une vocation accompagnée d'une grace intérieure dans la volonté, n'estant pas possible que

« [b] Visorum suasionibus « agit Deus ut « velimus & ut credamus, « sive extrinsecus per « Evangelicas exhortationes, « sive intrinsecus ubi « nemo habet « in potestate quid ei veniat in « mentem Sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est. Hergo modis quãdo agit Deus

la volonté veüille le bien ſans une telle grace. Auſſi [a] Janſénius reconnoiſt en termes formels que c'eſt en effet cette ſorte de grace qu'entend là ſaint Auguſtin.

cum anima rationali ut ei credat.. profectò & ipſum velle credere Deus operatur in homine : conſentire autem vocationi Dei uel ab ea diſſentire, ſicut dixi, propriæ voluntatis eſt. *Aug. l. de Spir. & litera c.* 34.

[a] Ubi per vocationem nihil aliud (Auguſtinus) niſi gratiam vocantem qua fit ut credat intelligit *Janſ. l. 8. de grat. Salvat. c.* 21,

II. Mais Janſénius eſt agréable, quand il dit au ſecond livre de la grace du Sauveur, [b] que ſaint Auguſtin ne nous a voulu apprendre autre choſe par cette maniere de parler, ſinon que, *vouloir & ne vouloir pas*, *donner ſon conſentement & le refuſer*, *croire & ne pas croire*, ſont des actes de la volonté & de la liberté. C'eſt-à-dire, ajoûte-t-il, que la creature raiſonnable ne peut pas *vouloir ou refuſer de vouloir*, *donner ou refuſer ſon conſentement*, *croire ou refuſer de croire*; que par le libre-arbitre de ſa volonté. Comme ſi c'euſt eſté une choſe que ſaint Auguſtin euſt crû qu'il fuſt néceſſaire de nous faire remarquer, & dont il euſt crû nous devoir avertir deux fois dans un méme chapitre, que *donner & refuſer ſon conſentement*, ſont des actes de la volonté & de la liberté. Et comme ſi ce ſaint Docteur s'eſtoit contenté de dire ſimplement, *que c'eſt à la volonté à donner ou à refuſer ſon conſentement*; & qu'il n'euſt pas ajoûté poſitivement le nom de grace en méme temps. C'eſt à la volonté, diſoit-il, à donner ou à refuſer ſon conſentement *à la vocation* (c'eſt-à-dire, de l'aveû méme de Janſénius *à la grace*, par laquelle Dieu produit en nous le vouloir.) [c] *Conſentire autem, vocationi Dei vel ab ea diſſentire, ſicut dixi propriæ voluntatis eſt.*

[b] Non enim ſignificatur aliud iſtis & ſimilibus locis, quàm quòd velle & nolle, cõſentire ac diſſentire, credere & non credere ſint officia voluntatis & libertãtis, ſeu quod idem eſt, creaturam rationalem nõ poſſe velle aut nolle, conſentire aut diſſentire, credere aut incredulam eſſe, niſi libero voluntatis arbitrio. *Janſen. l. 2. de grat. Salvat. c.* 34.

[c] *Aug. hic. ſup.*

III. Mais c'eſt une adreſſe de Janſénius pour faire perdre icy le point de veûë à ſon Lecteur, 1. de retrancher ce mot *de vocation ou de grace*. 2. de confondre cette expreſſion, *donner ou refuſer ſon conſentement à la grace*, avec ces autres, *vouloir ou ne vouloir pas*; *croire ou refuſer de croire*, quoy-qu'il y ait une difference infinie entre celle-là & celles-cy. Ne vouloir pas le bien, ou refuſer de croire, ne marquent pas, & ne ſuppoſent pas une grace preſente, que le défaut de volonté ou de conſentement rende inutile & ſans effet. Depuis que les demons ſont tombez dans le peché, ils n'ont point ceſſé de ne pas vouloir le bien. Et cependant l'on ne prétend pas qu'ils ayent eû depuis ce moment la grace dont ils auroient beſoin pour le vouloir. Mais refuſer ſon conſentement à la grace, *ab ea diſſentire*, ſuppoſe & marque une grace à laquelle ſe faſſe ce refus de conſentement, comme *refuſer ſon conſentement à un conſeil* ou *à une ten-*

tation, suppose & marque un conseil qui est donné, & que l'on refuse de suivre, & une tentation de laquelle on est attaqué, & à laquelle on resiste : & comme encore *donner son consentement*, ce qui est l'autre membre de l'expression, *donner*, dis-je, *son consentement*, soit *à la grace*, soit *à un conseil*, soit *à une tentation*, suppose & marque une grace presente à laquelle on consent, un conseil present auquel on se rend, une tentation presente à laquelle on succombe. Or saint Augustin ne s'est pas contenté de dire, que vouloir & ne vouloir pas, croire & refuser de croire sont des actes de la volonté & de la liberté; ni d'ajoûter simplement que donner & refuser son consentement sont aussi des actes de la volonté & de la liberté. Mais il a dit positivement que donner ou refuser son consentement *à la grace*, *& à la grace par laquelle Dieu produit en nous le vouloir & le faire*, sont des actes de la volonté. Il nous apprend donc qu'il est au pouvoir de la volonté de refuser son consentement à cette grace. Car on ne peut pas dire d'une chose qu'il n'est pas au pouvoir de la volonté de faire; que ce soit un acte de la volonté : & ainsi si saint Augustin n'avoit pas crû qu'il fust au pouvoir de la volonté de refuser son consentement à la grace, il n'auroit jamais pû dire, *que refuser son consentement à la grace ce soit un acte de la volonté*, ou que ce soit une chose qu'il appartienne à la volonté de faire, *Vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est.*

IV. En effet, pour donner un peu plus d'étenduë à cette instance, quand de deux choses il n'y en a qu'une qui soit au choix & en la disposition de la volonté; quand enfin il n'y en a qu'une qu'elle puisse faire, l'usage ne souffre pas qu'on se serve d'une alternative qui les luy attribuë indifferemment toutes les deux, & qu'on dise : C'est à la volonté à faire celle-cy ou celle-là. Ainsi quoy-que vouloir pecher & vouloir ne pas pecher soient deux actes de la volonté : on ne dira pas, c'estoit à la volonté de Jesus-Christ à ne pas pecher, *ou à pecher*, lors que le demon le tentoit : ou c'estoit à sa volonté à refuser *ou à donner* son consentement à cette tentation : parce qu'on sçait bien qu'il ne pouvoit pas vouloir consentir à cette tentation. Ainsi quoy-que perséverer & ne pas perséverer soient deux actes de la volonté, on ne dira pas lors qu'une ame entre dans la joüïssance de la beauté & de la vision de Dieu, c'est à sa volonté à perséverer dans l'amour de Dieu, *ou à n'y pas perséverer*; parce qu'on sçait bien que desormais elle ne peut pas cesser d'y vouloir perséverer. Ainsi quoy-qu'aimer Dieu & ne le pas aimer soient deux actes de la volonté : on ne dira pas pourtant, ni c'est à Dieu à s'aimer,

ou à ne se pas aimer ; ni c'est aux demons à ne le pas aimer, *ou à l'aimer* : parce qu'il ne peut point ne se pas aimer, ni les demons ne peuvent pas le vouloir aimer. Ainsi donc quoy que donner ou refuser son consentement en général soient deux actes de la volonté : si néanmoins il n'est pas en particulier au choix & en la disposition de la volonté de refuser son consentement à la grace, on ne pourra pas dire avec saint Augustin, c'est à la volonté à luy donner *ou à luy refuser son consentement.*

V. Et de là il n'y a personne qui ne puisse remarquer, qu'il y a une opposition formelle entre la doctrine de Jansénius & celle de saint Augustin sur la nature de la grace de Jesus-Christ. Car cét Auteur prétend * que nulle grace dont l'usage est dans » la disposition de la volonté, n'est la grace de laquelle saint Au- » gustin & l'Eglise disputoient contre les Pélagiens ; en un mot, » n'est la grace de Jesus-Christ. Et saint Augustin au contraire, vient de dire en parlant de la grace de Jesus-Christ, que c'est à la volonté de luy donner *ou de luy refuser son consentement* : & nous venons de montrer que saint Augustin n'auroit pas pû dire que c'est à la volonté de luy donner *ou de luy refuser son consentement* ; s'il n'avoit crû qu'il est au choix & en la disposition de la volonté de le luy refuser, & qu'elle peut le luy refuser. Or il n'y a personne qui ne voye que c'est la méme chose, de dire *qu'il est au choix & en la disposition de la volonté de refuser son consentement à la grace ou qu'elle le luy peut refuser*, que de dire, *que l'usage de la grace est dans la disposition de la volonté* : cette derniere expression ne signifiant autre chose, si ce n'est, *qu'il est dans la disposition de la volonté d'user ou de ne pas user de la grace.* Et c'est ce qui a fait, que comme Jansénius ne veut point que l'usage de la grace soit à present dans la disposition de la volonté, aussi il n'a pas voulu qu'entendant dire à saint Augustin, que c'est à la volonté à donner *ou à refuser* son consentement à la grace, nous crussions qu'il vouloit dire, que la volonté peut le luy donner ou le luy refuser, mais seulement qu'en général donner ou refuser son consentement à quoy que ce soit, ce sont deux actes de la volonté.

* Perspicuũ est, id quod diximus, nullum adjutorium gratiæ, cujus usus in voluntatis arbitrio relinquitur, esse ... adjutoriũ medicinale seu gratiam Christi de qua contra Pelagianos Augustinus & Ecclesia disputavit *Iansen. l. 2. de grat. Salvat. c. 5.*

VI. Il ne faut pas finir ce chapitre sans faire remarquer au Lecteur, que Jansénius n'est pas le premier auteur de la réponse que nous venons de réfuter. Le Lutherien Kemnitius s'en estoit servi avant luy en son Examen des decrets de la 6. Session du Concile de Trente, un peu avant la fin de ceux qui regardent le libre-arbitre. Et au-lieu que saint Augustin avoit ajoûté dans sa proposition le nom de vocation, c'est-à-dire de grace,

&

& qu'il avoit dit que c'est à la propre volonté de luy donner ou de lui refuser son consentement : *Huic autem consentire vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est* : cet héretique en avoit retranché ce méme mot de vocation ou de grace ; afin d'avoir la liberté de faire ce qu'a depuis fait Jansénius par le méme artifice, c'est-à-dire de répondre, que S. Augustin n'avoit voulu dire autre chose, sinon que donner ou refuser son consentement sont deux choses qui se font par la volonté. Et toute la différence qu'il y a entre l'un & l'autre, c'est que Kemnitius pour le faire un peu plus librement a changé les mots de saint Augustin, *c'est à la propre volonté*, en ceux-cy, *c'est proprement à la volonté.* Voicy donc comme parle cét hérétique : [a] Quand Augustin dit que c'est proprement à la volonté de consentir ou de ne pas consentir : ce n'est que ce que nous avons coûtume de dire ; c'est le propre de l'esprit d'entendre & de la volonté de vouloir. Et c'est un malheur qui est ordinaire à Jansénius, que toutes les raisons qu'il employe pour prouver son sentiment, & toutes les réponses qu'il apporte à ce qu'on luy oppose, luy sont communes avec cét hérétique, avec Calvin & les autres. Non que ce soit de soy un mal de se rencontrer avec les hérétiques, car enfin comme il le remarque fort bien sur ce sujet, ils ne sont pas hérétiques en tout. Mais il est fâcheux de le faire en des points où les hérétiques prétendent établir leur dogme & combattre celuy de l'Eglise, & où ils prétendent pareillement le soûtenir comme un dogme qui leur est particulier, contre les raisons que les Catholiques leur opposent. Mais passons de saint Augustin au Concile de Trente, & apprenons aussi de sa bouche qu'il est au pouvoir de la volonté de refuser son consentement à la grace.

[a] Augustinus inquit consentire & dissentire propriè esse voluntatis: sicut dicimus intelligere proprium esse mentis, velle voluntatis *Kemn. edit. Francofurt. an.* 1578 *pag.* 135.

CHAPITRE LII.

Troisiéme raisonnement tiré de ce que le Concile de Trente nous oblige de croire que la volonté peut, si elle veut, refuser son consentement à la grace par laquelle elle est excitée. Opposition formelle de la doctrine de Iansénius avec celle de ce Concile sur ce point.

I. C'Est une verité, que ce Concile s'est veû obligé de définir contre les hérétiques de son temps. [b] Si quelqu'un, dit-il, avance que le libre-arbitre de l'homme estant meû & excité par la grace de Dieu, ne coopere point par son consentement à la méme grace qui l'excite & qui l'appelle, afin qu'il se

[b] Si quis dixerit liberum hominis arbitriū a Deo motū & excitatum nihil cooperatiai-

» dispose & se prépare pour recevoir la grace de la justification : & » *qu'il ne peut pas s'il le veut luy refuser son consentement* : mais que » non-plus qu'une chose inanimée, il ne fait rien du tout, & se » comporte en ce point d'une maniere purement passive, qu'il soit » anatheme. Il n'est pas nécessaire de faire remarquer, que la partie de ce Canon, qui declare que le libre-arbitre peut, s'il le veut, refuser son consentement à la grace, est prise de cét endroit de saint Augustin, dont nous venons de parler au chapitre précédent, où il disoit, que c'est à la volonté à donner ou à refuser son consentement à la grace. Il n'y a personne qui ne le voye.

sentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet ; *neque posse dissentire si velit* ; sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, merèque passivè se habere, anathema sit. *Conc. Trident. Sess. 6. can. 4.*

II. Mais c'est une chose surprenante de voir l'embarras, où cette méme vérité met Jansénius. 1. Tantôt comme elle nous est enseignée en termes formels par ce Concile, & qu'ainsi elle est appuyée sur une autorité à laquelle il ne peut pas déroger, il la reçoit comme elle est conceûë, & sans y donner aucune distinction : mais c'est avec un sens duquel les hérétiques mémes, contre qui ce Concile l'a établie, ne disconvenoient en aucune maniere : 2. Tantost il y apporte une distinction & c'est méme celle dont une partie des Docteurs Catholiques ont accoûtumé de se servir à l'égard de la méme proposition : mais il ne convient avec eux que dans les termes dans lesquels ils la conçoivent : & il donne à ces termes un sens tout opposé à celuy de ces Docteurs, tout contraire à l'intention & au sens du Concile, & tout conforme à celuy des mémes hérétiques, que ce Concile frappe d'anatheme en ce point. 3. Tantôt enfin, parce que cette proposition du Concile ne s'ajuste pas avec ses principes, & qu'il n'en peut donner aucune explication, qui ne l'incommode, à moins qu'elle ne soit telle, que ces hérétiques mémes n'en fussent pas disconvenus : quand il perd le Concile de veûë, & qu'il parle naturellement selon le genie de sa doctrine, il dit nettement, qu'il n'y a point de grace dans l'estat present, à laquelle le libre-arbitre puisse refuser son consentement *s'il veut*. C'est-à-dire, qu'il tient un langage directement & contradictoirement opposé à celuy du Concile de Trente. C'est ce que nous allons faire voir plus au long dans ce chapitre & dans le suivant.

III. Commençons par ce que nous avons dit, que Jansénius reçoit quelquefois sans aucune distinction la proposition du Concile, *que le libre-arbitre peut, s'il le veut, refuser son consentement à la grace.* C'est ainsi qu'il en use au 35. chapitre du sixiéme livre *de la Grace du Sauveur*. Il le fait d'une maniere un peu embarrassée, parce qu'il se défioit un peu de son explication.

Voicy pourtant à quoy la chose se réduit. Il dit que quelque nécessité que la grace impose à la volonté de consentir, il est toûjours vray de dire, que la volonté peut luy refuser son consentement, *si elle le veut*, parce que *vouloir* refuser son consentement à la grace, c'est dés-là méme le luy refuser. Et qu'ainsi la proposition du Concile se trouvera toûjours véritable, puis qu'il n'a pas simplement dit, que la volonté *peut* refuser son consentement à la grace, mais qu'il a ajoûté ces mots, *si elle le veut*. Et il porte cette subtilité si loin, qu'encore que la vision de Dieu emporte nécessairement la volonté des Bienheureux à le *vouloir* toûjours voir; de-sorte méme qu'il reconnoist dans ce méme chapitre au commencement du 4. §. [a] que les Bienheureux ne peuvent pas discontinuer cette volonté: il dit neanmoins sur la fin du 3. §. que cette proposition est véritable en elle-méme: [b] Ils changeroient cette volonté *s'ils vouloient*. Et c'est ce qui m'a fait dire, que lors qu'il paroist recevoir cette proposition du Concile sans distinction, c'est pourtant avec une explication dont Luther & Calvin & les disciples de l'un & de l'autre seroient demeurez parfaitement d'accord avec luy; & avec laquelle ils auroient également embrassé comme luy cette méme proposition du Concile qui les condamnoit. Il n'y en avoit asseurément aucun parmi eux, qui pourvû qu'on luy permist de croire que l'homme *ne peut pas vouloir* refuser son consentement à la grace, ne voulust bien recevoir cette proposition avec cette condition metaphysique, l'homme le luy peut refuser *s'il le veut*, sous ce sens abstrait que *vouloir* le refuser, c'est *le refuser* en effet. Aussi n'y a-t-il rien de plus aisé à refuter que cette explication de Jansénius. Car

[a] Beatos ab illa felicissima voluntate desistere non posse. *Iansf. l. 6. de grat. Salvat. c. 35.*

[b] Possent enim volitionem suã mutare si vellent. *Ibid.*

IV. 1. Si à cause que *vouloir* refuser son consentement c'est le refuser actuellement, quoy qu'on soit tellement emporté qu'on ne puisse pas le vouloir refuser; on est en droit de dire que la volonté peut refuser son consentement *si elle veut:* & si à cause que *vouloir* changer de volonté c'est en changer en effet, quoy-que ce soit en une matiere où il ne puisse pas arriver que la volonté veüille changer; on est aussi en droit de dire que l'on peut changer de volonté *si on le veut:* on pourra donc dire également de Dieu qu'il pechera *s'il veut*: parce qu'encore que Dieu ne puisse pas vouloir pecher, neanmoins *vouloir* pecher, c'est effectivement pecher.

V. 2. Il est visible que le Concile ne veut icy dire, que ce que saint Augustin avoit dit dans l'endroit que nous en avons rapporté au chapitre précédent. Or saint Augustin avoit dit absolument, que la volonté *peut* refuser son consentement à la grace:

& il n'avoit pas ajoûté ces mots, *si elle le veut*. Il avoit dit positivement que c'est à la volonté à donner *ou à refuser* son consentement à la grace. C'est donc avec la méme simplicité & dans le méme sens, qu'il faut entendre les paroles du Concile, & il n'a pas prétendu cacher une subtilité metaphysique sous ces paroles si elle veut, *si velit*.

VI. 3. En effet, si l'on veut s'en tenir au langage ordinaire des hommes, qui doit sans doute nous servir de regle, pour entendre celuy des Conciles; on ne pourra pas nier que quand on dit, qu'une personne peut faire une telle chose, *si elle le veut*, on ne veüille signifier que la chose ne dépend plus que de sa volonté, & qu'il est en son pouvoir & de la vouloir faire, & de la faire. L'exemple méme dont se sert Jansénius fait contre luy. Car quoyqu'il soit vray que *vouloir* quitter une bonne volonté que l'on a, ce soit *la quitter* en effet: il n'y a personne neanmoins que Jansénius, qui voulust se servir de ce langage, Les Bienheureux quitteroient la volonté qu'ils ont de voir Dieu, *s'ils le vouloient*; & cela uniquement, parce qu'on sçait bien qu'ils ne le peuvent pas *vouloir*, & que, comme il le dit luy-méme ils sont dépoüillez de la liberte de vouloir le mal, *malè volendi libertate spoliati sunt. Ibid. l. 2. c. 3. §. penult.*

VII. 4. Aussi saint Thomas nous donne cette regle, qu'encore qu'une chose soit tellement attachée à la volonté de la faire, qu'il soit vray qu'on la fait, *si l'on veut* effectivement la faire: on ne peut pas néanmoins dire d'une personne, qu'elle la fera *si elle veut*, quand on sçait qu'elle ne le peut pas *vouloir*. C'est la raison pour laquelle, encore que *vouloir* se tourner au bien ce soit s'y tourner en effet, il dit néanmoins en ses questions disputées, *Quæst. 16. de Malo art. 5.* que cette proposition seroit fausse: Le demon peut retourner au bien *s'il veut*, parce qu'il ne le *peut* plus vouloir. C'est encore la raison pour laquelle il dit au cinquiéme de ses *Quolibets quæst. 2. art. 4.* qu'encore que *vouloir* pecher ce soit pecher en effet, cette proposition neanmoins Dieu peut pecher *s'il le veut*, seroit fausse, parce qu'il ne le peut pas vouloir. Ainsi donc le Concile de Trente n'auroit jamais dit, que le libre-arbitre peut refuser son consentement à la grace *s'il le veut*, s'il n'avoit esté persuadé qu'il le peut vouloir.

VIII. 5. C'est en effet la maniere dont les hérétiques d'alors entendirent cette proposition du Concile? C'est ainsi que l'a entenduë Calvin en son *Antidote* sur cét endroit de la 6. Session de ce Concile: c'est ainsi que depuis l'a entenduë le Synode de Dordrecht en 1620. c'est ainsi enfin que l'ont entenduë tous les

heretiques, & ils en ont méme fait un crime à cette sainte assemblée.

IX. 5. Si ce n'avoit esté là le sens de ce Concile, & qu'il eust eû dans l'esprit la subtilité de Jansénius, laquelle nous réfutons, sur qui seroient donc tombez ses foudres & ses anathemes? Est-ce qu'il y avoit en ce temps-là quelque heretique qui niast que *vouloir* refuser son consentement à la grace, ce fust le refuser effectivement? Et ainsi si le Concile n'avoit voulu définir autre chose, si ce n'est que s'il arrivoit que la volonté voulust refuser son consentement à la grace, elle le luy refuseroit effectivement, sans prétendre définir qu'il puisse vouloir le luy refuser; y auroit-il eu un seul heretique au monde qui n'eust pas esté sur ce point de méme sentiment avec le Concile?

X. 7. Nous ne pouvons pas souhaitter un meilleur interprete du sens du Concile que le Concile méme. Or il nous apprend luy-méme à luy donner l'interprétation que nous luy donnons. Car ce qu'il prouve dans ce quatriéme Canon de la sixiéme Session, que le libre-arbitre n'est point purement passif à l'égard de la grace, *parce qu'il peut luy refuser son consentement s'il veut*; c'est la méme chose de l'aveû méme [a] de Jansénius, que ce qu'il venoit de prouver dans le chapitre 5. de la méme Session, que l'homme coopere & consent librement à la grace, *parce qu'il la peut rejetter; Quippe qui illam & abjicere potest.* Or le Concile avoit dit absolument que le libre-arbitre peut la rejetter, sans ajoûter ces mots *s'il veut.* Ainsi donc ce qu'il dit ensuite dans le quatrieme Canon, que le libre-arbitre peut luy refuser son consentement *s'il veut*, c'est la méme chose que s'il avoit dit absolument, qu'il peut le luy refuser, sans ajoûter ces mots, *s'il veut.*

[a] *Iansen. l. 8. de grat. Salvat. c. 17.*

XI. 8. Mais je ne voudrois pas icy d'autre juge que Jansénius. C'est une chose si constante que cette façon de parler, le libre-arbitre peut donner ou refuser son consentement à la grace, *s'il veut*, signifie dans le langage simple, naturel & ordinaire des hommes; qu'il peut absolument le luy refuser comme il peut le luy donner: que Jansénius luy-méme sur son prétendu principe, que la grace de JESUS-CHRIST emporte toûjours invinciblement & infailliblement, & méme nécessairement le consentement de la volonté, n'avoit pas voulu souffrir cette expression au deuxiéme livre du méme ouvrage, *que la grace de* JESUS-CHRIST *est telle*, que l'homme peut luy donner ou luy refuser son consentement *s'il veut.* Car voicy la declaration que cét Auteur y avoit faite en termes formels: [b] Que le secours

[b] Adjutoriũ

» de la grace, dont l'usage est tellement dans la disposition de » l'homme, qu'il s'en serve ou qu'il ne s'en serve pas, qu'il le reçoi- » ve ou qu'il le laisse, qu'il luy donne ou qu'il luy refuse son con- » sentement *s'il veut*, est un secours qui ne peut appartenir en au- » cune façon au secours médecinal de JESUS-CHRIST, mais » seulement au secours du premier homme, & à l'estat d'innocen- » ce, ce qu'il répete encore un peu avant la fin du chapitre 8. Et il » avoit traitté au chapitre 4. de grace Demi-pélagienne tout mou- » vement de grace, *que l'homme pourroit suivre ou laisser s'il vou-* » *loit: Quos posset si vellet abjicere vel .. sequi.*

gratiæ, cujus usus ita ponitur in arbitrio voluntatis ut illo utatur, aut non utatur, ut illud amplectatur aut deserat, ut illi consentiat, aut non consentiat, si voluerit .. ad medicinale adjutorium gratiæ nullo modo posse pertinere sed ad adjutorium primi hominis & sanæ voluntatis esse referendum. *Iansf. l. 2. de grat. Salvat. c. 5.*

XII. Cependant si parlant d'une grace, à laquelle on suppose que la volonté ne peut pas *vouloir* refuser son consentement, on peut dire qu'elle le luy peut refuser *si elle veut*; parce que vouloir le refuser (qu'elle puisse le vouloir ou non) c'est effectivement le refuser: Jansénius n'auroit pas dû dire, [a] que toute grace à laquelle il est en la disposition de la volonté de consentir ou de ne pas consentir *si elle veut*, ne peut pas estre une grace de l'estat présent. Car pour la méme raison il auroit pû retenir son sentiment, que l'on ne refuse jamais son consentement à la grace de l'estat present: & dire néanmoins qu'on le luy refuse *si l'on veut*; parce que *vouloir* le luy refuser, (qu'on puisse le vouloir ou non) c'est le luy refuser en effet. Et bien loin de traitter de grace Demi-pélagienne, comme il fait, toute grace de l'estat present, qui seroit telle qu'on pust la laisser, & n'y pas consentir *si l'on vouloit*: il auroit dit, que quelque nécessité qu'elles imposent toutes à la volonté de leur donner son consentement, il n'y en a aucune dont il ne soit vray de dire, qu'on peut la laisser & n'y pas consentir *si l'on veut*, parce que c'est ne pas consentir en effet à une chose, que de vouloir ne luy pas consentir. Mais c'est que là le Concile de Trente l'incommodoit, & il se voyoit dans la nécessité de trouver une réponse au Canon par lequel il définit, que le libre-arbitre peut ne pas consentir à la grace *s'il veut*: au-lieu que dans ces deux autres passages il parloit le langage naturel & ordinaire des hommes, qui ne souffre pas qu'on dise d'une chose laquelle on ne peut pas *vouloir* faire, qu'on la peut faire *si l'on veut*; quoy-qu'elle soit telle, que ce fût la faire en effet, que de la vouloir faire. C'est qu'il voyoit bien que dans le langage des hommes, quand on dit que quelqu'un peut faire une chose *s'il veut*; ces mots, *s'il veut*

[a] Cujus usus ita ponitur in arbitrio voluntatis ut illi consentiat vel non consentiat si voluerit &c. *Iansf. ibid.*

ne diminuënt rien de la proposition, & c'est comme si l'on disoit absolument qu'il la peut faire. En effet, ce que Jansénius avoit dit dans l'un de ces passages, que toute grace, à laquelle il est en la disposition de la volonté de consentir ou de ne pas consentir *si elle veut*, ne peut estre qu'une grace de l'estat d'innocence, il le repete un peu plus bas en termes absolus, & sans ajoûter *si elle veut.* [a] Il est clair, dit-il, que comme nous l'avons déja dit, toute grace à laquelle il est en la disposition de la liberté de consentir ou de ne pas consentir, ne peut estre qu'une grace de l'état d'innocence : tant il est vray que ce n'est qu'une méme proposition, dire qu'on peut faire une chose *si l'on veut*; & dire absolument qu'on la peut faire.

XIII. Enfin, la réponse de Jansénius est quelque chose de si éloigné du bon sens, qu'ayant esté attribuée par Monsieur Hallier à ceux qui estoient allez à Rome pour tâcher d'empécher la condamnation des cinq propositions de Jansénius, ils la traitterent eux-mémes de ridicule, & la rejetterent comme une réponse qui n'avoit esté forgée, disoient-ils, que par leurs adversaires qui la leur attribuoient. [b] Et ce qui est assez plaisant, dit Monsieur de saint-Amour, c'est que comme ils attribuoient à ces fantastiques Jansénistes qui ne subsistoient qu'en leur esprit : l'opinion imaginaire d'une nécessité absoluë, qui oste le pouvoir d'agir & de n'agir pas, & détruit l'indifférence : ils les faisoient aussi parler à leur mode, & leur attribuoient des réponses ausquelles personne ne pensa jamais. Les Jansénistes, disoient-ils, répondent premierement que la volonté peut ne pas consentir *si elle veut*; parce que si elle vouloit ne pas consentir, cela méme seroit ne pas consentir : mais qu'elle ne peut pas vouloir ne pas consentir, parce que la grace empéche qu'elle ne le veüille. Qui est, poursuit Monsieur de saint-Amour, une réponse ridicule qu'ils se forgent à plaisir, puisque personne ne nie que la volonté ne puisse résister à la grace efficace, & qu'elle n'ait la puissance active de le vouloir. Mais à la bonne heure si personne ne le nie : nous avons veû, & nous le verrons encore dans la suite, que Jansénius n'a pas esté si reservé. Pour moy je n'ay pas entrepris de combattre des Jansénistes fantastiques, mais le vray Jansénius. Et si Monsieur de saint-Amour pretendoit que Jansénius ne se fust pas servi de cette réponse non-plus que ces Jansénistes fantastiques, à qui il dit que Monsieur Hallier l'attribuoit faussement, il trouvera bon que nous en croyions plûtost Jansénius que luy-méme.

XIV. Mais il ne faut pas oublier icy au sujet du Concile de

[a] Perspicuũ est id quod diximus, nullum adjutorium gratiæ, cujus usus in voluntatis arbitrio relinquitur esse.. adjutoriũ medicinale seu gratiam Christi de qua contra Pelagianos Augustinus & Ecclesia disputavit. *Ians. cit. l. 2. de grat. Salvat. c. 5.*

[b] *Journal de Mr de saint-Amour p. 417.*

Trente, une remarque semblable à celle que nous avons faite à la fin du chapitre précedent au sujet de S. Augustin. Nous y avons veû une proposition de Jansénius formellement contraire à celle de ce saint Docteur, & nous en venons de voir une positivement contraire à celle de ce saint Concile. Car au-lieu que le Concile définit, & méme avec anatheme, que le libre-arbitre peut *s'il veut* ne pas consentir aux mouvemens de grace que Dieu luy donne, *Motum & excitatum à Deo .. posse dissentire si velit*; Jansénius vient d'asseûrer que tout mouvement de grace qui seroit tel que la volonté le pust laisser si elle vouloit, [a] *Quos posset si vellet abjicere*, ne pourroit estre qu'une grace telle, que les Demi-pélagiens l'admettoient.

a Ibid. c. 4.

XV. Et il seroit inutile de répondre que nous ne rapportons qu'un des membres de la proposition de Jansénius; Qu'il ne traitoit pas de grace Demi-pélagienne simplement toute grace, qui seroit telle que le libre-arbitre la pust laisser s'il vouloit, mais celle qui seroit telle qu'il pust la laisser ou la suivre s'il vouloit. *Quos posset si vellet abjicere vel, sequi*; Et que le venin du Demi-pélagianisme qu'il reconnoissoit dans cette grace, consistoit en ce qu'elle supposeroit dans le libre-arbitre un pouvoir & un acte qui ne viendroit pas d'elle, *& par lequel*, comme il la pourroit laisser, aussi *il pourroit la suivre & l'embrasser*. Je sçay que c'est l'inconvenient que trouve Jansénius dans cette grace, & que c'est ce qui la luy fait traitter de grace Demi-pélagienne. Mais en attendant que nous parlions de cét inconvenient, & des Demi-pelagiens dans nos objections, il suffit de sçavoir que Jansénius le trouvoit dans toute grace qui seroit telle, que le libre-arbitre pust la laisser & ne la pas recevoir s'il vouloit. Il a crû qu'on ne peut pas dire d'une grace, que le libre-arbitre la peut laisser, s'il veut, qu'il ne soit en méme-temps vray de dire qu'il peut aussi la suivre & la recevoir s'il veut: en quoy il s'est formé ce monstre de Demi-pélagianisme dont il nous fait incessamment peur. Et ainsi l'on est également Demi-pélagien au jugement de Jansénius, soit qu'on dise, *que la grace est telle que le libre-arbitre la peut laisser s'il veut*: soit que sans mettre ces mots, *s'il veut*, on dise *qu'elle est telle qu'il la peut laisser*: soit qu'on dise *qu'elle est telle qu'il la peut suivre s'il veut*: soit enfin que l'on dise, *qu'elle est telle qu'il peut la suivre ou la laisser s'il veut*. Et cela est si vray, qu'entre les preuves par lesquelles Jansénius tâche un chapitre plus bas de convaincre ses adversaires, que la grace qu'ils admettoient estoit une grace semblable à celles de l'estat d'innocence, c'est-à-dire dans le stile de cét Auteur, une

une grace Demipélagienne, il leur reproche également toutes ces propositions. [a] Car ils ne peuvent pas nier, dit-il, *que la grace qu'ils admettent ne soit telle dans leur sentiment, que le libre-arbitre la puisse laisser :* ils ne peuvent pas nier *qu'elle ne soit telle qu'il s'en puisse servir s'il veut.* Et ainsi soit que Jansénius ait dit comme nous avons veû qu'il a fait, que tout mouvement de grace qu'on peut suivre ou laisser si l'on veut, *Quos posset abjicere si vellet, vel sequi*, n'est qu'une grace Demipélagienne, soit qu'il eust dit simplement que tout mouvement de grace *qu'on peut laisser si l'on veut*, n'est qu'une grace Demipélagienne ; cela est égal dans son stile. Et par-conséquent on ne peut pas l'exempter d'avoir traitté, sans y penser, de Demipélagiens les Peres du Concile de Trente, puis qu'ils ont défini, que la grace de l'estat present est de telle nature que l'on peut la laisser, si l'on veut. *Posse dissentire si velit.*

[a] Negare enim nō possunt esse talem juxta sententiam suã, .. quam per liberum arbitriũ deserere possit .. per *quam* possit permanere si velit. *Ibid. c. 5.*

XV. Il n'est pas nécessaire d'avertir le Lecteur, que ces Peres auroient méme aussi-bien défini l'alternative toute entiere, sçavoir, que la grace de l'estat present est de telle nature, *qu'on peut la recevoir ou la laisser si l'on veut*; comme en effet, nous voyions saint Augustin dans le chapitre précédent, qui disoit que c'est à la volonté à la suivre ou à la laisser, *consentire vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est.* Mais ce qu'ils ne l'ont pas fait, c'est que les hérétiques, contre qui ils prononçoient anatheme dans ce canon, ne nioient pas que le libre-arbitre ne pust consentir à la grace s'il vouloit : mais ils disoient que la grace imposoit au libre-arbitre une si absoluë, quoy-que douce, nécessité de donner ce consentement, qu'il n'estoit pas en son pouvoir de ne le pas donner. Et ainsi c'estoit l'unique point, sur lequel il falloit que le Concile prononçast. Outre que l'autre point estoit assez défini en ce qui précédoit dans ce canon, où il est dit que le libre-arbitre ne reçoit pas la grace comme feroit quelque chose d'inanimé sans y cooperer, & dans ce qu'il avoit enseigné au chapitre 5. de la liberté avec laquelle la volonté consent à la grace.

XVI. Mais ce que je viens de rapporter de cét Auteur, pour prouver l'opposition de sa doctrine avec celle du Concile sur le point du consentement de la volonté, me fournit encore un moyen de la prouver d'une autre maniere. Car enfin nous venons de l'entendre qui disoit, que toute grace qui seroit telle que le libre-arbitre pust la laisser, *quam per liberum arbitrium deserere possit*, ne pourroit estre qu'une grace de l'estat d'innocence, & qu'il n'y en a plus à present de semblable, si ce n'est chez les De-

mipélagiens. Et cependant le Concile de Trente declare positivement dans ce chapitre 5. de la 6. Session, que le libre-arbitre peut la laisser, *illam abjicere potest*. Je laisse au Lecteur à examiner, s'il se peut trouver une contradiction plus formelle, que de dire comme fait le Concile, que le libre-arbitre peut laisser la grace, & dire comme fait Jansenius qu'il ne la peut pas laisser.

CHAPITRE LIII.

Que lorsque Iansénius reconnoist que le libre-arbitre peut refuser son consentement à la grace, c'est dans un sens éloigné de celuy des Catholiques, conforme à celuy des Heretiques, & contraire à celuy du Concile de Trente qui les a condamnez.

I. Comme Jansénius ne pouvoit pas ignorer, que dans le langage ordinaire des hommes, ces paroles, La volonté peut refuser son consentement à la grace *si elle veut*, sont les mesmes, que si l'on disoit simplement & sans condition, La volonté peut refuser son consentement à la grace : c'est aussi le sens dans lequel enfin il les a prises. Mais comme en les prenant dans ce sens, elles ne s'accommodent pas tout à fait avec son principe, qui est que toutes les graces mettent la volonté dans une entiere nécessité de leur donner son consentement, il s'est veû obligé d'avoir recours à quelque distinction. Et il a crû en avoir une fort commode dans celle des Thomistes, qui d'un costé reconnoissant des graces qui prédéterminent efficacement & infailliblement la volonté, se voyent néanmoins obligez de reconnoistre aussi de l'autre avec le Concile de Trente, que la volonté peut leur refuser son consentement. La distinction de ces Theologiens qui d'ailleurs different d'avec cét Auteur en ce qu'ils reconnoissent encore d'autres graces, lesquelles lors que ces graces prédéterminantes manquent à la volonté, ne laissent pas de luy donner le pouvoir de faire ce qu'elle se trouve obligée de faire : leur distinction, dis-je, consiste à dire, que la volonté ne peut pas à la vérité refuser son consentement à cette sorte de grace *dans le sens composé*, mais qu'elle le peut neanmoins *dans le sens divisé*. Et c'est aussi la distinction qu'il déclare qu'il embrasse à leur exemple au livre 8. de la grace du Sauveur chap. 4. & 20.

II. Mais il n'a que les termes de commun avec eux : il ne convient dans le fond qu'avec les hérétiques que le Concile de Trente a condamnez sur ce point : & le sens qu'il donne à cette

distinction est contraire au sens & à l'intention du méme Concile. Ce sont trois choses que j'entreprends de faire voir dans ce chapitre aprés que j'y auray rapporté les sentimens de ces Theologiens.

III. Ces Theologiens donc de l'ombre desquels il tâche de se couvrir, prétendent bien, que lorsque Dieu meut quelqu'un par une grace prédéterminante, celuy-cy agira infailliblement à cause de la certitude des desseins de Dieu. Et c'est ce qu'ils entendent quand ils disent, que la volonté ne peut pas refuser son consentement à cette grace *dans le sens composé*. Mais ils declarent en méme temps que ce sera sans nécessité qu'il consentira, & qu'il conserve une indifférence pour ne pas consentir & ne pas agir. [a] Cette proposition, dit Gonzalez l'un d'entre eux, *Dieu ayant arresté & prédéterminé, que Pierre feroit penitence, Pierre peut neanmoins ne la pas faire*, est véritable dans le sens divisé, & fausse dans le sens composé : parce que nonobstant cette volonté & cette prédétermination de Dieu, Pierre conserve une indifférence intrinseque à faire pénitence & à ne la pas faire, & il a un pouvoir prochain de ne la pas faire effectivement. Cependant il n'arrivera jamais dans la supposition de cette prédétermination qu'il ne la fasse pas. Et parce que cela n'arrivera jamais, on dit dans un certain sens impropre, qu'il est impossible qu'il arrive, mais c'est d'une impossibilité conditionnelle, ou autrement de conséquence. Et c'est ce qu'on appelle ne pouvoir pas *dans le sens composé* : & qui n'empéche pas la liberté quant à l'usage ; parce que la liberté quant à l'usage ne consiste pas à ne pas faire ce que l'on fait, mais à avoir un pouvoir prochain de ne le pas faire, & une indifférence intrinseque pour cela, qui ne soit pas liée. Et c'est, dit le P. Gonet, aprés avoir rapporté ce texte, [b] la maniere constante dont tous les Thomistes tant anciens que modernes expliquent la distinction du sens composé & du sens divisé.

" [a] Hæc propositio, stante prædeterminatione & prædefinitione divinæ voluntatis de futura pœnitentia Petri, Petrus potest non pœnitere, in sensu diviso vera est, falsa autem in sensu composito : quia quamvis stante illa Dei prædefinitione, ab intrinseca indifferentia ad utrumlibet, sit Petrus potens possibilitate causæ proximæ non pœnitere, tamen nunquam ita continget stante illa suppositione ; & ideo quòd nunquam ita continget, quodam lato sensu dicitur impossibile ; id est impossibilitate conditionata seu consequentiæ, & hoc appellatur non posse in sensu composito : quod tamen nullatenus impedit libertatem quantùm ad usum : quia libertas quantùm ad usum non consistit in hoc quod est facere oppositum ejus quod aliquis facit, sed in hoc quod est posse proximè intrinsecâ indifferentiâ non impeditâ, facere oppositum ejus quod aliquis facit. *Gonzalez 1. p. q. 19 art. 8. disp. 57. n. 48.*

[b] *Gonet to. 2. disp. 6. art. 4. n. 59.*

IV. Quelque infaillibilité donc que ces Theologiens mettent dans le consentement & l'action de celuy, qui sera meû de Dieu par une grace prédéterminante, ils ne pretendent pas néanmoins qu'il consente & agisse nécessairement. Ils enseignent qu'il retient une indifférence pour ne le pas faire, mais une indiffé-

rence qui n'eſt pas liée, *non impeditam.* Ils ſoûtiennent qu'il ait toûjours un pouvoir *prochain* de ne pas conſentir & de ne pas agir. Ils déclarent en général, que pour eſtre libre il ne ſuffit pas d'agir ſans contrainte, de ſon bon gré & avec une pleine volonté, ſi cette volonté n'eſt auſſi-bien exempte de néceſſité que de contrainte. Et deſcendant dans le particulier ils ſoûtiennent, que le conſentement de la volonté à la grace ne ſeroit pas libre, ſi la grace mettoit la volonté dans la néceſſité d'agir, avec quelque *ſpontaneité* & quelque réſolution que ce fuſt qu'elle agiſt. Ils declarent que la grace detruiroit la liberté de l'homme, ſi elle luy oſtoit le pouvoir de s'abſtenir de la choſe à laquelle elle le porte, & de s'en abſtenir dans le temps méme auquel elle l'y porte : c'eſt-à-dire, ſi elle luy laiſſoit ſeulement un pouvoir général de ne pas faire cette choſe ; mais de telle maniere qu'il n'euſt pas le pouvoir de s'en abſtenir en particulier, pendant le temps méme de la motion de la grace, mais ſeulement hors du temps de cette motion : en un mot, ſi elle ne luy laiſſoit pas le pouvoir de ne pas obeïr à cette motion, & qu'elle le miſt dans la néceſſité d'en ſuivre le mouvement. C'eſt la maniere dont ils s'en expliquent : c'eſt ce qu'ils ſoûtiennent contre les héretiques : & c'eſt ce qu'ils prétendent avoir eſté déterminé par le Concile de Trente, lors qu'il a défini ſous peine d'anatheme, que le libre arbitre pouvoit s'il le vouloit refuſer ſon conſentement à la grace. Mais entendons les parler eux-mémes, de peur que l'on ne croye que nous déguiſons leurs ſentimens.

V. On ſçait combien Alvarez a travaillé pour établir la grace prédéterminante, & pour l'accorder avec la liberté : mais ce ne fut jamais en diſant, qu'elle ne contraint pas la volonté, & que quelque néceſſité qu'elle luy impoſe d'agir, elle ne l'empéche pas d'agir *volontairement* & de ſon bon gré. [a] Il dit que c'eſtoit » prendre fort mal la réponſe des Thomiſtes, *que la volonté ne peut* » *pas refuſer ſon conſentement à la grace dans le ſens composé*, que de » leur attribuer comme faiſoient quelques-uns de leurs adverſaires, » de vouloir dire, que dans le temps auquel la motion de la grace » eſt en l'homme, il ne peut pas luy refuſer ſon conſentement, & » qu'il ſe convertit alors néceſſairement : mais que hors le temps » de cette motion il peut luy refuſer ſon conſentement & ne ſe pas » convertir.

[a] Advertimus quoſdam Theologos in Dialecticis principiis deficere, dũ arbitrantur hanc propoſitionem ; homo motus a Deo auxilio efficaci, non poteſt diſſentire vocationi divinæ in ſenſu compoſito, nihil aliud ſignificare, quàm quòd tempore quo illa motio eſt in homine, ille non poteſt diſſentire, ſed neceſſariò convertitur ; ablata verò motione efficaci, tunc poteſt diſſentire & non converti. Sed iſti Autores non attingunt verum ſenſuum compoſitum. *Alvarez diſp. 25. de auxiliis n. 19.*

VI. Et au 2. livre de ses réponses. [a] Le sens composé, dit-il, n'est pas celuy que nous attribuë l'argument qu'on nous oppose, sçavoir, que quand la grace efficace (ou prédéterminante) se trouve dans la volonté, alors la volonté ne peut point ne pas faire l'acte, auquel cette grace la détermine, mais qu'elle peut ne le pas faire quand elle n'a pas cette grace. *Il n'y a que Calvin qui ait pris ce tour, & qui ait inventé ce sens.* Et plus bas, [b] Calvin, dit-il, s'est trompé, en ce qu'il a crû que cette proposition, *Le libre-arbitre estant meû de Dieu par une grace efficace, ne peut pas luy refuser son consentement dans le sens composé*, ne signifioit autre chose, sinon que lors que la grace efficace est presente à la volonté, celle-cy ne peut pas luy résister ni luy refuser son consentement, mais qu'elle le peut lors qu'elle ne l'a plus, .. Mais nous prétendons que le sens composé se doit bien prendre autrement dans cette proposition. Il ne signifie pas seulement, que quand la motion efficace est dans un homme, alors il ne peut pas y résister ni luy refuser son consentement, mais qu'il le peut quand il ne l'a plus. Car si l'on n'entendoit que cela, asseûrément l'on détruiroit le libre-arbitre, & la distinction du sens composé, & du sens divisé ne suffiroit pas pour l'accorder avec l'efficace de la grace prédéterminante. Il dit en la Dispute 98. n. 10, que c'estoit la maniere d'agir, que Calvin attribuoit à la grace: que cét hérétique reconnoissoit bien que la volonté coopere avec la grace, mais qu'il pretendoit que c'est avec nécessité qu'elle le fait, quoy-que volontairement & sans contrainte: *Non liberè sed solùm motu spontaneo & non coacto.* Enfin il déclare que cette maniere d'expliquer la grace est l'hérésie méme, que le Concile de Trente a condamnée, lors qu'il a dit anatheme en ce quatriéme Canon à ceux qui diront, que la volonté ne peut point si elle veut ne pas consentir à la grace.

[a] Sensus cōpositus non est ille qui in argumento insinuatur, quòd videlicet quando gratia efficax est in voluntate non possit voluntas non agere actum illum ad quem determinatur, ablatâ verò motione possit non agere. Hic enim sensus confictus fuit a Calvino. *Id. lib. 2. Resp. c. 1. n. 34.*

[b] Calvinus in eo deceptus est, quia putavit illam propositionē, liberum arbitrium motum a Deo gratia efficaci non potest dissentire in sensu composito, nihil aliud significare, nisi quòd postquā jam gratia efficax in voluntate posita est, non possit liberum arbitrium dissentire ac refragari, ablatâ verò motione possit.... Nos autem multò aliter intelligendum esse sensum compositum illius propositionis contendimus. Non enim per illam significatur, quod quando est motio efficax in homine; tunc non possit dissentire aut refragari, ablatâ verò motione possit Si enim hoc semel concederetur, absque dubio everteretur libertas arbitrii, nec posset per distinctionem illam sensûs compositi & divisi, ejusdem arbitrii libertas concordari ... cum efficacia auxilii præoperantis gratiæ. *Ibid. c. 4. n. 9.*

VII. C'est la remarque qu'avoit déja faite avant luy Dominique Soto, qui avoit assisté au Concile de Trente, quoy-qu'il n'y fust pas encore au temps de la Session, où ce Canon fut establi. Il dit [c] que nous recevons la grace de Dieu avec liberté, parce que non-seulement Dieu ne nous contraint pas lors qu'il nous attire à luy, mais qu'il ne nous impose pas méme nécessité d'y venir, & qu'il est en nostre pouvoir de rejetter la grace qu'il

[c] Libertas in nobis est respectu hujus divini beneficii, quòd neminem

» nous donne pour ce sujet : & que c'est ce que le Concile de Trente a défini au chapitre 5. & au Canon 4. de la 6. Session. Et puis formant cette question, Si Dieu ne pourroit pas contraindre la volonté, ou la mouvoir de telle maniere qu'elle agist avec nécessité ; qui est la maniere de faire agir qu'il dit que les hérétiques luy donnoient : il répond que pour ce qui est de contraindre la volonté, c'est une chose qui enveloppe une contradiction : qu'il n'en est pas ainsi de la nécessité, que Dieu pourroit bien l'imposer à la volonté, estant comme il est, l'auteur de la nature : mais qu'en ce cas elle agiroit sans liberté : [a] *Sed tunc auferet illi libertatem in tali actione.*

coactum Deus aut necessitate ad se trahit, sed in nostra est potestate gratiam ejus respuere : uti sancta Tridentina synodus Sess. 6. cap. 5. & can. 4. determinavit. *Domin. Soto l. 1 de natura & gratia c. 15.*

[a] *ibid. c. 16.*

VIII. Cumel Général de l'Ordre de la Mercy a enseigné la méme chose : & il a conclu de ce Canon, [b] que c'estoit une heresie de dire, qu'il n'y a que la seule nécessité *de contrainte* qui soit opposée à la liberté ; & qu'il falloit avoüer, que pour la liberté il faut une indifférence interieure à agir ou à ne pas agir.

[b] Indifferentiam ad operandum, vel non operandum esse intrinsecè requisitam ad libertatem. *Cumel de volunt. homin. discur. 5. sec. 5.*

IX. C'est encore ce qu'a enseigné Estius, quoy-que défenseur comme ces autres que nous venons de citer, de la grace prédeterminante. Ce méme Canon luy a fait conclure, [c] que pour dire que la grace nous fait agir avec liberté, il ne suffit pas de dire que la volonté qui en est meüe, .. agit sans contrainte, de son bon-gré, & volontairement, *sponte voluntariè & non coactè.*

[c] *Estius in 2. dist 24. c. 5.*

X. Et pour ne pas rapporter seulement des Thomistes qui ayent écrit avant Jansénius, le P. Baron célébre Théologien, de l'Ordre de saint Dominique, comme les deux premiers que j'ay citez icy, distingue luy-méme en son livre de la liberté & de la grace, son sentiment & celuy de toute l'Ecole de saint Thomas d'avec la doctrine de Jansénius, sur la maniere d'agir de la grace efficace, [d] en ce que tous les Théologiens de cette fameuse » Ecole nient que la volonté soit determinée nécessairement par » la grace efficace, que la volonté qui en est déterminée n'ait pas » un pouvoir prochain, *potentiam expeditam*, de faire le contraire, & » que l'indifférence ne soit pas nécessaire pour agir avec liberté. » Cette grace, ajoûte-t-il, determine bien la volonté, mais sans » luy imposer de nécessité ; au contraire, elle produit en elle la li- » berté, comme, dit il, la volonté créée quand elle se determine » elle-méme à agir. Au lieu, continuë-t-il, que Jansénius ensei- » gne que la grace efficace déterminant la volonte à agir, luy en » impose la nécessité, que la volonté estant ainsi determinée, elle » n'a pas un pouvoir *prochain* de faire le contraire, & qu'enfin la li- » berté, selon le méme Jansénius, peut compatir avec la nécessité. Voila ce que dit ce sçavant Théologien en sa premiere Dispute,

[d] Negant a gratia natura sua efficaci voluntatem necessariò determinari, & non habere potentiam expeditam ad oppositum : negant pariter, ad libertatem non requiri necessariò indifferentiam, quamvis indifferentia a gratia

Section premiere, Paragraphe 3. Il avoit dit au commencement du premier que Jansénius resserroit trop la liberté, & que méme il la détruisoit, *Nimis restringit libertatem, imo reipsa tollit.* Et son témoignage est d'autant plus considerable, que l'affaire des cinq propositions mise à part, il se rend le plus favorable qu'il peut à Jansénius, lequel il croyoit que ses adversaires poussoient un peu trop, & qu'il fait tous ses efforts pour l'exempter du Calvinisme, que ceux-cy luy reprochoient; ou du moins pour mettre des bornes à ces reproches: & ainsi nous ne pouvons pas le considerer comme un homme qui pourroit avoir outré les sentimens de cét Auteur. Cependant quoy qu'il dise l'avoir tout lû, tout ce qu'il a pû trouver dans son livre pour le distinguer de Calvin sur le point de la liberté; [a] consiste en ce qu'encore que Jansénius veuïlle comme Calvin, qu'on ne laisse pas d'estre coupable pour des choses que l'on fait avec nécessité, il croit du moins qu'il faut que cette nécessité soit accompagnée de connoissance & d'une volonté pleine: ce que Calvin ne jugeoit pas nécessaire, qui pour ce sujet croyoit que les mouvemens méme indélibérez n'estoient pas exempts de peché. Il avoit insinué qu'il en rapporteroit encore quelque différence, & c'est apparemment ce qu'il dit de Calvin dans le Paragraphe suivant, mais ce n'est que sur le point de la justification, & non pas sur la liberté.

ex natura sua efficaci, liberè & infallibiliter reducatur ad actum, non necessitando voluntatem sed efficiendo in ipsa libertatem, non minùs quàm ipsa voluntas creata.. Quid ad hoc Jansenius? Concedit ... a gratia efficaci voluntatem necessariò determinari, & non habere potentiam expeditam ad oppositum, & credit, cum necessitate stare posse libertatem, quæ tamen omnia Thomistæ negant. *Baron. disp.* 1. *sect.* 1. § 3.

[a] Omnino inter se non conveniunt. Nam Calvinus vult actus etiam indeliberatos esse liberos ea libertate quæ sufficiat ad malitiam peccati, quod nunquam Jansenius somniavit, cùm ad libertatem exigat perfectam rei notitiam & ponderationem. *Ibid.* § 1.

XI. De toute la doctrine & de tous les témoignages de ces Théologiens, ausquels nous en pourrions ajoûter quantité d'autres, si le Pere Gonet ne nous avoit pas avertis cy-dessus n. 3. que c'est la doctrine de tous les Thomistes, tant anciens que modernes, il s'ensuit que celuy-là ne peut pas dire, qu'il soûtient avec eux, & comme eux, que la volonté peut refuser son consentement à la grace *dans le sens divisé*, qui croit que quand la volonté est meuë par la grace, elle n'est exempte que de contrainte & non-pas de nécessité; qui croit qu'elle ne consent qu'avec *spontanéïté*, & avec une volonté pleine à la vérité, mais non-pas avec indifférence; ou qui, s'il paroist y admettre quelquefois de l'indifférence, n'en admet pas d'autre que celle que les héretiques combattus en cela par ces Théologiens ne refusoient pas d'admettre; qui croit que la volonté est alors non-seulement dans une nécessité d'infaillibilité, mais aussi dans une nécessité absoluë de donner son consentement, c'est-à-dire qui

la fait consentir à la grace avec la méme nécessité avec laquelle les mémes hérétiques combattus par ces Théologiens, & condamnez par le Concile de Trente la faisoient consentir ; qui ne luy laisse pas d'autre pouvoir de refuser son consentement & de mal faire, que celuy que ces hérétiques n'auroient pas fait difficulté de reconnoistre ; qui se voit obligé d'accorder la liberté avec la grace de la méme maniere dont ces hérétiques s'offroient de l'accorder, & l'accordoient en effet : j'aurois pû dire en un mot, qui lors qu'il dit que la volonté peut refuser son consement à la grace *dans le sens divisé*, ne le dit que d'une maniere que ces Théologiens condamnoient dans ces hérétiques. Or c'est ainsi qu'en usoit Jansénius, lors qu'il paroissoit dire avec les Thomistes, que la volonté peut refuser son consentement à la grace *dans le sens divisé.* Je sçai qu'il y en a qui ne demeureront pas d'accord de ce que j'avance : mais il n'est rien de plus aisé que de le prouver.

PREMIERE PROPOSITION.

XII. Je dis donc 1. que Jansénius estoit persuadé, que quand la volonté est meûë par la grace, elle n'est exempte que de contrainte, & non pas de nécessité ; qu'il estoit persuadé qu'elle ne consent alors qu'avec *spontanéïté*, & avec une volonté pleine & résoluë à la vérité, mais néanmoins sans indifférence ; qu'enfin il estoit persuadé que la volonté ne luy peut pas refuser son consentement.

XIII. Cela se voit 1. par tout ce que nous en avons rapporté dans l'Avertissement qui est à la teste de cét ouvrage : & je ne feray que le répeter sommairement, parce que le Lecteur y peut voir plus au-long les endroits que j'en ay rapportez, Nous y avons veû que dans le sentiment de Jansénius, *Le non-usage de la grace n'est pas laissé dans la liberté*, c'est-à-dire, *qu'il n'est pas libre à la volonté de luy refuser son consentement, qu'il n'est pas laissé à son choix de le faire, qu'elle n'en a pas l'élection libre, qu'il n'est pas en son pouvoir de ne pas vouloir quand elle a la grace, qu'elle ne peut pas luy resister, qu'elle ne peut pas la laisser, qu'il luy est essentiel alors de vouloir, que l'effet s'en ensuit avec autant de nécessité, qu'il s'ensuit qu'une chose où se trouve la blancheur soit blanche, & qu'un homme en qui est la justice soit Iuste ; qu'elle ne conserve plus l'indifférence de ne pas agir, & qu'elle n'en a plus la disposition & la liberté.*

XIV. Cela se voit 2. par un autre raisonnement que nous n'y

n'y avons fait qu'indiquer, & qu'il est maintenant temps de mettre dans son jour. Jansénius estoit si persuadé, que la grace impose à l'homme une véritable nécessité d'agir, & il croyoit l'avoir si effectivement & si efficacement prouvé dans les cinq premiers livres de son troisiéme tome, qui est *de la grace du Sauveur*, qu'il s'est senti obligé d'en employer deux autres tout-de-suite pour prouver, que la liberté ne consiste qu'à agir avec *spontanéité*, sans contrainte & avec une volonté pleine, qu'il y ait indifference ou non, que la volonté puisse s'abstenir d'agir ou qu'elle ne le puisse pas; enfin avec quelque nécessité que ce soit qu'elle agisse, pourveû que ce ne soit pas malgré elle, ni sans connoissance. Mais il faut l'entendre parler luy-méme sur cette matiere, pour apprendre ses sentimens de sa propre bouche.

XV. [a] C'est, dit-il au chapitre 5. du 6. livre une chose constante dans saint Augustin (car il attribuë toutes ses pensées à ce saint Docteur), que c'est une méme chose, *de dire la volonté ou le vouloir*, soit dans l'Ange, soit dans l'homme, *que de dire le libre-arbitre:* parce que selon sa doctrine que nous avons, ajoûte-t-il, rapportée tres-clairement, *volonté est la méme chose que volonté libre: & vouloir est la méme chose que vouloir librement, & il est méme impossible de vouloir que librement.* Il ajoûte un peu plus bas, que [b] le raisonnement que fait saint Augustin contre Ciceron au livre 5. *de la Cité de Dieu* chapitre 9. auroit esté vain & frivole s'il se pouvoit faire, qu'il y eust une volonté, c'est-à-dire, un vouloir qui ne fust pas libre. Il y a, dit-il encore au commencement du chapitre suivant, qui est le 6. deux sortes de nécessité dans la doctrine de saint Augustin, l'une qui fait son effet, méme malgré nous, & quelque resistance que nous fassions: l'autre par laquelle il est à la vérité nécessaire *absolument* que quelque chose se fasse, mais c'est neanmoins sans resistance dans la volonté. *Qua simpliciter necesse est aliquid fieri sine renisu voluntatis.* Et puis deux pages plus bas, [c] La doctrine donc de saint Augustin, dit-il, est que la premiere de ces deux sortes de nécessité est capitalement contraire à la liberté, *mais non pas la seconde, c'est-à-dire, celle qui est en méme temps volontaire, ou autrement celle par laquelle il est absolument & immuablement nécessaire que quelque chose se fasse mais neanmoins sans resistance dans la volonté. Cette doctrine paroistra surprenante aux Scholastiques, mais elle est pourtant indubitable dans les principes de saint Augustin.*

[a] Apud Augustinũ esse liberum arbitrium, & esse aliquam hominis vel Angeli voluntatem seu volitionem, pro iisdem prorsus usurpantur. Nimirum quia juxta doctrinam ejus apertissimè traditam, voluntas seu volitio, & libera voluntas idẽ sunt, sicut velle & liberè velle, & impossibile sit ut velle non sit liberum. *Jansen. ibid. l. 6. c. 5.*

[b] Quæ sane Augustini disputatio frivola & inanis est, si voluntas esse possit quæ nõ sit libera. *Ibi.*

[c] Doctrina igitur Augustini est necessitatem illam primam .. capitaliter repugnare libertati .. Non autem illam necessitatem, qua est simul voluntaria, qua simpliciter necesse est aliquid fieri non repugnante sed immutabiliter volente voluntate. Mira videbitur Scholasticis ista doctrina, & tamen in Augustini principiis est indubitata. *Ibid. c. 6.*

XVI. Ainsi donc ce ne sont pas seulement les choses, qui se font avec une nécessité d'infaillibilité, qui paroissent libres à Jansenius : car ce n'auroit pas esté une chose qui eust deû paroître surprenante aux Scholastiques, qui en reconnoissent une de cette sorte dans ce qu'ils croient qui se fait avec une grace prédéterminante. Ce sont donc aussi celles qui se font avec une nécessité absoluë & naturelle, pourveû qu'elles arrivent sans résistance de la part de la volonté : c'est-à-dire, pourveû que ce qu'elle fait elle veüille bien le faire. Aussi il donne un peu plus bas pour exemple de cette nécessité, qui n'empéche pas que la chose ne soit libre, [a] « la nécessité, que Dieu a de vivre, de sçavoir « l'avenir, de n'estre point sujet ni à mourir, ni à estre trompé. Et « il dit au chapitre 17. du livre 8. [b] Que quand la grace s'attache« roit avec tant de force & tant de plaisir à la volonté, que celle-cy « ne pust pas la rejetter, ni luy refuser son consentement non-plus « que dans le Ciel, le libre-arbitre n'en seroit que plus véritable & « plus heureux. Enfin, il dit au chapitre 19. que c'est la raison « pour laquelle les Anciens ont si peu parlé de cette indifférence à « agir & à ne pas agir, *istius exacti æquilibrij voluntatis ad agendum « & non agendum*, qui paroist maintenant si nécessaire dans les Eco« les pour estre censé agir librement. Car, ajoûte-t-il, [c] soit « que des deux termes, *agir & ne pas agir*, la volonté veüille l'un « & l'autre avec indifférence, ou qu'elle en veüille l'un *avec une » telle nécessité, qu'elle ne se puisse pas porter à l'autre ; c'est assez que » ce soit la volonté qui veüille*, ce *vouloir* dés-là méme ne peut point « ne pas estre en son pouvoir ; & estant en son pouvoir il ne peut « point n'estre pas libre. D'où il conclud, [d] que dans les princi« pes de saint Augustin, saint Prosper & saint Fulgence (tels qu'il « se les est figurez) avec quelque force que la grace agisse, & quel« que nécessité qu'elle impose à la volonté, cette force & cette né« cessité ne sont pas à apprehender à la liberté : & rien ne luy peut « estre contraire que la contrainte & la nécessité accompagnée de « violence, c'est-à-dire, celle où la volonté agiroit malgré elle.

[a] Alterā qua simpliciter aliquid est necesse fieri sicut vivere, præscire, nō mori non falli respectu Dei. *Ibid.*

[b] Si etiam in hac vita Dei inspiratio tā stabiliter ac delectabiliter Deo operante inhæreret voluntati, ut eam non posset abjicere, (*ou comme il dit plus bas*, non posset dissentire) felicissimum, fortissimum, liberrimum meritò diceretur atque esset arbitrium. *Ibid. l. 8. c. 17.*

[c] Nam sive cum indifferentia utrumque velit, sive alterutrum cum tanta determinatione, ita ut oppositum velle non possit, hoc ipso quo voluntas est quæ vult, necesse est eam esse in potestate ; & hoc ipso quo est in potestate, esse liberam. *Ibid. c. 19.*

[d] Nulla gratiæ efficacia, nulla necessitas actibus voluntatis liberis formidanda est, sed sola vis coactio & necessitas violentiæ, quæ videlicet .. est .. etiam si nolumus, hoc est nobis invitis & nolentibus & reluctantibus. *Ibid.*

XVII. Et s'opposant au commencement du chapitre 35. du méme livre, [e] « qu'il ne semble pas néanmoins qu'on puisse « dire, que nous soyons les maîtres d'un acte, duquel nous ne pou« vons pas nous abstenir à cause de la nécessité où nous nous

[e] Quo verò pacto intelligi potest, quòd illum

trouvons de vouloir ; ni qu'on puisse dire non-plus que nous l'aions en nostre pouvoir & en nostre disposition, ce qui est pourtant de l'essence d'un acte libre : il ne répond pas qu'il ne prétend point aussi, que la grace nous impose une nécessité de vouloir, & que quand elle nous est donnée nous ne puissions pas nous abstenir de cét acte de vouloir. Mais avoüant qu'il faut pour un acte libre, que nous l'ayons en nostre pouvoir & que nous en soyons les maîtres ; il dit, [a] que ce n'est que la foiblesse de nostre imagination, qui nous fait croire, que pour estre les maîtres d'un acte de nostre volonté, & pour l'avoir en nostre disposition, il faut que nous ne soyons pas dans la nécessité de le faire, & que nous puissions nous en abstenir : Que cette imagination ne vient que de la maniere dont nous avons coûtume d'envisager les actions, que nostre volonté exerce par les différentes parties de nostre corps, & que l'on appelle actions *commandées* ; dont il n'y a aucune à la vérité qui nous paroisse libre, si elle n'est telle que nous puissions la faire & ne la pas faire. Mais que nous ne devons pas faire le méme jugement des actes de la volonté méme, & qu'il n'est pas besoin pour les faire librement, que nous puissions nous en abstenir, mais seulement que nostre volonté les veüille & ne les fasse pas malgré elle.

« actum in nostra potestate habeamus, & « ejus Domini simus, a quo propter volendi necessitatem abstinere non possumus. *L. 6. c. 35.*

« [a] Respondeo . . imaginationis imbecillitatē esse causam, ut homines in percipienda voluntariorum actuum libertate fallantur. Nam intuentes omnes actiones hominũ quas imperatas dicimus, & magis notæ sunt, nullam eaium omnino liberā esse vident, nisi quam possumus facere & non facere &c. *Ibid.*

XVIII. Si Jansénius n'avoit eû d'autre veüe en tout cela, que de dire en général que la nécessité pourveû qu'elle ne soit pas accompagnée de résistance dans la volonté, n'est pas contraire à la liberté : peut-estre qu'on ne jugeroit pas que la chose méritast qu'on en disputast ; & qu'on luy laisseroit donner le nom de *libre*, soit à l'amour par lequel les Bienheureux aiment Dieu, soit à l'amour par lequel Dieu s'aime soy-méme, soit à tous les actes volontaires de nostre ame : parce que prenant ce mot de *libre* dans un sens un peu vague & général, on ne laisseroit pas de trouver des Anciens qui auroient parlé de la sorte ; & que d'ailleurs quand on convient du fond, il est assez libre à un chacun de nommer les choses comme il luy plaist, les questions n'estant plus aprés cela que des questions de nom & des disputes de mots. Mais on voit, où tend tout ce discours de Jansenius. Il n'y a personne qui ne voye, qu'il ne prend une telle précaution, qu'à cause de cette force qu'il donne à la grace, d'entraîner la volonté de telle maniere, que celle-cy ne puisse pas n'en point suivre le mouvement. Il voyoit bien qu'il n'y auroit personne, qui aprés l'avoir entendu parler de la grace comme il avoit fait dans les cinq premiers livres *de la grace du Sauveur*, ne conclust aussi-tôt, qu'elle mettoit la volonté dans la nécessité de luy donner son

consentement. Il voyoit bien que c'estoit un inconvenient qui frapperoit d'abord tout le monde, & qu'ainsi il falloit montrer, que ce n'estoit pas une chose dont on deust avoir de la peine. En effet on voit par le commencement de la preface de son sixiéme livre, qui sert aussi de préface au septiéme, que c'est uniquement la difficulté qu'on auroit d'abord à accorder cette maniere d'agir de la grace avec la liberté, qui l'engage à traitter de la *néceßité* dans ces deux livres, & qui luy fait tout mettre en œuvre pour montrer qu'elle n'est nullement contraire à la liberté. C'est à quoy il les employe entierement, & il fait tous ses efforts pour persuader son Lecteur, qu'estre libre ce n'est autre chose que vouloir d'une volonté délibérée, & que pour agir librement il suffit d'agir *sans contrainte*, *sans violence*, *de son bon gré*, *volontairement*.

XIX. C'estoit donc avoüer franchement, que la grace telle qu'il l'admettoit dans l'estat présent, impose à la volonté une néceßité d'agir toute autre que celle que l'on appelle d'infaillibilité. Car comme nous avons dit, celle-cy n'auroit pas surpris les défenseurs de la grace prédéterminante. Et neanmoins il ne laisse pas de les envelopper parmi ces Theologiens, à qui il dit que sa maniere d'expliquer la liberté paroistra surprenante, *Mira videbitur Scholasticis ista doctrina*. C'estoit avoüer qu'elle luy impose une néceßité absoluë & proprement dite, *Qua simpliciter necesse est aliquid fieri*. C'estoit avoüer que pendant le temps qu'elle luy est donnée, elle luy impose une néceßité aussi grande de consentir & d'agir, qu'est celle des Bienheureux de s'attacher à Dieu, & celle de Dieu méme de vivre & de tout prévoir. C'estoit avoüer qu'elle luy impose une telle néceßité de consentir & d'agir, qu'elle ne peut pas ne le point faire : *A quo*, disoit-il au passage que nous avons rapporté n. 17. *propter volendi necessitatem abstinere non possumus*. C'estoit dire (ce qui est la troisiéme des cinq propositions condamnées dans son livre) qu'il n'est pas besoin d'indifférence pour mériter. C'estoit dire enfin, que la grace ne laisse pas d'autre parti à la volonté, que d'agir *sans contrainte*, *de son bon gré & volontairement*.

XX. Car il faut bien se souvenir de ce que nous avons dit, que de l'aveu méme qu'il en fait tacitement au commencement de la préface du sixiéme livre, c'est la seule force ou maniere d'agir qu'il avoit attribuée à la grace dans les cinq premiers livres, qui l'engage à concilier dans ces deux autres la liberté avec la néceßité. Et en effet, quoy-que dans chaque chapitre il s'occupe principalement à accorder en général la liberté avec la néceßité : il ne laisse pas neanmoins d'y faire remarquer de temps

en temps son dessein par l'application qu'il fait de la maniere dont il les accorde ainsi en général, à la maniere dont il faudra en particulier accorder la liberté avec la force qu'il avoit donnée à la grace. Et il le fait nommément sur la fin du chapitre que j'ay cité icy n. 17. où il s'estoit proposé d'expliquer comment un acte, que nostre volonté se trouve dans la nécessité de produire, & dont pour ce sujet elle ne peut pas s'abstenir, ne laisse pas d'estre libre, *A quo propter volendi necessitatem non possumus abstinere.* Enfin ces deux livres ne sont que pour préparer le Lecteur au suivant, [a] qui est le huitiéme, où il doit traitter exprés de la maniere dont il faut accorder la grace avec la liberté, & où il le doit faire sur les mémes principes généraux, qu'il croyoit avoir puissamment établis dans les deux précédens. Il le commence par proposer la maniere dont tous les Theologiens de son temps, c'est-à-dire, les défenseurs de la grace prédéterminante aussi-bien que les autres, prétendoient, qu'il falloit accorder la grace avec la liberté. Il dit dans le titre & dans le corps du 4. chapitre, qu'ils convenoient tous à dire, que la liberté du consentement que la volonté donne à la grace, consiste en ce que la volonté a le pouvoir de n'y pas consentir. Il repete la méme explication au commencement du chapitre 5. Mais il y ajoûte aussi-tôt, qu'il est impossible qu'elle soit véritable, parce que, dit-il, elle n'est jamais venuë dans l'esprit à saint Augustin, (c'est ainsi qu'il le croit) & il employe le reste du méme chapitre & les quatre suivans à prouver comme il le peut, que ce saint Docteur n'a fait consister la liberté de ce consentement, qu'en ce que ce n'est pas la grace seule qui fait tout en nous, mais que la volonté fait aussi quelque chose avec elle, qui est *qu'elle veut :* & qu'en ce que, dit il au chapitre 8. quoy-qu'il soit vray, que c'est Dieu qui fait le bien dans les hommes par sa grace, il ne se fait pas neanmoins sans leur volonté, il se fait avec leur volonté, il se fait par leur volonté, *sua ipsorum voluntate*, *propria voluntate*, *non sine voluntate*, *per voluntatem :* sans que ce Saint, dit il au chapitre 7. ait jamais eû égard, si c'est avec indifférence ou sans indifference de la part de la volonté que ce bien se fait par elle; *Nihil omnino de indifferentia præsente vel absente satagente.*

[a] *Ians. l. 8 de grat. Salvat.*

XXI. Il faudroit aprés cela n'avoir pas d'yeux, pour ne pas voir que rien ne le portoit à s'écarter de la route commune sur ce point, & à en prendre une qui comme il va nous l'avoüer le rapprochoit de Calvin, que la nécessité effective avec laquelle il voyoit bien qu'il faisoit consentir la volonté à sa grace, & l'impuissance où il se sentoit, de sauver dans la volonté un

veritable pouvoir de ne pas donner ce consentement. Il n'y a personne qui ne sente, que c'est qu'il voyoit bien que ce pouvoir ne s'accorde pas avec ses principes ; & qu'encore qu'il eust fait une profession expresse de le reconnoistre au chapitre 4. du méme livre, où il rapportoit l'opinion de tous les Scholastiques qui en font l'essentiel de la liberté du consentement à la grace ; & qu'encore qu'il y eust dit, qu'on ne peut former aucune difficulté contre luy au sujet de ce *pouvoir de ne pas consentir*, que les défenseurs de la grace prédéterminante n'eussent deja dissipée : il voyoit bien, dis-je, qu'on ne l'en croiroit pas, & qu'il n'y auroit point de Lecteur pour peu éclairé qu'il fust, qui à la seule lecture des fondemens qu'il avoit jettez dans les deux livres précédens pour establir une liberté à sa mode, ne s'apperceust bien de la nécessité avec laquelle il faisoit consentir la volonté à la grace.

XXII. Il s'estoit méme declaré tout ouvertement sur ce point à la fin du chapitre 34. du premier de ces deux livres qui est le sixiéme *de la grace du Sauveur*, par l'aveu qu'il y avoit fait, que la doctrine qu'il avoit avancée dans tous les chapitres précédens au sujet de la liberté, & qu'il croyoit avoir bien establie par les principes de saint Augustin & des autres Peres de l'Eglise ; s'accordoit entierement avec la doctrine de Calvin. » * On pourroit, disoit-il, former une difficulté contre cette do- » ctrine des saints Peres que nous avons rapportée jusques icy au » sujet de la liberté & de la necessité : & dire qu'elle s'accorde avec » la doctrine de Calvin. Mais c'est un point que nous examine- » rons plus commodément cy-dessous lors que nous expliquerons, » selon les principes de saint Augustin, la maniere dont il faut ac- » corder le libre-arbitre avec la grace. Cét endroit de Jansénius est décisif pour le point que nous avons entrepris de prouver. Car voila que Jansénius avoüe que ce qu'il avoit dit jusques alors *que la necessité n'est pas contraire à la liberté*, s'accorde parfaitement, *concinat*, avec ce qu'a dit Calvin sur une pareille matiere : c'est-à-dire qu'il n'avoit rien enseigné, dont Calvin ne fust bien demeuré d'accord avec luy. Or Calvin pretendoit que quand la grace estoit donnée à la volonté, elle luy imposoit une entiere necessité de luy donner son consentement, & qu'il n'étoit pas au pouvoir de la volonté de le luy refuser. On ne peut donc pas douter que ce n'ait aussi esté le sentiment de Jansénius.

* Difficultas quæ moveri posset, quod ista doctrina Patrum Calvini opinioni concinat, opportuniùs etiam reservabitur alteri loco, ubi gratiæ concordia cum libero arbitrio juxta sancti Augustini principia demonstranda est. *Jans. l. 6. de grat. Salvat. c. 34. in fin.*

XXIII. Mais, dira peut-estre quelqu'un, Jansénius ne décide rien dans cét endroit : c'est seulement une difficulté qu'il se propose : & peut-estre que dans l'endroit où il en renvoye l'exa-

men, il répondra que ce séroit en vain qu'on pretendroit dire qu'il n'enseigne rien sur ce point que Calvin n'eust bien voulu accorder. Il seroit à souhaitter que Jansénius en eust usé de la sorte. Mais il fait tout le contraire dans l'endroit où il avoit renvoyé la difficulté, qui est le chapitre 21. du livre 8. Il y propose une seconde fois la méme difficulté. Il dit [a] qu'on luy objectera peut-estre que la maniere dont il avoit accordé la grace avec le libre arbitre, ne differoit nullement de l'opinion de Calvin; & que celuy-cy non-plus que luy n'enseignoit pas, que l'homme fust tellement emporté par la grace, qu'il agist sans aucun mouvement de sa volonté, comme s'il estoit seulement entraîné par une impression étrangere. Et il répond, non pas en niant que cét Héréſiarque en soit venu jusques à ce point, [b] mais en disant, que tout ce que disent les hérétiques n'est pas toûjours hérétique: & que si Calvin s'est rencontré avec saint Augustin, il ne faut pas abandonner saint Augustin, de peur de se rencontrer avec Calvin; mais congratuler Calvin de s'estre rencontré avec ce Pere, heureux s'il se fust aussi-bien rencontré avec luy dans les autres points que dans celuy-cy. Et ainsi il avoûë que pour ce qui est de la maniere d'accorder le libre-arbitre avec la grace, il n'y a aucune différence entre luy & Calvin. Or il est constant que Calvin pretendoit que la grace imposoit à la volonté une nécessité absoluë de luy donner son consentement, & d'agir: & que cette nécessité luy paroissoit si absoluë, qu'il nioit qu'il fust au pouvoir de la volonté de le luy refuser. C'est le reproche que luy ont fait tous les Catholiques de son temps; c'est ce que luy reprochent encore tous les Théologiens, & en particulier les défénseurs de la grace prédéterminante. Enfin l'on sçait que c'est luy avec Luther que le Concile de Trente a en veûë, lors qu'il dit anatheme dans le quatriéme Canon de la 6. Session, à ceux qui diront que l'homme ne peut pas refuser son consentement à la grace s'il le veut. Il est donc de la derniere évidence, que Jansénius a pretendu que la grace impose à la volonté une nécessité absoluë de luy donner son consentement, & qu'il ne croyoit pas que celle-cy ait le pouvoir de le luy refuser. Car asseûrément s'il eust apperceu quelque difference entre sa doctrine & celle de Calvin sur ce sujet: il n'en fust jamais venu jusques à ce point, que de demeurer d'accord qu'ils estoient dans les mémes sentimens. Ou s'il eust crû que cét Héresiarque n'admettoit pas au fond dans la volonté une plus grande nécessité de consentir à la grace, que celle que les Thomistes reconnoissent en elle de consentir à la grace prédéterminante; il auroit dit

[a] « Objicietur fortasse adversus istam gratiæ & liberi arbitrii concordiam, eam a sententia Calvini non differre. Sic enim invicem utrumque conciliat, ut dicat hominem vi gratiæ non ita trahi, ut sine motu voluntatis quasi extraneo impulsu feratur. *Jans. l. 8. de grat. Sal. c.* 21.

[b] Respondetur non omnia quæ hæretici docent, sunt hæretica. . Quod si qua in re Calvinus cum Augustino & antiquis PP. senserit, non propter Calvinum Augustino indignandum est, sed propter Augustinum Calvino gratulandum, cujus mentem si in omnibus dignatus fuisset sequi, non veterum catalogum hæreticorum opprobrio suæ damnationis auxisset. *Ibid.*

qu'il estoit vray qu'il admettoit dans la volonté la méme nécessité de consentir à la grace que faisoit Calvin ; mais que ni luy ni Calvin n'y en admettoient pas d'autre que ces défenseurs de la grace prédéterminante.

XXIV. Aussi, & c'est une autre preuve de cette nécessité absoluë qu'il admettoit dans la volonté, il a eû en cela le méme sort que Calvin. Tous les Scolastiques qu'il avoit abandonnez pour suivre l'explication de celuy-cy en croyant suivre celle de S. Augustin, se sont élevez contre luy comme ils avoient fait autrefois contre cét Hérésiarque. Les défenseurs de la grace prédéterminante n'ont pas crû le pouvoir épargner. Et ceux d'entre eux qui ont esté les mieux intentionnez pour luy, comme nous avons veû le P. Baron cy-dessus n. 3. n'ont pas crû pouvoir dissimuler qu'il avoit cela de commun avec Calvin, qu'il faisoit consentir la volonté à la grace avec une nécessité qui détruit la liberté.

XXV. Je n'ignore pas au reste que Jansénius pretend dans l'endroit méme que nous en rapportions tout à-l'heure, qu'il y a encore beaucoup de différence entre son sentiment & celuy de Calvin sur la liberté : & qu'il y apporte méme jusqu'à cinq points de doctrine sur lesquels il luy est contraire. Mais nous convaincrons le Lecteur dans les cinq derniers raisonnemens de la preuve suivante, que toute la différence qu'il pretend qu'il y a entre son sentiment & celuy de Calvin sur ces mémes points ne consiste que dans les termes, & que dans le fond il ne peut pas y avoir une plus grande uniformité de doctrine que celle qu'ils ont l'un avec l'autre. Je ne m'y arreste pas à present, parce qu'ils ne regardent pas le sujet dont nous parlons, qui est la maniere dont Jansénius accorde la grace avec la liberté.

XXVI. Je n'ignore pas non-plus qu'il reconnoist au chapitre 20. du meme livre, que la volonte conserve toûjours en ce monde cette double indifference, que l'Ecole appelle indifference *de contradiction*, & indifference *de contrarieté* : la premiere desquelles consiste à faire tellement, soit le bien, soit le mal, qu'on puisse ne le pas faire : & la seconde consiste à faire tellement le bien qu'on puisse faire le mal ; ou à faire tellement le mal qu'on puisse faire le bien. Je n'ignore pas enfin qu'il avouë un peu plus bas dans le méme endroit, * que lors que la volonté est déterminée au bien par la grace méme la plus forte & la plus efficace, non-seulement elle a encore le pouvoir de ne pas faire le bien, mais qu'elle peut méme faire le mal. En quoy il prend seulement cette precaution d'avertir le Lecteur, que ce pouvoir se doit

* Quantumcumque vehementi atque efficaci gratiæ delectatione præventum atque determinatum ad faciendum bonum, adhuc tamen posse bonum non tantùm non facere, sed etiam malum. *Ibid. c. 20.*

doit entendre non dans le *sens composé*, mais dans le *sens divisé*, qui est aussi, ajoûte-t-il, la distinction des Docteurs Catholiques, qui admettent une grace prédéterminante. Je n'ignore donc point qu'il parle de la sorte. Mais

II. PROPOSITION.

XXVII. JE dis 2. que lorsque Jansénius paroist laisser à la volonté qui est meuë par la grace un pouvoir & une indifférence pour ne pas faire le bien *dans le sens divisé*, il n'a que les termes de commun avec les Theologiens, dont il emprunte cette distinction : & que dans le fond il ne laisse d'autre pouvoir & d'autre indifférence à la volonté pour ne pas faire le bien, que le pouvoir & l'indifférence que luy donnoient les hérétiques, que le Concile n'a pas laissé de condamner sur le sujet de la grace & de la liberté.

XXVIII. Car 1. lorsque les Docteurs Catholiques dont il emprunte les termes, disent que la volonté qui est prédéterminée au bien par la grace, a toûjours *le pouvoir* de ne pas faire le bien, ou méme de faire le mal, *dans le sens divisé*, ils l'entendent d'un pouvoir si véritable, qu'ils déclarent comme nous l'avons déja remarqué cy-dessus, qu'elle est non-seulement exemte de contrainte, mais aussi de nécessité à faire ce bien; & que si elle étoit dans la nécessité de le faire, il ne seroit pas vray de dire, qu'elle eust *le pouvoir* de ne le pas faire. Enfin ils font consister ce *pouvoir*, qu'ils disent que la volonté a pour lors de ne pas faire le bien, dans le pouvoir qu'ils reconnoissent qu'elle a de refuser son consentement à la grace, & dans ce qu'elle n'est pas dans la nécessité de le luy donner. Au lieu que quand Jansénius parle de l'indifférence & du pouvoir de pecher qu'il dit que la volonté conserve avec la grace : il les fait consister non-pas comme les Catholiques dans le refus qu'il croit que la volonté puisse faire de son consentement à la grace; * mais dans ce que outre la capacité naturelle qu'elle a pour le mal, elle conserve encore une puissance originelle, & générale de pecher, laquelle n'est autre que la concupiscence méme, qui reste toûjours en nous dans cette vie, & qui est un poids qui entraîne toûjours autant qu'il est en luy la volonté au peché, qui selon luy l'y entraîneroit actuellement si elle n'avoit pas cette grace, & qui enfin l'y entraînera effectivement, d'abord que cette grace cessera de l'accompagner. Or il n'y avoit pas d'hérétique du temps du Concile de Trente non-plus qu'à cette heure, qui ne reconnust que cette

* Sub gratia manere peccādi potestatem, quia præter nāturalem flexibilitatem ad malum manet etiam concupiscentia per cujus tentationes animus mutari potest. *Ibid.*

sorte de puissance de pecher demeure en l'homme avec quelque force que la grace le fasse agir. Jamais Calvin ni ses sectateurs ne nierent, que cette capacité naturelle pour le mal & la concupiscence ne restent dans celuy qui est excité par la grace, & que la concupiscence ne soit capable de l'entraîner dans le peché, quand cette motion cessera.

XXIX. 2. Les Theologiens de qui Jansénius emprunte cette distinction, d'avoir de l'indifférence pour faire le mal, ou d'avoir le pouvoir de pecher avec la grace, *dans le sens divisé*; ont declaré cy-dessus que cela ne vouloit pas seulement dire, que la volonté conserve le pouvoir de se porter au peché, lors que la grace luy sera retirée. Alvarez s'est récrié contre ce sens comme contre un sens que Calvin avoit inventé : *hic enim sensus confictus fuit à Calvino*. Et le P. Gonet [a] rend ce témoignage à tous les Thomistes tant anciens que modernes, qu'ils condamnent ce sens & qu'on ne le leur peut attribuër sans calomnie. Mais les mémes Auteurs déclarent tous que pour éviter ce sens, il faut demeurer d'accord, que la volonté n'est pas dans la nécessité de consentir à la grace qui la fait agir. Nous avons veû cy-dessus Alvarez confondre ceux qui diroient *que la volonté ne peut refuser son consentement à la grace que quand elle est absente*, avec ceux qui diroient *qu'elle consent nécessairement à la grace*. Et il declaroit que l'on ne pourroit pas dire sans détruire la liberté, que la volonté ne peut refuser son consentement à la grace, que *dans le sens divisé*; si l'on veut signifier par ces mots qu'elle ne peut le refuser, ou autrement qu'elle ne peut pecher, *que quand la grace sera absente. Si enim hoc semel concederetur, absque dubio evertetur libertas arbitrij*. En effet, quand M. de Saint-Amour [b] rapporte la réponse que M. Hallier & ses Collegues attribuoient en ces termes à leurs adversaires du nombre desquels il estoit : *Ils ré-*
» *pondent en second lieu, que la volonté peut refuser son consentement à*
» *la grace en un sens ; qui est que quand la grace luy sera ostée, elle*
» *pourra ne pas faire & ne fera pas en effet le bien auquel cette grace*
» *l'excite, & qu'elle fait nécessairement tandis que cette grace luy est*
» *presente* : il ajoûte aussi-tost, C'est là proprement cette chi-
» mere ridicule de grace *necessitante*, qui détruit le pouvoir actif
» d'y résister pendant qu'elle est presente, qui est née premierement
» dans l'imagination du P. Annat, qui l'a fait passer dans l'esprit
» de M. Hallier & de ses Collegues. Et il l'avoit mise un peu plus haut au nombre de ces réponses, *ausquelles personne ne pensa jamais*, & que M. Hallier & ses Collegues attribuoient *à ces fantastiques Iansenistes qui ne subsistoient qu'en leur esprit*. M. de Saint-

[a] Gonet 1. part. disp. 6. art. 4. n. 59.

[b] Journal de Mr de Saint-Amour pag. 417.

Amour a raison de n'appeller, que *fantastiques* Jansenistes ceux qui ne reconnoissent pas de grace *nécessitante*, & qui avoûënt que la volonté conserve un pouvoir actif de resister à la grace quand elle luy est presente : car asseûrément l'on ne fut jamais vray Janseniste avec ce sentiment. Et il a raison de justifier ces personnes de la réponse qu'il dit qu'on leur attribuoit. Mais il me permettra de me servir de son propre raisonnement, pour prouver que cette réponse est effectivement celle de Jansénius, & qu'ainsi on ne peut regarder que Jansénius comme un vray Janseniste. Car M. de Saint-Amour demeure d'accord avec M. Hallier méme & avec les Thomistes dont je viens de parler, que celuy qui admettroit une grace qui feroit faire nécessairement à la volonté le bien auquel elle l'exciteroit, ou comme il l'appelle, une grace *nécessitante*, ne pourroit pas donner un autre sens à cette proposition ; la volonté peut refuser son consentement à la grace *dans le sens divisé*, que celuy-cy ; *la volonté pourra ne pas faire le bien auquel la grace l'excite, quand la grace luy sera ostée.*

XXX. Or nous venons de prouver dans nostre premiere proposition, que la grace qu'admet Jansénius, impose, dans son sentiment méme, à la volonté une nécessité absoluë de luy donner son consentement : que c'est ce qui luy a fait employer deux livres entiers pour prouver, que cette nécessité n'a rien de contraire à la liberté, pourvû qu'elle soit exemte de contrainte & accompagnée de connoissance : qu'il s'est veû méme obligé d'avoüer que Calvin pourroit sans renoncer à ses principes accorder la liberté avec la grace de la méme maniere que luy, parce que cét Hérésiarque ne met pas dans la volonté une nécessité plus grande de consentir à la grace & de faire le bien, qu'est celle qu'il y reconnoist luy-méme. Il est donc véritable que quand Jansénius avoüe, que la volonté qui a la grace pour faire le bien, conserve *dans le sens divisé* une indifference pour ne le pas faire, & qu'elle retient un pouvoir de pecher & de ne pas consentir à la grace *dans le sens divisé* : il est, dis-je, véritable, qu'il ne le dit que dans un sens auquel Calvin & les autres hérétiques n'auroient fait aucune difficulté de l'avoüer.

III. PROPOSITION.

XXXI. JE dis 3. que Jansénius n'a reconnu cette indifférence & ce pouvoir dans la volonté meüe par la grace, que dans un sens contraire à celuy qu'a eû le Concile de Trente, quand il a dit anatheme à ceux qui diroient, que la

volonté ne peut pas refuser son consentement à la grace, qui l'excite. Cette proposition suit de la précédente. C'est asseûrément reconnoistre cette indifférence & ce pouvoir dans un sens opposé à celuy du Concile de Trente, que de les reconnoistre seulement dans le sens auquel les hérétiques condamnez dans cét endroit du Concile, n'auroient pas fait ou ne faisoient pas de difficulté de les reconnoistre. Or nous venons de voir que les hérétiques condamnez dans cét endroit du Concile ne faisoient pas de difficulté de reconnoistre dans la volonté meûë par la grace, un pouvoir & une indifférence pour le mal, semblable au pouvoir & à l'indifférence qu'y reconnoist Jansénius. C'est-à-dire, qu'encore qu'ils voulussent comme luy, que la volonté fust dans une entiere nécessité de consentir à la grace. 1. ils reconnoissoient aussi-bien que luy, que cette nécessité estoit volontaire, exemte de contrainte & de violence, & accompagnée de connoissance : *Non cogi homines invitos Dei gratia*, dit Calvin dans son Antidote sur cét endroit du Concile, *sed voluntarios regi, ut sponte pareant ac sequantur.* 2. Ils faisoient profession de croire aussi-bien que luy, que par quelque grace que l'homme se trouvât meû & excité, & avec quelque nécessité qu'il fist le bien auquel la grace l'excitoit, il portoit au dedans de luy-méme une concupiscence qui luy seroit une source inépuisable de pechez quand il seroit privé de ce secours.

XXXII. Et cét argument est si convaincant, que j'ay veu des personnes qui se voyant dans l'impuissance d'y satisfaire, ont répondu que ce n'estoit pas contre Calvin qu'estoit cét endroit du Concile, qui dit anatheme à ceux qui avanceroient que la volonté ne peut pas refuser son consentement à la grace. Ces personnes ne pouvoient faire une plus grande playe à la doctrine de Jansénius qu'ils vouloient défendre. Car d'un costé c'estoit avoüer ce que nous prétendions icy, que la doctrine de Jansénius sur ce point est absolument la méme que celle de Calvin ; & d'un autre costé c'est une chose si connuë de tout le monde, que cét anatheme du Concile est contre Luther & Calvin ; que c'estoit fournir un moyen invincible pour prouver que c'est aussi la doctrine de Jansénius qui a esté condamnée par ce Concile. Il n'y eut jamais de Theologien qui doutast, si c'étoient ces deux Hérésiarques que cét endroit du Concile regardoit. Jamais Jansénius n'a songé à le nier. Et tout le monde sçait que Kemnitius pour les Lutheriens & Calvin pour sa secte, ont fait le premier un Examen de tous les decrets du Concile qui estoient contre sa secte, où il n'a pas oublié celuy-cy, & le second un

Antidote ou contrepoison contre tous les endroits du Concile qui l'avoient frappé, ou celuy-cy n'est pas non-plus oublié.

XXXIII. Calvin nous apprend méme le sens des Peres du Concile dans cette définition : [a] Ils définissent, dit-il, qu'il est au choix de l'homme de suivre le mouvement de la grace s'il veut : & il leur en fait un sujet de reproche & une cause de récusation. Et c'est en quoy Jansénius l'a encore imité. Car il suffit qu'il entende parler d'une grace qui soit laissée au choix de la volonté. [b] *Optioni suæ relinquatur*, pour la regarder comme une grace qui ne peut estre que de l'estat d'innocence, & qui dans l'estat present ne peut plus passer que pour une grace Demi-pélagienne, & méme tout-à-fait Pélagienne. Il luy suffit pour la rejetter & pour en faire une matiere de reproche à ceux qui la défendent, qu'elle laisse l'homme dans le choix & dans la disposition de consentir s'il veut. Mais autant que ce reproche de Jansénius est avantageux à ces Théologiens, parce qu'il fait voir la conformité de leur doctrine avec celle du Concile de Trente, à qui Calvin faisoit tout-à-l'heure le méme reproche : autant est-il injurieux à Jansénius méme, puis qu'il ne sert qu'à faire voir la conformité de ses sentimens avec ceux de cét Hérésiarque.

[a] Constituunt autem hoc in hominis optione, ut Dei inspirationi si velit auscultet. *Calv. in antid. sess. 6. Trid.*

[b] *Iansſ. l. 2. de grat. Salv. c. 4.*



XIV. PREUVE.

Tirée de la conformité de la doctrine de Iansénius, avec celle des Hérétiques,

MAis la conformité, que la troisiéme proposition du chapitre précédent nous a fait remarquer entre la doctrine de Jansénius & celle de nos hérétiques, nous presente une matiere trop avantageuse à la cause que nous défendons, & trop abondante pour la pouvoir laisser. Ce n'est pas seulement à l'égard de la derniere partie de ce quatriéme Canon de la 6. Session du Concile de Trente que se trouve cette conformité : c'est aussi à l'égard de toutes les autres parties qui le composent, & à l'égard du Canon suivant, qui est du libre-arbitre. Jansénius ne convient pas seulement avec eux en ce qu'ils disent, que la volonté ne peut pas refuser son consentement à la grace, ou en la maniere dans laquelle ils souffriront bien qu'on dise qu'elle le peut faire, qui seroit de dire que l'homme peut bien refuser son consentement à la grace *s'il veut*, mais qu'il ne peut pas le vou-

loir : ou de dire qu'il peut le luy refuſer & pecher, mais quand la grace luy ſera oſtée. Il ne convient pas ſeulement, dis-je, avec eux dans ce point. Mais il y convient encore dans tous les autres points que le reſte de ce Canon & le ſuivant condamnent en leur doctrine. Le Lecteur va voir ce que la préoccupation d'un homme pour ſon ſentiment eſt capable de faire dans ſon eſprit. Car la memoire de la pieté avec laquelle Janſénius a vécu, ne nous permet pas de croire, qu'il ait voulu trahir ſa conſcience, & cacher un eſprit Calviniſte ou Lutherien ſous un habit & un extérieur Catholique, ni la nature de loup ſous la qualité de Paſteur. Mais d'ailleurs la conformité de ſes ſentimens avec ceux de Calvin & de Luther en tout ce qui eſt condamné dans ces deux Canons, eſt ſi ſenſible à celuy qui ne ſe contente pas de regarder l'écorce des mots, & qui penetre juſques au ſens qui y eſt renfermé, qu'il n'eſt pas aiſé de concevoir, comment Janſénius ne l'a pas apperceûë. Ce ſera donc la matiere de cette quatorziéme preuve. On verra combien ſon livre eſt injurieux à ſaint Auguſtin, dont il porte le nom ; puiſque quoy-que contre ſon deſſein, il ne le luy fait porter, que pour le faire le pere ou le précurſeur de nos Hérétiques.

CHAPITRE LIV.

Premier raiſonnement tiré de la conformité de la doctrine de Ianſénius avec celle des Hérétiques, en ce qu'ils diſent que la volonté ne coopere pas à la grace de Dieu, que non-plus qu'une choſe inanimée elle ne fait rien alors, & qu'elle eſt purement paſſive dans ce que la grace fait en elle.

I. a » Si quelqu'un, dit le premier de ces deux Canons, enſei» gne que la volonté de l'homme ne coopere point par ſon » conſentement à la grace qui l'excite & qui l'appelle, pour ſe diſ» poſer à la juſtification ; qu'elle n'y agit pas du tout, non-plus que » ſi c'eſtoit quelque choſe d'inanimé ; & qu'elle eſt purement paſ» ſive à ſon égard, qu'il ſoit anatheme. Il enveloppe auſſi dans cét anatheme ceux qui enſeignent que la volonté ne peut pas refuſer ſon conſentement à la grace : mais c'eſt un point dont nous avons ſuffiſamment parlé dans les deux chapitres précédens ; & il ne nous reſte à preſent qu'à examiner les autres parties qui le compoſent. Mais toutes ces parties elle-mémes, à proprement parler n'en font qu'une. Ce n'eſt qu'une méme doctrine expri-

a Si quis dixerit liberum hominis arbitriũ a Deo motum & excitatum, nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam juſtificationis gratiam ſe diſponat ac præparet ... ſed velut inanime quoddam nihil omnino agere, meréque paſſivè ſe habere, anathema ſit. *Conc. Trid. ſeſſ. 6. can. 4.*

mée de différentes manieres par les hérétiques d'alors, & frappée d'anatheme par ce Concile selon toutes ces différentes expressions. Enfin tout se réduit au point de la cooperation de la volonté à la grace. Les hérétiques la nioient, le Concile l'établit. Et l'établir c'est enseigner, qu'il n'est pas vray que la volonté ne fasse rien dans ce que la grace fait en elle, non-plus que si c'estoit quelque chose d'inanimé; ni qu'il n'est pas vray non plus qu'elle soit purement passive à l'égard de la grace. Et au-contraire enseigner que la volonté est purement passive dans ce que la grace fait en elle; & dire qu'elle n'agit pas, non-plus que si c'estoit quelque chose d'inanimé, c'est dire qu'elle ne coopere pas à la grace.

II. Mais soit que l'on considere ces différentes parties séparément, soit qu'on les considere dans leur source, qui est le point de la cooperation : je dis qu'il ne se peut pas trouver une plus grande conformité que celle qui est entre Jansénius & les Hérétiques, que le Concile a condamnez sur tous ces points. On sera surpris de ce que j'avance: car enfin il faut avoüer que Jansénius a dit positivement tout le contraire de ce que le Concile condamne en leur personne. Mais je l'ay déja dit : autre chose est, de ne regarder que l'écorce de ce qu'il a écrit, & autre chose d'en pénétrer le sens. Je soûtiens donc que quant au fond ils n'ont rien enseigné sur cette matiere qu'il n'ait crû; ni il n'a rien enseigné luy-méme qu'ils n'ayent embrassé.

III. 1. Il n'est pas possible à Jansénius de se distinguer de Calvin, soit sur le point de la cooperation de la volonté à la grace, soit sur les autres que nous avons rapportez : & il ne dit rien que cét hérétique n'ait dit. Il est vray que Calvin a parlé d'une maniere tres-desavantageuse de la part que le libre-arbitre a dans nos bonnes œuvres. Mais toute desavantageuse qu'elle est, il ne luy donne pas moins que Jansénius luy a donné. Cét hérésiarque s'objecte luy-méme au troisiéme livre *du libre-arbitre*, que la maniere si peu avantageuse dont il en avoit parlé, pouvoit paroistre contraire à saint Augustin, qui ne faisoit pas méme difficulté d'attribuer nos bonnes œuvres au libre-arbitre: *At liberi arbitrij esse bona opera asserit Augustinus quod negavimus.* Et voicy comme il y répond. * Est-ce donc que j'ay jamais dit, que nos bonnes œuvres ne se faisoient pas volontairement ? Mais dira-t-on je n'attribuë aucune part au libre-arbitre dans les bonnes œuvres. A la vérité je ne luy en attribuë aucune *que d'agir*, en conséquence de ce qu'il est luy-méme poussé par la grace, parce qu'il ne peut rien par luy-méme. Mais si cela n'est pas

* Egone voluntaria esse bona opera unquam negavi? At nullas libero arbitrio partes in bonis operibus tribuo.

» conforme aux paroles d'Augustin, un œuf n'est pas sembla-
» ble à un œuf. Nous enseignons tellement, dit-il au cinquié-
» me livre, que l'homme est poussé & *agi* par la grace ; que
» nous reconnoissons néanmoins en méme-temps qu'il *agit* aussi :
» *hominem sic quidem dicimus agi Dei gratiâ, ut simul tamen agat.*
» Mais ce que nous prétendons, continuë-t-il, c'est qu'il agit de
» telle sorte, que toute la force & l'efficacité de son action vient
» de l'Esprit de Dieu.

Nullas planè, nisi ut agat dum agitur, quia per se nihil potest . . Quod si Augustini verbis non est consentaneum, neque ovum ovo simile est. *Calvin. l. 3. de libero arbitr.*

IV. Il parle le méme langage au second livre de ses Institutions chapitre 5. Il avoit dit au chapitre 3. du méme livre, que l'homme n'est pas tellement attiré au bien qu'il y soit porté sans
» aucun mouvement de son cœur, & comme par une impression
» de dehors, mais qu'il est tellement touché au dedans, qu'il suit
» volontairement & avec inclination, *Non ita trahi ut sine motu*
» *cordis, quasi extraneo impulsu feratur ; sed intus sic affici ut ex corde*
» *obsequatur.* [a] Que veut dire Augustin, dit-il en son Antidote con-
» tre le Concile de Trente, quand il fait mention de nostre liberté
» dans ce que la grace nous fait faire ? Rien autre chose que ce
» qu'il dit si souvent, *que la grace ne nous contraint pas, & ne nous*
» *fait pas agir malgré nous, mais volontairement, & qu'elle fait que*
» *nous obéissons & que nous suivons de nostre bon gré.* Et c'est la mé-
» me veûë, ajoûte-t-il, que le méme Augustin dit : C'est nous
» qui voulons, mais c'est Dieu qui fait en nous ce vouloir : c'est
» nous qui operons, mais c'est Dieu qui le fait en nous.

[a] Quid ergo inquies sibi vult Augustinus cum de libertate voluntatis loquitur ? Nempe quod toties repetit non cogi homines invitos Dei gratiâ, sed voluntarios agi ut sponte pareant ac sequantur. Unde illud : Nos ergo volumus sed Deus in nobis operatur velle : Nos ergo operamur, sed Deus efficit & operari. Bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen tenebimus, nisi operetur in nobis & velle. *Id. in Antid. ad cap. 6. Sess. 6. Trid.*

V. C'estoit ce me semble déclarer bien nettement qu'il ne croyoit pas, que la volonté soit sans operation de sa part dans les choses que la grace fait en elle. C'estoit reconnoistre bien positivement, que la volonté agit dans ces occasions, qu'elle veut, qu'elle consent, qu'elle obéït, qu'elle suit le mouvement de la grace ; & qu'elle fait tout cela sans contrainte, sans violence, volontairement & de son bon gré. Cependant il n'a pas laissé d'estre regardé luy & les siens par les Catholiques d'alors, comme des personnes qui faisoient agir la grace sur la volonté, comme sur une pierre ; qui ne donnoient pas plus d'action à la volonté dans le bien qu'à une chose inanimée ; & qui enfin en faisoient une faculté toute passive. [b] C'est luy-méme qui nous l'apprend au second livre de ses Institutions : & il s'en plaint comme d'une calomnie que les Catholiques leur imposoient. Il est vray qu'on ne peut pas desavoüer ce qu'on luy reprochoit, d'une maniere plus

[b] Extranea est illa similitudo, qua nos invidiosè gravant. Quis enim ita desipit ut hominum motionem a jactu lapidis nihil differre autumet ? *Calv l. 2. Inst. c. 4. n. 14.*

plus forte qu'il le fait luy-méme en son troisiéme livre du libre-arbitre, où il le traite d'imagination, de folie & d'impieté. Augustin, dit-il, n'a pas seulement dit que nous estions poussez, & pour ainsi dire, *agis* par le Saint Esprit, mais aussi que nous agissions nous-mémes : [a] & il l'a fait, ajoûte-t-il, pour aller au devant de l'extravagance & de l'impieté de ceux qui voudroient dire, que Dieu agit sur l'homme comme sur une pierre sans aucun mouvement interieur de la volonté. Mais nous dirons dans la suite de ce chapitre, pourquoy nos Catholiques ne croyoient pas estre des calomniateurs, quand ils luy reprochoient & à ses sectateurs ce qu'il paroist detester, & qu'il traitte méme d'extravagance & d'impieté : & un de ses disciples nous apprendra les raisons pour lesquelles les Catholiques croyoient leur pouvoir faire ce reproche sans leur faire d'injustice.

VI. Luther n'avoit pas apporté tant de précaution dans ses paroles : & il n'avoit pas fait de difficulté de dire, que la volonté estoit purement passive dans la justification. Mais il ne prétendoit point dire par là, que la volonté n'eust alors ni action ni mouvement. Kemnitius l'un de ses plus fameux disciples, & Ministre de Brunsvvic, en explique luy-méme la pensée à l'occasion du Canon dont nous parlons, dans lequel la doctrine de cét hérésiarque avoit esté condamnée par les Peres du Concile de Trente. [b] Ces Evesques, dit-il, condamnent ce que Luther a dit, que la volonté de l'homme est purement passive dans sa conversion. Et à la verité cette expression pourroit choquer un homme, qui ne seroit pas accoûtumé aux façons de parler, qui sont ordinaires aux Scolastiques ; & qui croiroit que le sens de ces paroles fust, que le Saint Esprit opere tellement la conversion de l'homme, qu'il ne se fait aucun mouvement dans sa volonté, mais qu'elle demeure dans une espece d'oisiveté & sans action, ou qu'elle est meûë & poussée à la maniere d'une beste. *Mais cela n'est jamais venu dans l'esprit de Luther* : il n'a voulu dire autre chose, sinon que quand Dieu convertit les hommes, il les attire par leurs volontez, lesquelles il produit luy-méme en eux par son Saint Esprit, comme parle Augustin.

« [a] Id dicit Augustinus, « ut delirae & « impiae eorum « imaginationi occurrat ; qui Deum in homine sicut in lapide, hoc est sine intrinseco ut ita loquar voluntatis ejus motu operari fingunt. *Id. l. 3. de lib. arb.*

« [b] Exagitant « illud quod Lutherus dicit, « hominē « ad regenerationem, « renovationem « seu conversionem « habere se merè « passivè : & « sanè hac « phrasi offendi posset « aliquis, qui nō « esset assuetus modis « loquendi, qui Scholasticis Scriptoribus usitati sunt : quasi sensus sit Spiritum Sanctum, ita operari conversionem, ut in voluntate quae renovari coepit, nulli omnino sequantur novi motus ; sed planè sit otiosa & iners, & tanquam brutâ agitatione percellatur, & protrudatur, quod Luthero nunquam in mentem venit ... sed hoc unum voluit, usus Theologorum phrasi, Deum quos convertit trahere voluntatibus, quas ipse in illis per Spiritum Sanctum operatus est sicut Augustinus loquitur. *Kemnit. in Exam. decret. Conc. Trid. pag. 238. & 239. edit. Francof. an. 1578.*

VII. Ce ne sont pas les seuls Lutheriens, qui rendent ce té-

moignage à la doctrine de leur Maître : les Catholiques luy ont rendu la méme juſtice.[a] Luther, dit Stapleton ancien & fameux Controverſiſte, n'a jamais douté, que dans la converſion de l'eſprit & de la volonté à Dieu, *il n'y euſt quelque action & quelque mouvement de l'eſprit & de la volonté, & que cette action ne fuſt volontaire & non contrainte.* Car enfin la converſion eſt une action de la volonté ; & ce que la volonté fait, ne ſe peut faire que volontairement.

VIII. Nous n'avions pas beſoin méme du témoignage ni des uns ni des autres. Luther s'en eſtoit expliqué luy-méme aſſez nettement dans le livre qu'il a intitulé *de ſervo arbitrio*, lors qu'il a dit, [b] Quand Dieu agit en nous par ſa grace, & qu'il tourne noſtre volonté du mal au bien, *elle veut & agit volontairement & de ſon bon gré.* Il ne pouvoit pas témoigner plus ouvertement que la volonté n'eſt pas ſans action & ſans mouvement dans ce que la grace luy fait faire, qu'elle conſent à ſes operations, qu'elle eſt exempte de contrainte & de violence dans ces occaſions, qu'enfin elle agit volontairement & de ſon bon gré.

IX. Mais pourquoy donc Luther, puis qu'il croyoit que l'ame agit effectivement dans ces occaſions, ſe ſervoit-il de cette autre façon de parler, *qu'elle y eſt purement paſſive*, qui ſemble donner à l'eſprit une idée toute contraire à celle-là ? Nous le pouvons apprendre de la maniere dont Willet Calviniſte repreſente les ſentimens des Catholiques touchant la grace prévenante, & les graces ſuivantes. [c] Ils n'attribuënt, dit-il, qu'à Dieu ſeul la premiere motion de la volonté (qui eſt l'effet de la grace prévenante) & ils diſent que juſques alors la volonté n'agit pas encore : mais aprés cette motion ils diſent qu'il eſt au pouvoir de la volonté de recevoir la grace, d'y conſentir, & d'y cooperer. C'eſt ainſi, ajoûte-t-il, que s'en eſt expliqué le Concile de Trente au canon 4. de la 6. Seſſion. Leur opinion donc, eſt que la grace & le libre-arbitre cooperent activement. Ainſi donc ſelon les Hérétiques d'alors, & ſelon les Catholiques mémes, les operations de la grace qui s'excitent dans la volonté ſans délibération de ſa part, & qui ſe paſſent en elle avec néceſſité & ſans indifférence, quoy-que ce ſoient effectivement des actes vitaux & par-conſéquent des operations de l'ame : ces premieres motions, dis-je, de la volonté n'eſtoient attribuées qu'à Dieu ſeul : l'ame eſtoit cenſée n'y pas agir, & *y eſtre purement paſſive*, c'eſt-à-dire, les *recevoir* plûtoſt que les produire.

[a] De hac re nec Lutherus ipſe unquam dubitavit, quin in converſione mẽtis & voluntatis ad Deũ, *aliqua eſſet actio & agitatio* ipſius intellectus ac voluntatis, ſpontanea ſcilicet, nõ coacta. Cõverſio enim eſt actio, & quod volũtas agit, ſponte fit. *Staplet. l. 4. de grat. & lib. arbitr. c. 1.*

[b] Si Deus in nobis operatur, mutata & blandè aſſibilata per Spiritum Dei voluntas, merâ lubentiâ & pronitate ac ſponte ſua vult & facit. *Luther. l. de ſervo arbitrio. p. 468.*

[c] Ipſam primam cordis motionem a Deo ſolùm eſſe contendunt & huc uſque nihil omnino agere ipſam voluntatem affirmant : motione hac facta, dicunt in liberi arbitrij poteſtate eſſe gratiam apprehendere, & conſentire, atque etiam cooperari. Ita Tridentinum Concilium Seſſ. 6. Can. 4... hæc itaque ipſorum eſt opinio Dei gratiam hominiſque liberum arbitrium activè cooperari. *Vvilletus in Synopſi Papiſmi.*

X. Voila donc ce qui a fait dire à Luther & à quelques-uns de ses disciples, que l'ame est *purement passive* dans les operations de toutes les graces. Il avoit le méme sentiment des operations de toutes les graces, que de celles de la grace que l'on appelle prévenante : il croyoit qu'il est aussi peu au pouvoir de la volonté d'empecher les operations de quelque grace que ce fust, que d'empécher celles de la grace prévenante, lesquelles consistent en des mouvemens indeliberez qu'elle excite en nous : qu'il y a aussi peu d'indifférence en la volonté dans celles-là que dans celles-cy ; qu'enfin la volonté est en une égale néceffité dans les unes & dans les autres. Et comme les Catholiques parlant de la grace prévenante, disoient aprés saint Augustin, qu'elle agit en nous sans nous, & que la volonté est toute passive à son égard : non pas pour signifier qu'effectivement elle soit sans action en ces occasions, puisque ces premiers mouvemens sont eux-mémes des operations vitales de la volonté ; mais parce qu'elle ne peut pas les empécher & qu'ils s'excitent en elle sans aucune indifférence de sa part : ce qui est aussi la raison pourquoy saint Paul parlant des mouvemens de la concupiscence, qu'il ressentoit sans les pouvoir empécher, & qui estoient de véritables mouvemens de l'ame, il disoit que ce n'estoit pas luy qui les produisoit : comme, dis-je, les Catholiques, parloient de la sorte de la grace prévenante, & de ses effets, Luther qui avoit le méme sentiment des autres graces & de leurs effets, disoit aussi que l'ame estoit toute passive à leur égard : non-pas pour signifier qu'il n'y intervient aucune action de sa part, car il a dit cy-dessus le contraire ; mais parce qu'il ne croyoit pas devoir compter comme action de la volonté, ce qu'il pensoit se faire par elle, de telle maniere que la chose ne fust pas en sa disposition, c'est-à dire, se faire par elle à la verité, mais par une impression à l'égard de laquelle elle n'eust pas d'indifference.

XI. C'est en effet le sens de ce quatriéme Canon du Concile de Trente, cité cy-dessus par Willet. Et nous avons déja remarqué plus haut que ce ne sont pas plusieurs propositions qui y sont avancées, mais une seule qui est exprimée en quatre ou cinq différentes manieres, qui en sont comme autant d'explications. Ce qui y est dit que quand le libre-arbitre est meû & excité de Dieu, il luy coopere par son consentement, qu'il n'est pas sans action comme une souche, & qu'il n'est pas purement passif à son égard : tout cela, dis-je, n'est qu'une méme chose, & ce n'est encore que ce qui y est dit en termes plus clairs, que le libre-arbitre peut, s'il veut, ne pas consentir à la grace ; comme si le

Concile eust voulu dire, que où ne se trouve pas ce pouvoir de ne pas consentir, on ne peut pas dire que le libre-arbitre coopere à la grace, ni que la volonté agisse, ni qu'elle soit distinguée d'une souche; ni qu'elle ne soit pas purement passive. Enfin, c'est à ce pouvoir de ne pas consentir à la grace, que se reduisent toutes les autres parties de ce Canon, comme à l'unique chose qui puisse empécher ces suites estranges. Cela se confirme invinciblement par l'explication que le Concile fait luy-méme de ce Canon dans le chapitre 5. de la méme Session : où décrivant « l'ordre de la justification des adultes, il dit, ª qu'elle commen« ce par la grace prevenante, par laquelle ils sont appellez sans « aucun merite de leur part, afin qu'estant excitez & aidez par la « grace, ils se disposent à leur justification en consentant libre« ment, & cooperant à cette méme grace; de telle sorte que Dieu « touchant le cœur de l'homme par l'operation du Saint Esprit, « l'homme n'est point sans agir en recevant cette inspiration, *veû*, « ajoûte-t-il, *qu'il la peut rejetter.*

ª Declarat præterea ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum præveniente gratiâ sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiæ liberè assentiendo & cooperando disponantur : ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritûs Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippè qui illam & abjicere potest : neque tamen &c. *Concil. Trid. sess. 6. c. 5.*

XII. Où l'on voit que le Concile donne en ce chap. 5. pour preuve *de ce que l'homme coopere à la grace, de ce qu'il y consent librement, de ce qu'il ne reçoit pas l'inspiration du S. Esprit comme une chose inanimée, c'est-à-dire sans agir* : il donne, dis-je, pour preuve de toutes ces veritez, qui sont les matieres definies dans le quatriéme Canon, *le pouvoir qu'a la volonté de rejetter la méme grace*, ce qui est la méme chose que le pouvoir qu'il luy attribuë dans le méme Canon de n'y pas consentir.

XIII. Ainsi donc Luther, supposé le principe qu'il establissoit, que toutes les graces agissent sur la volonté, & l'entraînent, quoy-que sans violence, avec une force à laquelle il ne luy est pas possible de resister; enfin avec une necessité absoluë de suivre leurs mouvemens : Luther, dis-je, supposé ce principe, avoit raison de dire que la volonté est *purement passive à leur égard, & comme une chose inanimée* : parce que dans l'usage de son temps, cette expression n'estoit pas employée pour signifier que la volonté n'agit pas, mais pour signifier que quand elle est meûë & excitée par la grace, elle en est emportée sans pouvoir luy refuser son consentement. Comme Calvin & ses Sectateurs avoient les mémes principes que Luther, & que non-plus que

luy ils ne croyoient pas que la volonté pust refuser son consentement à la grace : ils auroient deû parler le méme langage, & dire comme luy, que la volonté est toute passive à l'égard de la grace. Et quoy-qu'ils ne l'ayent pas dit : ce n'estoit pas une calomnie, comme il s'en plaignoit pourtant cy-dessus, quand les Catholiques leur imputoient ce sentiment : c'estoit une conséquence qu'ils ne pouvoient pas empécher qu'on ne tirast de leur doctrine. Comme en effet, quand Kemnitius & les autres Lutheriens commencerent de s'abstenir de cette façon de parler, ils ne pretendirent pas s'éloigner de la doctrine de leur maistre qui s'en estoit servi.

X I V. Mais c'est donc aussi un reproche duquel Jansénius ne peut pas s'exempter. On luy pourra reprocher aussi-bien qu'à Luther & à Calvin, qu'il fait la volonté toute passive à l'égard de la grace, puis qu'aussi bien que l'un & l'autre il met la volonté dans la necessité de consentir à la grace qui la meut & qui l'excite ; & que cette necessité n'est pas plus grande dans les principes de Luther & de Calvin que dans les siens. Et comme nous avons dit que toutes les veritez contenuës dans ce quatriéme Canon sont liées ensemble, il ne pourra pas non-plus empécher qu'on ne luy reproche aussi-bien qu'à eux d'enseigner, que la volonté ne coopere pas à la grace qui l'excite, & qu'elle n'agit non-plus que si c'estoit quelque chose d'inanimé. Ce sera inutilement qu'il dira, qu'il reconnoist pourtant que la volonté agit avec la grace : car nous les avons veû tenir un langage tout semblable ; & il ne leur a servi de rien pour éviter ces reproches. Ce sera inutilement qu'il ajoûtera qu'elle agit sans contrainte, & par un mouvement parfaitement volontaire : nous le leur avons veû dire aussi-bien qu'à luy. Ce sera inutilement qu'il nous fera remarquer, que si Calvin s'est quelquefois servi du mot d'operation ou de cooperation de la volonté à la grace, il a nié qu'elle y cooperast librement, au lieu qu'il fait profession du contraire. Il est vray que Calvin a soûtenu que la volonté ne cooperoit pas librement à la grace, & que c'est ce que le Concile de Trente a condamné en luy au chapitre 5. & au Canon 4. de la sixiéme Session : mais Calvin nous apprend luy-méme dans son Antidote ce qu'il entendoit, quand il nioit que la volonté *cooperast librement* à la grace, & ce que le Concile entendoit quand il exigeoit que l'on confessast le contraire. [a] Ils asseûrent, dit-il, en parlant des Peres du Concile dans le 6. chapitre, que la grace nous prepare à recevoir la justice : mais ils ne donnent pas d'autre fonction à cette grace, que de nous exciter & de nous aider, *afin que*

[a] Sexto capite asserunt gratia Dei nos præparari, ad percipiendam ju-

» *nous y cooperions librement*... Paul attribuë tout à Dieu, & ceux-» cy ne luy attribuënt autre chose que de nous aider. Mais en » quoy consiste l'association qu'ils font de l'homme à Dieu? *En ce* » *qu'ils pretendent qu'il reçoit librement la grace, & qu'il pourroit la* » *refuser.* Voila ce que le Concile vouloit que Calvin reconnust, quand il vouloit qu'il confessast que l'homme *coopere librement* à la grace, c'estoit qu'il avoûast que l'homme peut la refuser & la rejetter, *repudiare posset*, ou comme parle le Concile, *possit abjicere.* Et c'estoit ce que Calvin ne vouloit pas avoûër, quand il refusoit de reconnoistre que la volonté *coopere librement* à la grace. Mais c'est aussi ce qui luy a attiré la condamnation de ce saint Concile.

stitiam: sed huic gratiæ partes assignant excitandi & adjuvandi, ut ipsi liberè cooperemur... Paulus totum Deo vindicat: isti nihil præter adminiculum acceptum ferunt. Sed in quo hominem Deo adjungũt? Quia gratiam Dei quam repudiare posset liberè recipit. *Calv. in antid.*

XV. Et ainsi comme nous avons montré dans les deux chapitres précédens, que Jansénius ne peut pas dire veritablement *que la volonté puisse refuser ou rejetter la grace*, ou que s'il le dit, il ne le peut dire que d'une maniere de laquelle Luther & Calvin seroient également demeurez d'accord avec luy: qu'enfin ces Hérésiarques n'imposoient pas d'autre necessité à la volonté de consentir à la grace que celle qu'il luy impose effectivement, & qu'aussi-bien que luy ils bannissoient toute contrainte de ce consentement: il faut ou qu'il pretende (ce que les oreilles d'aucun Catholique ne pourroient souffrir, & ce qu'il desavoûe aussi luy-méme) qu'il pretende, dis je, que le Concile n'a voulu condamner que leurs expressions & leurs manieres de parler dans ce quatriéme Canon, & que le fond de leur doctrine estoit sain & catholique: ou qu'il dise que si ces Peres ont pretendu condamner aussi la doctrine de Luther & de Calvin, ils ne l'ont pas bien entenduë, & qu'ils leur ont attribué des sentimens qu'ils n'avoient pas (ce qui seroit contre Jansénius méme, [a] qui rend ce témoignage à ce Concile, qu'il sçavoit parfaitement ce qu'ils avoient enseigné de la grace & du libre-arbitre) ou qu'enfin il reconnoisse de bonne foy qu'encore qu'il se serve quelquefois d'expressions differentes des leurs sur la matiere de ce méme Canon, le fond de sa doctrine y a esté condamné dans la leur, & qu'il ne peut rien dire pour la défendre des anathemes de ce Concile, que les hérétiques ne puissent dire pour en défendre celle de leurs maistres, & pour justifier celles qu'ils enseignent aprés eux.

a Cùm accuratè quoque nosset quidquid Calvinus de libero arbitrio gratiaque tradidisset. *Jans. l. 8. de grat. Salv. c. 21.*



CHAPITRE LV.

Second raisonnement tiré de la conformité de la doctrine de Jansénius avec celle de Luther & de Calvin au sujet de la liberté.

I. PErsonne n'ignore le cinquiéme Canon de la 6 Session du Concile de Trente, qui prononce anatheme [a] contre ceux qui diront que le libre-arbitre de l'homme a esté perdu par le peché d'Adam, ou que ce n'est plus qu'un nom & qu'un titre sans fond & sans verité. Et l'on n'ignore pas non-plus que ce sont Luther & Calvin, & leurs Sectateurs que ce Canon & cét anatheme ont eû en veûe. Cependant je pretends montrer à present que la doctrine de Jansénius est autant contraire à la liberté que celle de ces deux Hérésiarques: que si le libre-arbitre peut s'accorder avec la grace de la maniere dont il l'enseigne, il s'y accordera également dans leurs sentimens: & que si Jansénius peut défendre sa doctrine de l'anatheme du Concile, il en défend la leur avec la sienne.

[a] Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissũ & extinctum esse dixerit aut rem esse de solo titulo, imò titulum sine re .. anathema sit. *Conc. Trid. sess. 6. can. 5.*

II. Il est vray qu'il ne se peut rien de plus avantageux en apparence pour la liberté, que la maniere dont Jansénius commence d'en parler dans son 6. livre *de la grace du Sauveur*, qu'il destine avec les deux suivans à l'explication de cette faculté de l'homme, ni rien de plus magnifique ce semble, que les titres des premiers chapitres du méme livre. Il dit dans le titre du chapitre second, qu'estre libre c'est *n'estre pas sujet à domination d'un autre, n'estre point attaché, point lié.* Il dit dans le titre du troisiéme, qu'estre libre c'est *estre maistre de ses actions, estre à soy; avoir ses actions en sa puissance*: & à n'entendre que cela, il n'y auroit personne qui ne le crust infiniment éloigné des Calvinistes & des Lutheriens sur le point de la liberté. La maniere méme dont il explique dans le chapitre 4. ce que c'est qu'avoir une action ou une chose en sa puissance, ou en estre le maistre, sembleroit confirmer de plus en plus la difference de sa doctrine d'avec la leur. Car enfin il reconnoist avec saint Augustin, qu'avoir une action en sa puissance, c'est *la faire si l'on veut, & quand on veut, & ne la pas faire si l'on ne veut pas.* Qui ne croiroit à l'entendre parler de la sorte qu'il veut dire, qu'afin qu'il soit vray qu'une chose soit dans nostre puissance, il faut qu'elle dépende tellement de nostre volonté, qu'elle puisse vouloir la faire, & vouloir ne la pas faire, qu'elle puisse l'embrasser & s'en abstenir?

III. Cependant quand il vient à tirer le rideau, & à découvrir luy-méme dans le chapitre 5. tout le mystere de son explication, ce n'est rien moins que cette indifference dont elle nous avoit donné l'idée : & il ne dit rien dont Calvin & Luther ne fussent également demeurez d'accord avec luy. Car il prétend que lorsque saint Augustin a dit, *qu'une chose est dans nostre puissance, quand elle est telle que nous la faisons, si nous voulons, & que nous ne la faisons pas, si nous ne voulons pas*, ce saint Docteur n'a voulu dire autre chose, sinon qu'une chose est dans nostre puissance & dans nostre liberté, *quand elle se fait par nostre volonté avec quelque nécessité que ce soit qu'elle se fasse.* Car, ajoûte-t-il, il est vray de dire, d'une chose ou d'une action que je ne puis faire que par ma volonté, & qui est un acte méme de ma volonté, *que je la fais si je veux, & que je ne la fais pas si je ne veux pas, soit que je la fasse avec indifférence, soit que je sois au contraire dans une nécessité absoluë de la vouloir & de la faire, puis qu'enfin la vouloir faire c'est la faire, & ne la vouloir pas faire, c'est ne la pas faire.* C'est ce qui luy fait conclure dans le chapitre 6. qu'il n'y a que la contrainte & la violence qui soit opposée à la liberté : & qui luy avoit fait dire au méme chapitre 5. * que tout acte de volonté dans le sentiment de saint Augustin est véritablement libre, & que méme il ne peut point ne le pas estre. Il en dit autant au chapitre 35. si ce n'est qu'il ajoûte que cela se doit entendre des actes d'une volonté deliberée, c'est-à dire, d'une volonté avec connoissance, avec quelque nécessité au reste qu'ils se fassent. Et comme il prétend avoir prouvé ce point dans tous les chapitres précédens par le témoignage de saint Augustin, par le consentement universel de tous les Peres qui sont venus aprés luy, & par un grand nombre méme de ceux qui l'ont précedé, il s'applaudit dans tout le huitiéme livre, & sur tout au chapitre 5. en la facilité qu'il croit avoir d'accorder la liberté avec cette force *nécessitante* qu'il donne à toutes les operations de la grace. De sorte méme que plus cette force sera grande, plus elle luy paroist propre à rendre libre l'action de la volonté, parce qu'elle fera plus puissamment & plus efficacement *que la volonté veüille.*

* Apud Augustinum esse liberum arbitriũ & esse aliquam hominis vel Angeli voluntatem seu volitionem pro iisdem prorsus usurpantur. Nimirum quia juxta doctrinam ejus apertissimè traditã voluntas seu volitio & libera voluntas idẽ sunt, & impossibile est ut velle non sit liberum. *Ians. l. 6. de gratia Salvat. c. 5.*

IV. Mais qui ne voit que Luther & Calvin en auroient pû dire autant que luy, puis qu'ils n'avoient pas assez perdu l'esprit pour nier que la volonté ne voulust ? Et qui ne voit en particulier que sans rien changer du fond de leur doctrine sur la grace, ils auroient eû une égale facilité à accorder avec la liberté la force nécessitante qu'ils luy attribuoient ? Jansénius ne l'a pas ignoré. Et nous avons veû cy-dessus, qu'aprés avoir fait cét honneur à

nos

nos Scholastiques au chapitre 5. que de dire qu'ils s'estoient tous trompez dans la maniere dont ils accordoient la grace avec la liberté, & qu'il n'estoit pas possible que cette maniere fust la véritable, parce que selon luy ce n'estoit pas celle de saint Augustin : nous avons veû, dis-je, qu'il a fait comme une espece de congratulation à Calvin (il auroit pû luy joindre Luther) d'avoir esté le seul dans ces derniers temps qui se fust rencontré sur ce point avec ce saint Docteur. [a] On objectera peut-estre, disoit-il, *contre ma maniere d'accorder la grace avec la liberté, qu'elle ne differe point du sentiment de Calvin.* Car la maniere dont cét hérétique les accorde, c'est que l'homme n'est pas tellement entraîné par la force de la grace, qu'il soit emporté comme par une impulsion de dehors sans aucun mouvement de sa volonté : mais que la grace le flatte & le gagne tellement au dedans, qu'il suit & obeït à ses mouvemens par sa volonté ... Mais je répons que toutes les choses qu'enseignent les hérétiques ne sont pas hérétiques ... Que si Calvin s'est rencontré en quelque chose avec saint Augustin & les autres saints Peres de l'Eglise, est-ce qu'il faudra abandonner saint Augustin à cause de Calvin, & ne faudra-t-il pas plûtost congratuler Calvin de s'estre rencontré avec ce saint Docteur ? dont s'il avoit par tout suivi les sentimens, il n'auroit pas augmenté le nombre des hérétiques à sa condamnation, & à sa confusion.

V. Mais que Jansénius nous dise donc [b] pourquoy Calvin a attiré les foudres & les anathemes de l'Eglise sur sa teste dans les matieres de la grace & du libre-arbitre ? Et quelles sont les choses que le Concile de Trente a voulu condamner dans sa personne ? Les voicy ajoûte aussi-tost Jansénius.

" [a] Objicietur fortassis adversus istam gratiæ & liberi arbitrij concordiam, eam a sententia Calvini non differre; Sic enim utrumque invicem conciliat, ut dicat hominem vi gratiæ non ita trahi, ut sine motu voluntatis, quasi extraneo impulsu feratur, sed intus affici, ut sua voluntate obsequatur ... Respondetur, non omnia, quæ hæretici docent, sunt hæretica ..... Quod si qua in re Calvinus cum Augustino & antiquis Patribus senserit, non propter Calvinum Augustino indignandum est, sed propter Augustinum Calvino potius gratulandum, cujus mentem si in omnibus dignatus fuisset sequi, non veterum catalogum hæreticorum opprobrio suæ damnationis auxisset. *Iansen. lib. 8. de grat. Salvat cap. 21.*

[b] Hæc igitur sunt quæ Ecclesia in Calvino quantum ad hanc materiam gratiæ & liberi arbitrij improbavit censuræque suæ severitate damnavit. *Ibidem.*

VI. [c] La premiere, dit-il, c'est que Calvin nie, que le choix & l'élection du bien & du mal se trouve en l'homme, ce qui est pourtant une chose que saint Augustin a toûjours attribuée au libre-arbitre. Surquoy il cite un endroit de Calvin, où cét Hérésiarque declare, que le sens auquel on dit que l'homme a son libre-arbitre, n'est pas qu'il ait egalement en son pouvoir l'élection du bien & du mal, mais parce que c'est volontairement qu'il fait le mal.

" [c] Primum est quòd Calvinus negat esse in homine boni & mali electionem, quam tamen semper Augustinus libero arbitrio asserit. Sic

VII. [a] La seconde, ajoûte-t-il, c'est que Calvin enseigne que la grace meut l'homme de telle maniere, qu'il ne luy est pas libre de luy resister. Car voicy comme parle cét Hérétique. Le Seigneur meut la volonté, non pas de telle maniere, comme on l'a crû & enseigné pendant plusieurs siecles, qu'il soit à nostre choix d'obéir ou de resister à sa motion. Au lieu, dit Jansénius, que saint Augustin enseigne que Dieu meut la volonté de telle maniere, qu'encore qu'elle agisse & se convertisse infailliblement, elle peut neanmoins resister ou obeïr à sa motion.

VIII. [b] La troisiéme, dit-il encore, c'est que bien que Calvin avoûë que la volonté est la *suivante* de la grace, il ne veut pourtant pas souffrir qu'on dise que l'homme consente ou obeïsse à la grace. Il rapporte ensuite les paroles de cét Hérésiarque qui paroist en effet se récrier contre cette proposition. Et Jansénius luy fait croire, [c] que demeurant bien d'accord que l'homme rend sa volonté la *suivante* de la grace, il ne veut pourtant pas avoûër que *l'homme obeïsse à la grace*, ou comme il dit plus bas, *qu'il luy coopere*.

enim loquitur Calvinus in lib. 2 institut. (cap. 2.) liberi arbitrij hoc modo dicitur homo, non quia liberam habeat boni æquè ac mali electionem, sed quia malè voluntate agit. *Ibidem.*

[a] Secundum est quòd Calvinus doceat gratiam ita movere hominem ut non sit ei liberum resistere. Sic enim loquitur (lib. 2. instit. cap. 3.) Voluntatē Dominus movet non qualiter multis sæculis traditum est & creditum, ut nostræ postea sit electionis motioni obtemperare, aut refragari. Augustino vero, Dominus ita movet voluntatem, ut quamvis infallibiter convertatur & operetur, possit tamen motioni Dei refragari aut obtemperare. *Ibidem.*

[b] Tertium est quod nolit hominem gratiæ moventi pedissequa voluntate consentire. *Ibidem.*

[c] Quasi homo, quamvis pedissequam præberet voluntatem, non tamen obsequeretur gratiæ. *Ibid.*

IX. [d] La quatriéme, continuë-t-il, & la source de toutes les précedentes, c'est qu'il enseigne nettement, que la vertu & le vice ne sont pas en nostre pouvoir, c'est-à-dire, qu'il n'est pas en nostre pouvoir de faire le bien & le mal, & qu'il n'est pas à nostre choix d'agir ou de ne pas agir.

X. [e] La cinquiéme enfin, ajoûte-t-il, c'est que Calvin enseigne ouvertement, que l'homme n'a point de libre arbitre, & que ce nom est *un nom vuide*, & qu'il faut exterminer. Aprés avoir rapporté ces erreurs de Calvin, il dit que le Concile sçavoit tres-bien que le reste, sçavoir, si l'essence de la liberté consiste seulement dans une volonté exempte de contrainte, ou dans une indifférence au bien & au mal : ou s'il y a quelque estat auquel par accident il se trouve quelque indifférence, qui y soit jointe, n'estoient que des questions de Philosophie. Que le Concile donc estant tres-informé de ce que Calvin avoit enseigné touchant la grace & le libre-arbitre, il a choisi avec grande circonspection ses erreurs sur cette matiere de la grace & du libre-arbitre, pour les foudroyer de ses anathemes, laissant-là les questions qui n'estoient que de Philosophie.

[d] Quartum & principiū istorum præcedentiū est quod exertè docet virtutem & vitiū, benè agere & malè, non esse in nostra potestate. Nam ... reprehendit illam sententiam Philosophorum qua dicunt... agere & non agere esset nostræ electionis. *Ibid.*

[e] Quintum denique est quod fronte retectâ tandem docet non esse in

XI. Certes aprés avoir oüi de la bouche de Jansénius tout ce qu'il vient de reprocher à Calvin, il est bien difficile de se pouvoir retenir. Il sçavoit si bien qu'il use luy-méme d'expressions si conformes avec une partie de celles qu'il luy reproche, & qu'il dit *luy avoir attiré avec justice les anathemes du Concile de Trente:* & lors méme qu'il use d'expressions différentes, la conformité de leurs sentimens & de leurs pensées sur tous ces points est si sensible & si palpable, & il pouvoit si peu se la cacher à luy-méme, comme on le verra dans les chapitres suivans, où nous parcourrons toutes ces différences prétenduës; qu'il est besoin de rappeller toute l'idée de la pieté avec laquelle il a vécu, pour se pouvoir soûtenir contre tous les soupçons qu'il est difficile qui ne se presentent à l'esprit, qu'il n'ait pas tenu intérieurement Calvin pour bien condamné par le Concile de Trente sur les matieres de la grace & du libre-arbitre: & qu'il n'ait pas regardé sincerement les définitions de cette sainte Assemblée comme les véritables regles de sa foy. Tant s'en faut donc que tout ce que Jansénius vient de dire, me convainque de ce qu'il avoit entrepris de me persuader: qu'au-contraire toutes ces différences par lequelles il prétend se distinguer de Calvin sur les matieres de la grace & du libre-arbitre, me fournissent elles-mémes autant de nouveaux raisonnemens, pour prouver que l'on ne peut pas se figurer une plus grande conformité de doctrine sur un méme sujet.

homine liberũ arbitrium, ipsumque nomẽ inane & exterminandũ esse. *Ibidem.*

CHAPITRE LVI.

Troisiéme raisonnement tiré de la conformité des sentimens de Iansénius avec ceux de Calvin, sur la premiere erreur qu'il luy attribuë au sujet de la liberté.

I. ET pour commencer par la premiere de ces erreurs & de ces différences: Calvin, il est vray, nie *qu'il y ait election du bien & du mal dans l'homme*, c'est-à-dire, comme l'explique Jansénius, il nie que *l'homme se porte au bien ou au mal avec élection.* Mais Jansénius ignore-t-il, que Calvin ne s'est servi de ces termes que dans le sens auquel Jansénius luy-méme en employe d'autres: c'est-à-dire, qu'il n'a entendu autre chose, sinon que quand l'homme se porte au bien par la grace, il ne peut point ne le pas embrasser alors, il ne peut pas refuser son consentement à cette grace, il ne peut point n'en pas suivre le mouvement, il em-

brasse ce bien nécessairement quoy-que volontairement : & que quand au contraire le secours de la grace luy manquant, il se porte au mal par le mouvement de la concupiscence, il en est entraîné de telle sorte, que bien qu'il peche volontairement il ne peut pourtant pas s'empécher de le faire? Ignoroit-il que si l'on eust dit à Calvin, que quand on le vouloit obliger de reconnoistre, que l'homme se porte *avec élection* au bien & au mal, on ne prenoit ces termes qu'au sens auquel Jansénius les a pris dans la suite, c'est à dire, qu'on n'entendoit autre chose sinon que l'homme se porte au bien *avec volonté, & sans contrainte* quand c'est le bien qu'il embrasse; & qu'il se porte aussi au mal *avec volonté & sans contrainte* quand il le commet : ignoroit-il, dis-je, que cét Héresiarque eust répondu qu'il estoit le premier à reconnoistre, que l'élection du bien & du mal se trouve dans l'homme en ce sens? Ne s'en est-il pas méme expliqué de la sorte? Et ne s'est-il pas servi du mot de choix & d'élection dans le méme sens que Jansénius, c'est-à-dire, pour signifier l'application volontaire de l'ame, soit au bien par la grace, soit au mal par l'impression de la concupiscence? Ne dit-il pas à l'égard du mal au livre 2. *du libre-arbitre?* [a] *Nous reconnoissons que l'homme agit de son bon-gré, desorte que s'il fait quelque mal, il le doit imputer* A L'ELECTION VOLONTAIRE *qu'il en fait.* Ne dit-il pas à l'égard du bien au 5. livre du méme ouvrage? [b] *Nous avoüons que c'est l'esprit de l'homme qui voit, mais éclairé de Dieu; que son jugement discerne* ET CHOISIT, *mais gouverné & dirigé par le Saint Esprit.*

[a] Homini arbitrium concedimus idque spontaneum, ut si quid mali facit, sibi ac voluntariæ suæ electioni imputare debeat. *Calvin. l. 2. de libero arbit.*

[b] Mentem hominis fatemur videre sed illuminatam; judicium discernere & eligere, sed Spiritus Sancti directione gubernatum. *Ibid. l. 5.*

II. Ignoroit-il aussi, que si Luther ne s'est point servi du mot *d'élection*, soit pour le bien, soit pour le mal qui se commet, il en a reconnu la chose & la verité dans le sens auquel Jansénius en employe le terme & le nom, sçavoir pour cette application de la volonté à celuy des deux qu'elle embrasse, du bien ou du mal, quoy-que ce soit avec nécessité qu'elle le fasse? Ne dit-il pas dans le livre qu'il a intitulé *de servo arbitrio pag.* 468. [c] Il s'ensuit que » nous agissons nécessairement, *je ne dis pas avec contrainte, mais* » *nécessairement*, c'est-à dire, que quand l'homme n'est point pous- » sé de l'esprit de Dieu, *il fait le mal non pas en ne le voulant pas,* » *& y estant entraîné avec violence & malgré luy, mais de son bon-* » *gré & avec une pleine volonté.* Nous appellons cét estat une né- » cessité d'immutabilité, parce qu'alors la volonté ne se peut pas » changer elle méme, & se porter au bien. Tout de méme de » l'autre costé, quand Dieu opere en nous, nostre volonté estant » changée & agreablement charmée par le Saint Esprit; *elle fait*

[c] Sequitur nos necessariò operari, necessariò verò dico nō coactè, hoc est homo cū vacat Spiritu Dei, non quidem violentiâ velut

& veut le bien de son bon gré, avec inclination & avec amour, sans estre contrainte : car si elle l'estoit, ce ne seroit plus volonté. « raptus obtorto collo nolens facit malum, sed sponte & libenti voluntate facit. Hoc vocamus modò necessitatem immutabilitatis, quòd voluntas sese mutare & vertere aliò non possit. Rursus ex altera parte: Si Deus in nobis operatur, mutata & blandè assibilata per Spiritum Dei voluntas, iterum merâ lubentia & pronitate ac sponte vult & facit, non coactè, pro natura voluntatis; quia si cogeretur voluntas non esset. *Luther l. de servo arbitrio p. 468.*

III. Mais Jansénius n'a-t-il pas nié luy-méme aussi bien que Calvin, que l'homme se portast au bien avec élection ? Et ne luy avons-nous pas ouï dire dans nostre avertissement n. 18. que la difference qu'il y a entre la grace de l'estat d'innocence & la grace d'apresent, c'est que la grace de l'estat d'innocence laissoit à l'homme sa volonté, c'est-à-dire, ajoûte-t-il, son élection & son choix, & que celle d'apresent ne luy laisse pas son élection & son choix ? *Vt & relinqueretur voluntas hoc est electio sua &c. Optioni suæ relinqueretur &c.* Ne dit-il pas la méme chose au 1. tome livre 8. chapitre 6. N'y fait-il pas consister tout de méme la difference du secours *sans lequel*, & du secours *par lequel*, c'est à-dire la difference de la grace de l'estat d'innocence d'avec la grace de l'estat present, en ce que celle-là laissoit au libre-arbitre le pouvoir de choisir, ou comme il parle, *son élection & son choix*, *Electionem relinquit libero arbitrio*; & que par conséquent il n'en est plus ainsi de la grace d'apresent. Et comme ce n'est que la nécessité avec laquelle Jansénius fait agir à present la grace sur la volonté, qui luy fait dire en ces endroits qu'elle ne laisse pas à l'homme son élection & son choix : n'auroit-il pas deû dire de méme à l'égard du mal, que quand l'homme n'a pas de grace, la concupiscence ne laisse plus le mal à son choix & à son élection, si ce n'est pour faire ce mal en particulier plûtost que cét autre ? Auquel sens Calvin l'auroit aussi admise, comme Kemnitius l'admet en effet pour les Lutheriens dans son Examen de la 6. Session du Concile de Trente p. 137.

IV. Que Jansénius nous dise donc à present quelle difference il pouvoit trouver entre luy & Calvin sur la premiere erreur. Jansénius dit qu'il y a dans l'homme élection du bien & du mal, c'est-à-dire qu'il se porte à l'un & à l'autre avec élection. Et nous avons veû que Calvin disoit en termes formels que la volonté choisit le mal quand elle le commet, & qu'elle choisit le bien quand elle le fait. Calvin a quelquefois nié que l'homme agisse avec élection : & outre l'endroit que Jansénius en a apporté icy au chapitre précédent n. 6. je luy en produiray encore un autre tiré de son Antidote contre la 6. Session du Concile de Trente : où il dit que quand les Peres de ce Concile decident que l'homme

peut rejetter la grace qui luy est offerte, ils se trompent, en ce qu'ils se forgent un mouvement de grace que Dieu nous donne & qui nous laisse l'élection & le choix, de nous en servir ou de le laisser, *In eo hallucinantur quod motum nobis offerri somniant, qui mediam electionem nobis relinquat.* Mais si Calvin a nié que la grace laisse à la volonté le choix de s'en servir ou de la laisser: nous venons aussi d'entendre Jansénius qui le nie. Et il disoit dans nostre Avertissement n. 14. qu'il n'y a plus maintenant de grace qui soit telle que nostre volonté y consente ou n'y consente pas si elle veut. Enfin, avec quelque necessité que Calvin ait dit que la grace nous faisoit faire le bien, & la concupiscence nous fait faire le mal: Jansénius n'a pas pû attribuer d'autre necessité à cét hérétique, que celle qu'il admet luy-méme dans le bien que la grace nous fait faire, & dans le mal que la concupiscence nous fait commettre. Qu'il nous dise donc comment il s'est pû figurer, que la doctrine de Calvin sur ce point ait esté frappée d'anatheme par le Concile de Trente, sans que la sienne l'ait esté en méme temps.

CHAPITRE LVII.

Quatriéme raisonnement tiré de la conformité des sentimens de Jansénius avec ceux de Calvin, sur la seconde erreur qu'il luy attribuë au sujet de la liberté.

I. CAlvin enséigne, disoit cy-dessus Jansénius, [a] que la grace meut tellement la volonté, qu'il ne luy est pas libre d'y resister, c'est-à-dire qu'il n'est pas laissé à nostre choix d'obeïr ou de resister à son mouvement. Il est vray, Calvin l'enseigne. Mais Jansénius qui le rapportant en fait le juste sujet de sa condamnation par le Concile de Trente, estoit-il bien persuadé de ce qu'il disoit? Appercevoit-il quelque difference sur ce point entre sa doctrine & celle de cét Hérésiarque? Ne dit il pas luy-méme positivement *que la volonté ne peut pas resister à la grace:* & ne se distingue-t-il pas de ses adversaires, en ce que ceux-cy reconnoissent des graces ausquelles la volonté puisse resister? [b] Ils pretendent, dit-il, qu'il y a une certaine grace suffisante à laquelle la volonté peut resister. Et puisque Calvin, selon Jansénius, ne vouloit dire autre chose, sinon qu'il n'est pas laissé à nostre choix & à nostre élection, d'obeïr ou de resister à la grace: Jansénius ne disoit-il pas aussi luy-méme dans

[a] Ita movere hominem ut non sit ei liberum resistere... ut nostræ non sit electionis motioni obtemperare aut refragari. *Hic c. 55. n. 8.*

[b] Ex quo colligunt dari quandam gratiam sufficientem cui voluntas resistere possit.

le chapitre précédent, que la grace d'apresent ne laisse pas ce choix à nostre volonté, ou autrement, que la chose n'est pas laissée au choix de nostre volonté? *Vt non ei relinquatur voluntas hoc est electio sua.. Optioni suæ non relinquatur. Electionem non relinquit libero arbitrio.*

Jans. lib. 2. de grat. Salvat. cap. 31.

II. Mais, dira-t-on, dans le méme endroit où Jansénius rapporte cette erreur de Calvin, d'avoir nié que la volonté puisse resister à la grace, il declare en termes formels, [a] que pour luy, encore qu'il donne cette force à la grace de faire agir infailliblement la volonté, il reconnoist neanmoins que la volonté peut resister ou obeïr à la motion, & que comme parle le Concile de Trente, elle peut luy refuser son consentement si elle le veut: la puissance de refuser ce consentement, ajoûte Jansénius, n'ayant rien d'incompatible avec la motion actuelle de la grace. Il est vray, voila le langage de Jansénius, & Calvin n'en a pas usé. Mais Jansénius luy-méme n'en pouvoit pas user, ou s'il le pouvoit, Calvin en auroit pû user aussi-bien que luy. Et s'il ne l'a pas fait, c'est qu'il a crû qu'il ne le pouvoit pas faire dans la verité; c'est qu'il a bien veû que ces paroles renferment une contradiction manifeste, avec le principe de sa doctrine, qui pourtant au fond luy est commun avec Jansénius en ce point, comme je le vais dire: & ainsi c'est qu'il n'a pas crû que la sincerité luy permist de s'en servir: & ce que je dis de Calvin, je le dis de Luther.

III. Je dis donc 1. que Jansénius dans ses principes ne pouvoit pas dire, que la volonté peut resister ou obeïr à la motion de la grace; ni qu'elle peut luy donner ou luy refuser son consentement si elle veut. Il n'y a, pour s'en laisser persuader, qu'à voir la maniere dont il distingue toutes les graces de l'estat present d'avec la grace de l'estat d'innocence. [b] La veritable difference, dit-il, qu'il y a entre l'une & l'autre grace. C'est que la grace d'Adam estoit laissée en la liberté du méme Adam pour l'abandonner s'il vouloit, ou pour en user s'il vouloit aussi: au lieu que la grace de l'estat present n'est pas laissée à la disposition de la volonté pour l'abandonner, ou en user si elle veut. [c] Tout secours de grace, dit-il encore, dont l'usage est tellement laissé à la disposition de la volonté, qu'elle s'en serve ou qu'elle ne s'en serve pas si elle veut, ou ce qui est la méme chose, qu'elle l'embrasse ou qu'elle l'abandonne, qu'elle luy donne ou qu'elle

[a] « Ita movet voluntatem « ut quamvis « infallibiliter convertatur « & operetur, « possit tamen « motioni Dei refragari, « aut obtemperare, seu ut Concilium Tridentinum loquitur, illi dissentire, si velit. Potentia quippè dissentiendi non repugnat actuali gratiæ motioni & consensui, quamvis fieri nequeat ut actualis dissensus cum actuali Dei motione jungatur. *Jans. lib. 8. cap. 21. n. 2.*

[b] Hoc ergo verum & genuinum discrimē est inter utriusque status adjutorium. quod gratia sanæ voluntatis in ejus « libero arbitrio relin- « queretur, ut « eam si vellet, deseréret, aut « si vellet uteretur: gratia « vero lapsæ, « ægrotantisque « voluntatis nullo modo in ejus « relinquatur arbitrio, ut eam deserat aut arripiat, si voluerit. *Ibidem lib. 2. cap. 4.*

[c] Adjutorium gratiæ cujus usus ita ponitur in arbitrio voluntatis, ut illo utatur, aut non utatur, ut

» luy refuſe ſon conſentement ſi elle veut, n'appartient nullement » à la grace de Jesus-Christ. C'eſt pourquoy l'une des raiſons pour leſquelles il rejette la grace ſuffiſante,[a] c'eſt, dit-il, » parce que ce ſeroit une grace que Dieu laiſſeroit dans la liberté » de la volonté, *ce ſeroit une grace que l'homme pourroit laiſſer par* » *ſon libre-arbitre.* Enfin ce ſeroit une grace que celuy à qui elle » ſeroit donnée laiſſeroit quand il voudroit, & ſuivroit quand il » voudroit ; ce qu'il repete encore au chapitre 8. & qui luy paroiſt » faire un renverſement entier des deux eſtats.

illud amplectatur aut deſerat, ut illi conſentiat aut non conſentiat ſi voluerit, ... ad medicinale adjutorium Christi nullo modo poſſe pertinere. *Ibidem cap. 5.*

[a] Negare enim non poſſunt (gratiam ſufficientem) eſſe talem juxta ſententiam ſuam : quam Deus relinquat in libero voluntatis arbitrio, quam per liberum arbitrium deſerere poſſit, eſſe adjutorium quod ille cui datur deſerat cum velit & in eo permaneat ſi velit. *Ibidem.*

IV. Je demande maintenant ſi un homme qui declare tant de fois, & ſi poſitivement que c'eſt détruire la nature de la grace d'apreſent, que de dire qu'elle eſt telle que la volonté en uſe ou qu'elle n'en uſe pas ſi elle veut ; qu'elle la ſuive & luy obeïſſe, ou qu'elle l'abandonne quand elle veut ; qu'elle luy donne ou qu'elle luy refuſe ſon conſentement ſi elle veut : qu'enfin elle la puiſſe laiſſer par ſon libre-arbitre, *quam per liberum arbitrium deſerere poſſit.* Je demande, dis-je, ſi un homme qui eſt dans ces ſentimens, peut ſans renoncer à la ſincerité, à la bon» ne foy, & méme au bon ſens, proteſter qu'il croit,[b] que la » grace eſt telle que la volonté peut luy reſiſter ou luy obeïr, & » qu'elle peut luy refuſer ſon conſentement ſi elle veut. Car ſi la volonté peut luy refuſer ſon conſentement ſi elle veut, pourquoy, dit-il donc qu'il n'y a point de grace dans l'eſtat preſent, & qu'il n'y en peut pas avoir ; qui ſoit telle que la volonté luy refuſe ſon conſentement ſi elle veut & qu'elle laiſſe ſi elle veut : *non conſentiat ſi velit, deſerat cum velit.* Et ſi la volonté peut reſiſter à la grace, ou comme il parle encore, ſi elle peut auſſi-bien ne luy pas obeïr que luy obeïr, *poſſet refragari aut obtemperare:* pourquoy dit-il donc qu'il n'y en peut avoir aucune à preſent qui ſoit telle que l'homme la puiſſe laiſſer par ſon libre-arbitre, *quam per liberum arbitrium deſerere poſſit?* N'eſt-ce pas la méme choſe, *pouvoir reſiſter & deſobeïr à la grace, & la pouvoir laiſſer?*

[b] Poſſit motioni Dei refragari aut obtemperare ſeu ut Concilium Tridentinum loquitur, illi diſſentire ſi velit. *Ibidem l. 8. cap. 11.*

V. 1. Si Calvin avoit voulu ſe donner la méme liberté que Janſénius, de donner aux termes la ſignification qu'il auroit voulu ; il auroit pû, ſans renoncer à ſes principes, dire comme Janſénius, que la volonté *peut reſiſter, & ne pas obeïr à la grace, & qu'elle peut luy refuſer ſon conſentement ſi elle veut.* Et effectivement il diſoit tout ce que Janſénius a entendu ſous ces expreſſions. Car nous avons veû cy-deſſus tout le myſtere de ces expreſſions, quand

quand Jansénius en use. Il donnoit cy-dessus deux sens à ces façons de parler. Le premier n'estoit pas qu'il voulust dire, que la volonté puisse *vouloir* refuser son consentement à la grace, ni qu'elle puisse *vouloir* luy resister, ni qu'elle puisse *vouloir* ne luy pas obeïr ; mais parce que *vouloir* luy refuser son consentement ce seroit en effet le luy refuser ; *vouloir* luy resister, ce seroit en effet luy resister, & *vouloir* ne luy pas obeïr, ce seroit en effet ne luy pas obeïr ; il sera, disoit-il, toûjours vray de dire que la volonté luy resisteroit, ne luy obeïroit pas, & luy refuseroit son consentement, *si elle le vouloit*. Et dans le second sens ce n'est pas qu'il voulust dire que la volonté n'est pas dans la nécessité de donner son consentement à la grace à laquelle elle le donne : c'est seulement qu'elle retient le pouvoir de pecher & de faire le contraire de ce que la grace luy fait faire, quand elle ne l'aura pas. Car nous avons veû le premier de ces deux sens dans le chapitre 52. & le second dans le chapitre 53. Or nous avons remarqué dans les mémes chapitres qu'il ne dit rien en cela que Calvin ne dist ou ne pust dire aussi-bien que luy sans changer de principes : que cét Héresiarque ne sçavoit pas moins que luy, que c'est resister & desobeïr actuellement à la grace, que de *vouloir* luy resister & *vouloir* luy desobeïr : & qu'ainsi pourveû qu'on n'eust pas prétendu l'obliger de reconnoistre que l'homme peut *vouloir* resister ou peut *vouloir* desobeïr à la grace, il n'auroit pas plus fait de difficulté que Jansénius, de dire dans cette supposition abstraicte & metaphysique, que l'homme peut resister, desobeïr & refuser son consentement à la grace s'il veut : qu'enfin lorsque Calvin enseigne comme Jansénius, que la grace emporte la volonté avec une telle force, qu'elle la met dans une entiere nécessité de faire le bien qu'elle luy fait faire, il croit aussi-bien que luy, qu'il reste toûjours dans la volonté un pouvoir de pecher & de faire, quand la grace luy sera ostée, le mal qu'elle l'empéche de faire. Et Jansénius luy-méme ne pouvoit pas avoir le moindre doute, que Calvin ne fust parfaitement d'accord avec luy sur l'une & sur l'autre de ces deux manieres de répondre.

VI. Je luy demande donc maintenant, quelle différence il peut alleguer entre luy & Calvin au sujet de cette seconde erreur qu'il attribuë à cét Héresiarque, & ce qu'il peut apporter pour se garantir des anathemes du Concile de Trente, qu'il dit que Calvin s'est attirez avec justice par cette méme erreur. Car si c'est sur les paroles de Calvin que ces anathemes sont tombez, c'est-à-dire, si c'est parce qu'il a dit que la volonté ne peut pas

resister à la grace qu'il en a esté frappé ; nous avons veû que Jansénius s'en est servi plusieurs fois, tantost en paroles formelles, tantost en paroles équivalentes. Et s'il dit que c'est sur le fond de la doctrine de cét Hérésiarque exprimée par ces paroles ; nous avons veû aussi, que Calvin n'a rien crû sur ce point que Jansénius n'ait tenu pour véritable, & que Jansénius n'a rien enseigné dont Calvin ne fust demeuré d'accord.

CHAPITRE LVIII.

Cinquiéme raisonnement tiré de la conformité des sentimens de Iansenius avec ceux de Calvin, sur la troisiéme erreur qu'il luy attribuë.

I. LA troisiéme erreur [a] que Jansénius attribuoit cy-dessus à Calvin, c'estoit qu'encore qu'il enseignast que l'homme rendoit sa volonté *la suivante* de la grace, il ne vouloit pourtant pas reconnoistre, que la volonté *consent & obéït* à la grace. Ce sont donc deux choses qu'il luy impute, l'une que dans son sentiment la volonté n'obeït pas à la grace, quand méme elle en suit le mouvement : l'autre qu'elle n'y consent pas.

II. Mais pour ce qui est de la premiere, Jansénius ne devoit-il pas un peu plus de justice à Calvin, ou plûtost n'en devoit-il pas un peu plus luy-méme au témoignage qu'il venoit de luy rendre au commencement du méme chapitre où il luy attribuë toutes ces erreurs ? Car enfin ne venoit-il pas de reconnoistre qu'ils convenoient ensemble dans la maniere d'accorder la grace avec la liberté, & cela parce que, ajoûte-t-il, la maniere dont » Calvin les accorde, [b] c'est que l'homme n'est pas tellement en- » traîné par la force de la grace, qu'il soit emporté comme par » une impulsion de dehors *sans aucun mouvement de sa volonté* : mais » que la grace le flatte & le gagne tellement au dedans *qu'il suit* » *& qu'il obeït à ses mouvemens par sa volonté ?* N'estoit-ce pas luy » faire dire tout le contraire de ce qu'il luy attribuë icy ?

III. Et pour ce qui est de la seconde, puisque Jansénius ne l'accuse icy d'avoir dit, que la volonté *ne consent pas* à la grace qui l'emporte, que parce qu'il luy attribuë d'avoir dit, que la volonté *n'obeït* pas à la grace : ces dernieres paroles que nous venons de rapporter, où Jansénius luy fait dire si positivement que la volonté *obeït* à la grace, ne renferment-elles pas un témoignage en sa faveur, qu'il a crû que la volonté *consent* à la grace ?

[a] Tertium est quòd nolit hominem gratiæ moventi pedissequa voluntate consentire . . Quasi homo quamvis pedissequam præberet voluntatē, non tamen obsequeretur gratiæ. *Ians. hic c. 55. n. 8.*

[b] Hominem vi gratiæ non ita trahi, ut sine motu voluntatis quasi extraneo impulsu feratur, sed intus affici ut sua voluntate obsequatur. *Ians. l. 8. de grat. Salv. c. 21.*

Enfin, Jansénius pouvoit-il ignorer, que Calvin s'est servi de l'une & de l'autre expression dans son Antidote contre le quatriéme Canon de la 6. Session du Concile de Trente, & qu'il y a dit que la volonté consent & obeït à la grace? *Assentitur*, *obsequitur*. Et dans son Antidote contre le 6. chapitre. *Intus sic affici*, *ut ex corde obsequatur*... *sponte pareat ac sequatur*.

IV. Il faut pourtant avoüer, que dans l'endroit où Jansénius impute cette troisiéme erreur à Calvin, il rapporte quelques paroles de cét Héresiarque, où il témoignoit ne pouvoir souffrir que nos Catholiques dissent, comme ils faisoient, *que la volonté obeït à la grace*. Mais 1. Jansénius ne voyoit-il pas bien que Calvin ne vouloit condamner par ces paroles dans nos Theologiens que ce que luy-méme y condamne? N'est-il pas visible que Calvin ne vouloit dire, que ce que Jansénius dit luy-méme dans les passages, que nous en avons rapportez au chapitre précédent, & dans nostre Avertissement, sçavoir, *qu'il n'est pas dans la disposition & dans la liberté de l'homme d'user de la grace ou de n'en pas user, de la recevoir ou de la laisser, de luy donner son consentement ou de le luy refuser?*

V. 2. Comme Jansénius aprés avoir rapporté le passage, dans lequel Calvin nie que la volonté obeïsse à la grace, nous apprend luy-méme aussi-tôt, que cét Héresiarque ne vouloit dire autre chose, si ce n'est que la volonté *ne coopere pas à la grace qui la fait agir*, ce qui est en effet l'un des points pour lesquels le Concile de Trente le condamne dans le quatriéme Canon de la 6. Session: certes si Jansénius n'a rien dit luy-méme, ou n'a pû rien dire de cette *cooperation*, dont Calvin ne soit demeuré d'accord aussi-bien que luy; on ne pourra pas desavoüer que si leurs expressions n'ont pas esté semblables en ce point, il n'a pas laissé d'y avoir entre eux une parfaite conformité de sentimens.

VI. Or nous avons déja montré dans le chapitre 54. que Jansénius ne dit rien *de la cooperation* de la volonté à la grace, que Calvin & Luther méme, & tous nos Hérétiques frappez d'anatheme pour ce point par ce Canon du Concile de Trente ne dissent aussi-bien que luy. On y a veû, & on le peut encore voir dans le chapitre 5. & 6. du méme livre 8. *de la grace du Sauveur*, que toute la cooperation que Jansénius donne à la volonté, ne consiste, *qu'en ce que la grace n'agit pas sur la volonté de telle maniere qu'elle la contraigne*, *qu'elle la violente*, *qu'elle la fasse agir malgré elle: en ce qu'elle n'agit pas sur elle*, *comme sur une souche ou sur quelque chose d'inanimé*, c'est-à-dire, *en ce que ce n'est pas la grace seule qui agit*, *mais que la volonté agit aussi & qu'elle suit*

la grace, qui sont toutes expressions qu'il repete une infinité de fois dans ces deux chapitres : En un mot, *en ce que c'est la volonté qui fait effectivement ce que la grace fait en elle.* Voila ce qui suffit selon luy pour dire que la volonté coopere à la grace, *quoy qu'il* prétende que *c'est nécessairement que la volonté fait tout cela : quoyque* selon ce que nous avons rapporté de luy au chapitre précédent, *il ne soit pas dans la disposition de la volonté de donner son consentement à la grace ou de luy refuser : enfin quoy-que l'homme*, comme il a dit au même endroit, *ne puisse pas resister à la grace, & ne la puisse pas laisser par son libre-arbitre.* Mais nous avons veû aussi dans le chapitre 54. qu'avec quelque nécessité que Calvin fist agir la grace sur la volonté, il reconnoissoit néanmoins, comme Jansénius, *qu'elle ne contraint pas la volonté*, *qu'elle ne luy fait pas de violence*, *qu'elle ne la fait pas agir malgré elle*, *qu'elle n'agit pas seule mais la volonté aussi avec elle ?* Il protestoit *qu'elle n'agit pas sur elle comme sur quelque chose d'inanimé.* Il crioit même que c'estoit une calomnie qu'on répandoit contre luy, quand on luy attribuoit de faire agir la grace sur la volonté comme sur une souche. Nous y avons veû ses sectateurs tenir le même langage, & les Lutheriens reduire au sens de Calvin les paroles de Luther leur maistre, qui avoit usé d'une maniere de s'exprimer, qui pouvoit paroistre contraire. Nous y avons veû enfin dans la personne de Stapleton les Catholiques & les Controversistes de ce temps-là, leur rendre en effet ce témoignage que c'estoient là leurs sentimens : & qu'ils ne prétendoient pas que la volonté sans mouvement & sans action quand la grace agissoit en elle.

VII. Il n'estoit pas même besoin que pour prouver, que Jansénius ne disoit rien, & ne pouvoit rien dire sur la cooperation de la volonté à la grace, que Calvin & nos Hérétiques d'alors n'ayent dit aussi-bien que luy : il n'estoit pas besoin, dis-je, que nous sortissions du chapitre, où il rapporte les erreurs de Calvin, par lesquelles il pretend qu'on le doit distinguer d'avec luy, & où il luy fait un crime de n'avoir point reconnu que la volonté *coopere* avec la grace. Il y ramasse luy-même en abregé toute l'explication de la cooperation de la volonté : & on ne peut voir la maniere dont il le fait sans s'étonner, comment il luy est pû tomber dans l'esprit d'accuser Calvin de n'avoir pas reconnu cette verité de nostre foy. [a] Il dit donc que saint Augustin qu'il fait toûjours garand de ses erreurs, que ce Saint, dis-je, & les saints Peres qui l'ont suivi, ont fait consister toute la maniere d'accorder la grace avec le libre-arbitre, *en ce que la grace ne contraint pas, & ne violente pas la volonté, mais*

[a] Apertissimum ac certissimum est Augustinum videlicèt & discipulos ac posteros ejus sanctos Patres ita conciliasse gratiam cùm libero arbitrio, ut gratia non cogat, violentè voluntatem sed suaviter ei velle tribuat ; atque ita non nihil instar lapidis agat sed aliquid etiam motu proprio cooperetur, nec » alius de ipso » homine sed » ipse homo » velit. *Iansf. l. 8. de grat. Salv. c. 21.* »

qu'elle la fait agreablement & suavement vouloir ; & en ce qu'au lieu qu'une pierre n'agit pas quand on la remuë, nostre volonté au contraire fait quelque chose, & coopere à la grace par son propre mouvement ; enfin en ce que c'est l'homme méme qui veut, & non-pas quelque autre que l'homme qui veüille par l'homme, & qui se serve de l'homme pour vouloir : ce qu'il repete encore un peu plus bas, pretendant que le Concile de Trente n'a point eu d'autre sens dans l'esprit, quand il a condamné les hérétiques sur ce méme sujet de la cooperation.

VIII. Où il est important de remarquer que ces dernieres paroles de Jansénius ; *Et que c'est l'homme méme qui veut, & non-pas quelque autre que l'homme qui veüille par l'homme, & qui se serve de l'homme pour vouloir*, sont l'explication de ces autres, *Qu'au-lieu qu'une pierre n'agit pas quand on la remuë, la volonté au contraire fait quelque chose, & coopere par son propre mouvement.* Il veut montrer qu'il n'en est pas de la volonté quand la grace la meut, comme d'une pierre quand on la remuë : il le montre, en ce qu'il n'y a que la main seule, laquelle remuë la pierre qui agisse, & que la pierre n'agit pas avec elle, au lieu que ce n'est pas la grace seule qui agit en nous : & il prouve que ce n'est pas la grace seule qui agit en nous, parce que la volonté coopere avec elle, c'est-à-dire, parce qu'elle fait aussi quelque chose avec la grace : & la preuve qu'il veut donner que la volonté en l'homme fait aussi quelque chose, c'est que c'est effectivement l'homme qui veut, & non-pas quelque autre par luy, & que vouloir c'est faire quelque chose. Il n'y a personne qui ne voye la liaison de ces preuves & de ces propositions dans l'esprit & dans le dessein de Jansénius. En effet, c'est aussi la maniere dont il s'y est pris au chapitre 5. & 6. du méme livre, où il a aussi pretendu montrer que saint Augustin n'avoit pas employé d'autre maniere pour accorder la grace avec la liberté, que de reconnoistre que la grace n'est pas la seule qui agit. Car pour prouver ensuite que la grace n'est pas la seule qui agit, & que l'homme fait quelque chose avec elle, il ne fait que prouver, ou plûtost que faire souvenir le Lecteur, *que c'est l'homme qui veut.* [a] Ce n'est pas elle seule, dit-il au chapitre 5. qui fait tout comme si nous dormions, *mais nous voulons avec elle par nostre volonté.* Et plus bas, Ce n'est pas elle seule qui fait tout, mais la volonté qui ne vouloit pas auparavant, *commence de vouloir*, & *vouloir c'est faire quelque chose.* Et au chapitre 5. Quand saint Augustin, dit-il, veut empécher qu'on ne croye, que la grace qu'il admet detruit la liberté, il se contente de faire souvenir qu'il ne

[a] Non illa sola totum nobis dormientibur, sed & nos ipsi nostra voluntate volumus..... Non sola in homine ope-

ratur, ſed etiam voluntas ex nolente & repugnante fit volens, & volendo cũ gratia, aliquid facit. *Ibid. c. 5.*

[a] Ne gratia totum opus ſine noſtro cõſenſu ac voluntate nobiſque invitis quaſi cogendo effeciſſe videatur. *Ibid. c. 6.*

» pretend pas [a] qu'elle faſſe ſeule tout le bien qui eſt en nous, » c'eſt-à-dire, *qu'elle le faſſe ſans que nous conſentions & que nous* » *voulions: en un mot, qu'elle le faſſe malgré nous.* Et plus bas en- » core. [b] Les Pélagiens, dit-il, accuſoient ſaint Auguſtin de dé- » truire la liberté: parce qu'ils ſe figuroient qu'il enſeignoit que » l'homme eſt meû par la grace malgré-luy, ou comme une per- » ſonne qui dort, ou enfin comme une pierre, *& que luy ne faiſant* » *rien, un autre veut par luy.* Il eſt donc indubitable que ce que Janſénius diſoit dans le texte du nombre précédent, *que c'eſt l'homme qui veut, & non-pas quelqu'autre qui veüille par luy*, c'étoit pour prouver ce qu'il venoit de dire, [c] *que la grace n'agit pas ſeule dans luy, comme elle feroit ſur une choſe inanimée, mais qu'il coopere auſſi luy-méme avec elle.*

[b] Sic concipi volebant Pelagiani Deum per gratiam (Apud Auguſtinum) in homine operari bonum, ut homo quaſi dormiens aut lapis, aut ſupinus jacens.. invitus a gratia moveretur, ipſoque prorſus nihil agente, alius de ſeipſo aliquid ageret. *Ibid.*

[c] Non nihil inſtar lapidis agat, ſed aliquid etiam motu proprio cooperetur, nec alius de ipſo homine, ſed ipſe homo velit. *Janſ. hic cit. c. 21.*

[d] An hoc ideo negandum eſt Auguſtinum ſenſiſſe, ac docuiſſe, quia Calvinus etiam in immunitate coactionis libertatem videtur voluiſſe collocare. *Ibidem.*

IX. Mais en verité Janſénius qui reconnoiſt auſſi-toſt aprés » ces paroles que [d] Calvin fait conſiſter auſſi la liberté comme » luy, (& à ce qu'il pretend, comme ſaint Auguſtin) à agir » ſans contrainte & ſans violence, & qui dit ſeulement qu'il ne faut » pas nier que ç'ait eſté le ſentiment de ce ſaint Docteur, parce » qu'on voit que ç'a eſté celuy de cét hérétique: Janſénius, dis-je, qui reconnoiſt cela de Calvin, & qui neanmoins luy reproche au méme endroit comme la troiſiéme de ſes erreurs ſur la liberté, de n'avoir pas crû que la volonté coopere avec la grace; eſtoit-il bien perſuadé que cét hérétique eſtoit aſſez extravagant pour croire *que ce n'eſtoit pas l'homme méme qui vouloit, mais quelque autre qui ſe ſervoit de l'homme pour vouloir.* Car enfin il faut qu'il ait eu cette penſée de Calvin, pour pouvoir diſtinguer ſur ce point ſa doctrine de celle de cét Héréſiarque, & pour pouvoir garantir la ſienne des anathemes que le Concile a fulminez contre celle de Calvin, comme ſur une doctrine qui nioit que la volonté coopere avec la grace. Il faut, dis-je, que Janſénius ait eû cette penſée de Calvin, puis qu'il ne fait conſiſter & ne peut faire conſiſter dans ſes principes, la cooperation que demande le Concile de Trente, *qu'en ce que c'eſt l'homme qui veut avec la grace, & non-pas quelqu'autre que luy qui veüille par luy*

X. Et comme il n'eſt pas poſſible de ſe perſuader que Janſénius ait crû Calvin capable d'une extravagance auſſi ſotte, que ſeroit celle de croire *que ce n'eſt pas l'homme qui veut, mais quel-*

qu'autre qui veut par luy: que méme cét Hérésiarque a dit positivement plusieurs fois, que c'estoit l'homme méme qui vouloit; & qu'enfin Jansénius qui l'avoit leû ne pouvoit pas ignorer qu'il n'ait dit dans son Antidote, aussi-bien que luy, que tout ce qu'avoit voulu dire saint Augustin, en parlant si souvent de la liberté, [a] *c'estoit que la grace ne contraint pas les hommes, & qu'elle ne les fait pas agir malgré eux, mais qu'au-contraire, elle les fait agir volontairement, & qu'ils luy obéissent & la suivent de leur bon-gré.* Les choses, dis-je, estant de la sorte, Jansénius ne donne-t-il pas lieu de croire que ç'a esté la necessité de faire voir en sa doctrine quelque distinction d'avec celle de Calvin, dans un point où il le voyoit condamné par un Concile, & où neanmoins il voyoit bien qu'il convenoit avec luy dans le fond: que ç'a esté, dis-je, cette necessité seule qui l'a obligé à luy reprocher des erreurs; afin qu'on ne fist pas tomber aussi sa condamnation sur sa teste, s'il ne paroissoit pas dire quelque autre chose que cét hérétique?

[a] « Quid ergo inquies sibi « vult Augu- « stinus cùm « de libertate voluntatis loquitur? Nè pe quod toties repetit, non cogi homines invitos Dei gratia sed voluntarios regi ut sponte pareãt ac sequantur. *Calvin. in Antid. ac cap. 5. sess. 5. Trid.*

XI. Mais sans pénétrer les intentions de Jansénius, disons que si le Concile *qui*, comme le disoit cy-dessus le méme Jansénius, *estoit parfaitement instruit de tout ce que Calvin avoit enseigné de la grace & du libre-arbitre*, n'a pas laissé de le frapper, & Luther de ses anathemes, comme des personnes qui nioient que la volonté coopere avec la grace, encore qu'ils reconnussent que c'est l'homme méme qui veut, & non-pas quelqu'autre par luy; que la grace ne luy fait pas de violence; enfin, qu'il agit volontairement & de son bon gré avec elle: Jansénius, qui ne dit rien de plus sur la cooperation de la volonté avec la grace, ne peut point passer pour avoir des sentimens assez Catholiques sur ce point de la grace, & ne peut pas garantir sa doctrine des anathemes fulminez par le Concile de Trente contre ceux qui nioient que la volonté coopere avec la grace. Ou s'il croit pouvoir garantir sa doctrine de ces foudres, il en garantit en méme temps la doctrine que le Concile a condamnée dans ces hérétiques.



CHAPITRE LIX.

Sixiéme raiſonnement tiré de la conformité des ſentimens de Ianſénius avec ceux de Calvin, ſur la quatriéme erreur qu'il luy attribuë au ſujet de la liberté.

I. LA quatriéme erreur que Janſénius attribuë à Calvin ſur la liberté, & qu'il dit eſtre la ſource des precédentes, c'eſt, dit-il, [a] *qu'il enſeigne que la vertu & le vice ne ſont pas en noſtre pouvoir, c'eſt à-dire, qu'il n'eſt pas en noſtre pouvoir de faire le bien & le mal, & qu'il n'eſt pas à noſtre choix d'agir ou de ne pas agir.* Mais il en eſt de cette erreur comme des trois précédentes. Janſénius ne la pouvoit pas attribuer à Calvin ſans ſe l'attribuer auſſi en méme temps: & s'il a crû qu'elle ait fait le ſujet de la condamnation de Calvin par le Concile de Trente, il a deû auſſi regarder ſa propre doctrine comme une doctrine condamnée par le méme Concile. Enfin ſi cette erreur a eſté la ſource des erreurs précédentes où Calvin eſt tombé, c'eſt à-dire, s'il y a une liaiſon neceſſaire entre cette propoſition de Calvin & ces autres que Janſénius luy attribuë cy-deſſus, ce nous eſt une nouvelle preuve que Janſénius convenoit avec luy au regard de ces mémes propoſitions.

[a] Quartum & principium omnium iſtorum præcedentium eſt, quòd exſertè docet virtutem & vitium, benè agere & malè non eſſe in noſtra poteſtate. *Janſ. l. 8. de grat. Salvat. c. 21.*

II. Car eſt-ce que Calvin ne ſçavoit pas que *vouloir* choiſir le bien c'eſt le *choiſir*, & le *vouloir* faire, c'eſt le *faire* : & que d'un autre coſté *vouloir* choiſir le mal c'eſt le *choiſir*, & le *vouloir* faire c'eſt le *faire :* qu'enfin *vouloir* embraſſer la vertu, c'eſt *l'embraſſer*, & *vouloir* embraſſer le vice, c'eſt auſſi *l'embraſſer?* Janſénius n'oſera pas ſans doute attribuer cette ignorance à Calvin. Cependant ce n'eſt qu'en ce ſens que Janſénius dit, *qu'il eſt toûjours en noſtre pouvoir* d'embraſſer la vertu, & choiſir de bien vivre, ou d'embraſſer le vice & choiſir le mal. On ſe tromperoit ſi l'on croyoit qu'il vouluſt dire, que l'homme qui ſe porte au vice eſt dans le pouvoir de s'en abſtenir alors, & de luy preferer la vertu; ou que l'homme qui embraſſe la vertu par la grace, peut laiſſer cette grace, & au lieu de la vertu qu'elle luy inſpire, s'abandonner au vice. Ce n'eſt rien moins que tout cela. Il eſt perſuadé que l'un & l'autre eſt dans une entiere neceſſité de faire ce qu'il fait, l'un d'obeïr à la concupiſcence qui l'entraîne au mal, l'autre de conſentir à la grace qui le porte au bien. Nous l'avons veû icy dans le chapitre 57. faire un crime à nos

nos Théologiens d'admettre un genre de grace, ausquelles la volonté puisse resister, qu'elle puisse laisser par son libre-arbitre, & ausquelles elle refuse son consentement si elle le veut, *cui voluntas resistere possit, quam per liberum arbitrium deserere possit, cui non consentiat si voluerit.* Et ce qu'il dit de la necessité de faire le bien, qu'il pretend que la grace impose à ceux qui le font, il le croit également veritable à l'égard du mal dans ceux qui s'y portent. C'est-à-dire qu'il les croit aussi dans la necessité d'obeïr à ses sollicitations criminelles, ou du moins dans une nécessité de n'en éviter les unes qu'en consentant aux autres.

III. Que veut-il donc dire quand il dit, que le vice est dans le pouvoir de celuy qui fait le bien; & que la vertu est dans le pouvoir de celuy qui fait le mal? En voicy tout le mystere. Quand il dit, qu'une chose est dans nostre pouvoir, [a] il veut seulement dire qu'elle est telle *que si nous la voulons faire, il est vray de dire que nous la faisons.* C'est la maniere dont il en parle au méme endroit où il attribuë à Calvin l'erreur dont nous parlons; & il prétend que la chose est indubitable dans saint Augustin. Il ne s'arreste pas à en donner une plus longue preuve, il prétend l'avoir assez montré ailleurs. En effet ç'a esté la matiere des chapitres 4. & 5. de son sixiéme livre du méme ouvrage. Il a tâché d'établir dans le quatriéme qu'il est vray de dire, *qu'une chose est dans nostre pouvoir, quand elle est telle que nous la faisons si nous voulons*, & il n'a pas cru que pour cela il fallust aussi, que nous ne fussions pas dans l'impuissance *de vouloir* la faire, que nous ne fussions pas dans la nécessité *de vouloir* le contraire, en un mot, que nous *pussions* vouloir ne la pas faire. Et comme il est vray dans un certain sens, de tout acte de nôtre volonté que nous le faisons *si nous voulons & quand nous voulons*, puisque *le vouloir* faire c'est le faire, il a conclu dans le cinquiéme, que tout acte de la volonté est en nostre pouvoir, soit que nous puissions *le vouloir* faire, soit que nous nous trouvions dans l'impuissance de le *vouloir* faire, & dans une entiere nécessité *de ne le pas vouloir* faire.

[a] " Gerèraliter eodem planè " sensù homo " rectè vivere cùm vult potest. Hoc enim est Augustino esse in potestate quod cùm vult facit, ut sæpiùs jam ex ipso declaratū est. *Ians. lib. 8. de grat. Salv. cap. 21.*

IV. Et ainsi comme tous les actes de vertu sont des actes de nostre volonté, & dont par-conséquent il est vray de dire, du moins dans un certain sens metaphysique, que nous les faisons *si nous voulons*, & que nous les ferons *quand nous voudrons*, il conclud dans ce chapitre 21. du huitiéme livre, que toutes les vertus *sont en nostre pouvoir*, soit que nous ayons les graces qui nous sont nécessaires pour faire ces actes de volonté ou ces *vouloirs*, ou pour nous y disposer; soit que nous ne les ayons pas,

& que la concupiſcence nous tienne dans l'impuiſſance de *vouloir* les faire, & dans une entiere néceſſité de ne les *vouloir* pas faire. Et tout de méme auſſi comme les actes des vices ſont des actes de noſtre volonté, & dont par-conſéquent il eſt encore vray de dire dans le méme ſens & dans la méme rigueur de parler, que nous les faiſons *ſi nous voulons*, & nous les ferons *quand nous voudrons*, quoy-qu'il puiſſe arriver à cauſe de certains empéchemens, que nous ne puiſſions pas les vouloir faire: il a crû qu'encore qu'un homme ſoit appliqué au bien par une grace qui luy impoſe une entiere néceſſité de s'y porter, & à laquelle comme il dit cy-deſſus il ne puiſſe pas reſiſter, il eſt pourtant toûjours vray de dire, qu'il eſt en ſon pouvoir de ſe porter au peché: parce qu'encore qu'il ne puiſſe pas alors *vouloir* s'y porter, c'eſt pourtant toûjours une propoſition véritable dans un certain ſens fort metaphyſique & fort abſtrait, c'eſt-à-dire, en n'examinant que les termes, qu'il pecheroit ou ſe porteroit au vice *s'il le vouloit*, puiſque *vouloir* s'y porter, c'eſt s'y porter en effet. Et méme ſur ce principe, encore qu'il reconnoiſſe au chapitre 35. du ſixiéme livre, comme nous l'avons déja remarqué, que les Bienheureux ne peuvent pas *vouloir* ceſſer de s'attacher à Dieu, *ab illa feliciſſima voluntate deſiſtere non poſſe*, il ne laiſſe pas de dire au méme endroit, qu'il eſt en leur pouvoir de vouloir ceſſer de s'y attacher, ou comme il parle, que l'interruption & la ceſſation de cette volonté de s'attacher à Dieu, eſt un acte qui eſt dans leur puiſſance; parce qu'encore qu'il ne puiſſent pas en venir à cette interruption & à cette ceſſation; il eſt pourtant vray de dire qu'ils interromproient cette volonté *s'ils vouloient*, parce que *la vouloir interrompre*, n'eſt rien moins que l'interrompre actuellement. *Hinc fit ut iſto ſenſu etiam abruptio ſeu ceſſatio illius voluntatis ſit in poteſtate quia fit cùm volunt.*

V. Mais auſſi puiſque Janſénius n'oſeroit pas dire, que Calvin ignoraſt que *vouloir* faire le bien, *vouloir* embraſſer la vertu, c'eſt faire le bien & embraſſer la vertu; & que *vouloir* faire le mal, *vouloir* ſe porter au vice, c'eſt faire effectivement le mal, & ſe porter au vice: ni par-conſéquent qu'il ignoraſt que ces propoſitions ſont vrayes dans ce ſens metaphyſique & abſtrait, *Tout homme fait le bien & embraſſe la vertu* S'IL LE VEUT, c'eſt-à-dire, *ſuppoſé qu'il le veüille*; *ou tout homme fera le bien & embraſſera la vertu* QUAND IL LE VOUDRA; ET TOUT HOMME FAIT LE MAL ET SE PORTE *au vice* S'IL LE VEUT; *ou tout homme fera le mal & ſe portera au vice* QUAND IL LE VOUDRA: Puis, dis-je, que Janſénius

n'oseroit pas dire que Calvin ignoraſt tout cela : il ne pouvoit pas ignorer que ſelon ſon explication Calvin n'euſt pû dire auſſi-bien que luy d'un homme, que la concupiſcence mettroit dans la néceſſité de ſe porter au mal, *qu'il eſt pourtant en ſon pouvoir de ſe porter au bien, & d'embraſſer la vertu.* Et il ne pouvoit pas non-plus ignorer, que Calvin ſelon la même explication n'euſt encore dit auſſi-bien que luy, d'un homme appliqué au bien par des graces auſquelles on ne pourroit pas reſiſter ni refuſer ſon conſentement : Il eſt en ſon pouvoir de faire le mal & de ſe porter au vice. C'eſt-à-dire, que Janſénius ne pouvoit pas ignorer que Calvin n'ait penſé comme luy touchant le pouvoir d'embraſſer le vice ou la vertu, le bien ou le mal, quoy-qu'il n'ait point parlé comme luy. Et ainſi comme l'on ne peut pas penſer ſans erreur ce que l'on ne peut pas dire ſans erreur, Janſénius ne peut pas ſe juſtifier de l'erreur qu'il impute à Calvin.

CHAPITRE LX.

Septiéme raiſonnement tiré de la conformité des ſentimens de Ianſénius avec ceux de Calvin, ſur la cinquiéme erreur qu'il luy attribuë au ſujet de la liberté.

I. NOus voicy enfin arrivez à la derniere des erreurs que Janſénius attribuë à Calvin au ſujet de la liberté. Et il ne me ſera pas plus mal-aiſé de faire voir la conformité de ſes ſentimens avec ceux de cét Héréſiarque ſur ce ſujet, qu'au regard des erreurs précédentes. Janſénius rapporte pluſieurs queſtions différentes touchant la liberté, l'une ſur laquelle il fait le procés à Calvin, & ſur laquelle il reconnoiſt qu'il a eſté condamné par le Concile de Trente.[a] *La cinquiéme choſe*, dit-il, *en laquelle il a manqué & pour laquelle il a eſté condamné, c'eſt que levant enfin le maſque il a enſeigné qu'il n'y a pas de libre-arbitre dans l'homme ; & que c'eſt un nom vain & qu'il faut exterminer.* C'eſt pourquoy nous la pouvons appeller *la queſtion capitale & eſſentielle.* Les autres que rapporte Janſénius ſont des queſtions qu'il appelle *queſtions de Philoſophie*, & auſquelles il dit que le Concile n'a point prétendu toucher. Et de peur qu'on ne s'y trompe, il a ſoin de les marquer. [b] *Le Concile*, dit-il, *ſçavoit bien que ce ne ſont que des queſtions de Philoſophie, de ſçavoir ſi l'eſſence de la liberté d'où le nom de libre-arbitre eſt venu, conſiſte ſimplement dans une volonté qui ſoit exempte de contrainte, ou ſi c'eſt dans l'indifférence au bien & au mal, à agir*

[a] Quintum denique eſt quod fronte retecta tandem docet non eſſe in homine liberum arbitrium, ipſumque nomen inane & exterminandum eſſe. *Ianſ. lib. 8. de grat. Salv. cap.* 21.

[b] Noverat Philoſophicam eſſe quæſtionem, utrum liberta-

& à ne pas agir, ou s'il se trouve par accident quelque indifférence attachée à certains estats de la vie, quelle est cette indifférence, & jusques où elle s'étend. Etant donc parfaitement instruit de ce que Calvin avoit enseigné de la grace & du libre-arbitre, il a choisi avec beaucoup de circonspection dans sa censure ce qui sentoit l'erreur sur ces matieres de la grace & du libre-arbitre, sans toucher au reste de sa doctrine.

tis ratio a qua liberum arbitrium dicitur, in experte coactionis voluntate sita sit, an in indifferentia ad bonum & malum, ad agendum & non agendum; an verò nonnulla indifferentia & qualis libertati arbitrij in certis vitæ statibus per accidens juncta sit, & in quibus, & quousque se extendat. Itaque cùm accuratè quoque nosset quidquid Calvinus de libero arbitrio gratiaque tradidisset, circumspectè selegit quidquid de gratia liberoque arbitrio errorem saperet. *Ibidem.*

II. Ce n'est donc que sur la premiere sorte de question, que j'ay à prouver qu'il y a une parfaite conformité entre Jansénius & Calvin, c'est-à-dire sur l'existence de la liberté, car c'est sur celle-là qu'il dit que Calvin a erré, & c'est le point en effet pour lequel il a esté frappé d'anatheme par le cinquiéme Canon de la sixiéme Session du Concile de Trente. Je ne prétens pas montrer que c'est dans les façons de parler de l'un & de l'autre sur ce point, mais dans les sentimens, que se trouve cette conformité : car j'avoüe que Jansénius n'a jamais dit comme Calvin, qu'il n'y a point de libre-arbitre. En un mot je veux prouver, que Jansénius dans les principes où il est, ne peut reprocher sur ce point aucune erreur à Calvin. Je demande donc à Jansénius en quoy il met l'erreur de Calvin sur ce point. Est-ce en ce qu'il a nié la chose & la verité du libre-arbitre, ou seulement en ce qu'il en a nié & rejetté le nom ? Il ne peut pas dire dans ses principes, que Calvin ait erré sur la chose & sur la verité du libre-arbitre. Car la chose & la verité du libre-arbitre selon luy, consiste simplement *à estre exempt de contrainte & à vouloir d'une volonté pleine & absoluë*, c'est-à-dire, *avec connoissance*: de-sorte que, comme nous avons vû, tout acte qui est effectivement volontaire, au moins de volonté avec connoissance, ne peut pas selon luy n'estre pas libre. Or il n'osera pas dire que Calvin ait crû que la volonté fust contrainte dans ses actes, ou ce qui est la méme chose qu'elle *ne voulust pas* effectivement quand elle agit, & quand elle veut: il n'osera pas méme le dire de Luther qui est celuy qui s'est le plus déchaîné contre le libre-arbitre. Et s'il l'osoit dire, soit de l'un ou de l'autre, les passages que nous en avons rapportez, [a] où ils declarent que c'est la volonté qui veut & qui agit & sans contrainte, mais d'un mouvement plein & volontaire, soit quand elle se porte au bien par l'operation de la grace, soit quand elle se porte au mal par le panchant & la

[a] *Hic c. 53. & 54.*

violence méme de la concupiscence; ces passages, dis-je, luy fermeroient aussi-tôt la bouche.

III. Il ne peut pas non-plus dire dans ses principes, que Calvin ait erré seulement sur le nom *de libre-arbitre*, & que toute sa faute ait esté de n'avoir pas voulu admettre ce mot. Car outre que ce ne seroit pas un grand avantage à Jansénius de ne differer de Calvin sur une matiere de foy que quant au nom: outre encore que je ne me suis pas engagé à faire voir qu'il y ait entre eux une conformité d'expressions sur le point dont nous parlons, mais une conformité de sentimens: Calvin luy-méme a declaré diverses fois, qu'il ne refusoit pas de reconnoistre & d'admettre le nom de libre-arbitre, *pourveû*, disoit-il, *que la définition que l'on en donneroit fust saine.* C'est la maniere dont il en parle au 3. livre du libre-arbitre. [a] *Le livre de mes Institutions*, dit-il, *fait foy, que j'ay souvent dit que je n'empéche pas qu'on ne se serve du mot de libre-arbitre, pourveû qu'on l'entende bien, & que la définition en soit saine.* Il en avoit méme parlé d'une maniere plus forte au livre 2. car il avoit dit qu'il traitteroit méme d'hérétique quiconque feroit difficulté de s'en servir. Et en méme temps il avoit donné cette définition saine qu'il démandoit luy-méme. Et ainsi si cette définition est la meme que celle que donne Jansénius, on ne peut pas estre plus parfaitement d'accord pour la chose & pour le nom qu'ils le sont l'un avec l'autre. Ecoutons-le donc parler. [b] *Pour ce qui est du nom de libre-arbitre*, disoit-il, *je declare encore ce que j'avois déja témoigné dans mes Institutions, que je ne suis pas si scrupuleux & si superstitieux en fait de mots, que je veuille avoir de la dispute avec qui que ce soit sur celuy-cy, pourveû que le sens en soit sain.* SI DONC PAR LA LIBERTÉ ON ENTEND UNE EXEMPTION DE CONTRAINTE, JE RECONNOIS QU'IL Y A UN LIBRE-ARBITRE, ET JE TIENS POUR HÉRÉTIQUE QUICONQUE REFUSERA DE L'ADMETTRE. Il l'avoit deja dit au second livre de ses Institutions en paroles plus abregées. [c] *Je veux bien*, avoit-il dit, *qu'on dise que l'homme a son libre-arbitre, pourveû qu'on entende par cette façon de parler, qu'il agit volontairement & sans contrainte.*

IV. Voila donc Calvin qui proteste qu'il reconnoist dans l'homme un libre-arbitre, pourveû qu'on le définisse comme il faut; c'est-à-dire, ajoûte-t-il, qu'on entende par là que l'homme n'agit point avec contrainte, mais qu'il agit avec une pleine volonté. Or Jansénius n'en demande pas davantage pour le libre-arbitre. Il pretend méme que toute l'Antiquité, jusques

a Semper me dixisse testis est mea Institutio per me non stare, quin liberum hominis arbitrium vocetur, modò sana verbi definitio nobis constet. *Calv. lib. 3. de libero arbitrio pag. 166.*

b Ego verò quantum ad vocem pertinet adhuc profiteor, quòd in mea Institutione testatus sũ, nõ adeò me superstitiosum esse in verbis, ut ejus causâ velim contentionem aliquã movere, modò intelligentia sana maneat. Si coactioni opponitur libertas, liberum esse arbitrium fateor & constanter assevero, ac pro hæretico habeo quisquis secus sentiat. *Ibidem lib. 2. pag. 153.*

c Liberi arbitrii hoc modo dicetur homo quod voluntate agat non coactione. *Id. l. 2. Instit.*

aux Scholastiques, n'en a point demandé davantage, & il employe tout son sixiéme livre pour le faire voir par les témoignages des Peres & des anciens Théologiens qu'il explique à sa mode. C'est méme la maniere dont il se justifie luy-méme, quand on le pousse sur la nécessité d'agir, que la grace dans son sentiment impose à la volonté; & quand on le presse par le cinquiéme Canon de la 6. Session du Concile de Trente, qui dit anatheme à ceux qui ne reconnoistront pas de libre-arbitre: c'est-à-dire, quand on luy reproche que la grace qu'il admet détruit le libre-arbitre que ce Canon establit. La réponse qu'il donne alors, c'est que la necessité d'agir, que la grace dans son sentiment impose à la volonté, n'est pas contraire au libre-arbitre, ni par-conséquent à ce Canon: parce que quelque grande que soit cette necessité, elle est exempte de contrainte & de violence. Ainsi donc puisque Calvin en dit autant, qu'il proteste méme qu'il tiendra pour hérétique quiconque dira le contraire, & que selon Jansénius, c'est assez pour reconnoistre effectivement & le nom & la verité du libre-arbitre: Jansénius ne le peut pas accuser d'avoir erré contre ce Canon, qui oblige à reconnoistre le libre-arbitre dans l'homme. Et ainsi enfin il y a une parfaite conformité de sentimens entre l'un & l'autre sur le point *capital & essentiel* de la liberté, qui est celuy de son existance, & qui selon Jansénius est le seul sur lequel le Concile ait prononcé; *le Concile*, dit-il, *n'ayant regardé tout le reste que comme des questions de Philosophie, & dont il ne s'est pas voulu méler.*

V. Ce seroit donc en vain que Jansénius pour justifier la difference de ses sentimens d'avec ceux de Calvin sur le fond méme & sur la verité de la doctrine de la liberté, voudroit nous representer que lors que Calvin a nié le libre-arbitre, c'est parce qu'il nioit que l'élection se trouvast dans l'homme, & que l'homme eust un véritable pouvoir de choisir: & que pour ce sujet il nous rapporteroit ces paroles de cét Hérésiarque sur le cinquiéme Canon de la 6. Session du Concile de Trente, où le libre-arbitre avoit esté reconnu & défini. [a] Ne disputons pas pour » les mots, dit Calvin. Mais parce que les Evesques du Concile de » Trente entendent par le terme de libre-arbitre une faculté de » choisir, qui puisse se porter à agir ou à ne pas agir, au bien ou au » mal; ceux-là se peuvent vanter d'avoir Jesus-Christ de » leur costé, qui disent que c'est un titre sans verité.. Et ce qu'il » dit au troisiéme livre *du libre-arbitre* en ces termes. [b] J'ay tou- » jours dit que je ne voudrois pas disputer pour le mot de libre-ar-

[a] De verbo ne moveamus rixam. Sed quia per liberum arbitrium intelligunt eligendi facultatem, quæ sit in utramque partem libera & soluta, titulum sine re esse qui affirmant, Christum habent authorē. *Calvin. in Antidoto Concil. Trid. ad sess. 6. can. 5.*

[b] Semper testatus sum me de nomine pugnare nolle, si hoc semel con-

bitre, si une fois on convenoit de n'entendre par ce mot que le mouvement *spontanée*, ou volontaire : en un mot, le consentement de la volonté, & non-pas la puissance de choisir le bien & le mal. Ce seroit, dis-je, en vain que Jansénius nous opposeroit ces paroles de Calvin.

VI. Car 3. Calvin n'a point nié à l'homme le pouvoir de choisir, soit le bien, soit le mal. [a] Il reconnoist en luy le pouvoir de choisir le mal, quand il dit au second livre du méme ouvrage, *que si l'homme fait mal, il ne peut l'imputer qu'au choix volontaire qu'il en fait.* Il le reconnoist aussi pour le bien, quand il dit au cinquiéme livre du méme ouvrage. [b] Nous avoüons que c'est l'esprit de l'homme qui voit, mais éclairé de Dieu, que son jugement discerne *& choisit*, mais gouverné & dirigé par le Saint Esprit : que l'homme fait des efforts & agit, & applique ses puissances au service de Dieu, mais selon la mesure de la grace qu'il a receuë.

« stitueretur, libertatem « non ad facultatem boni æque ac mali eligendi, sed ad spontaneum motum & consensum referri « debere. *Id. lib. 3. de libero arbitr. pag.* « 163,

« [a] Homini liberum arbitrium concedimus, idque spontaneum ; ut si quid mali facit, sibi ac voluntariæ suæ electioni imputare debeat. *Id. lib. 2. pag. 154.*

[b] Mentem hominis fatemur videre, sed illuminatam ; judicium descernere & eligere sed Spiritûs Sancti directione gubernatum ; hominem ipsum & conari & agere, & ad Dei obsequium applicare suas facultates, sed pro gratiæ mensura quam accepit. *Ibidem lib. 5.*

VII. 2. Jansénius justifie luy-méme Calvin sur ce point par ses propres principes. Car pour dire que l'on est libre pour une chose, qu'on l'a dans sa puissance, & qu'on la choisit, c'est assez à Jansénius que l'on s'y porte sans contrainte, & avec un mouvement plein, ou consentement de la volonté, de quelque necessité qu'il se trouve accompagné. C'est le principe sur lequel roule tout son 6. 7. & 8. livre *de la grace du Sauveur.* Or dans l'endroit méme où Calvin paroissoit tout-à-l'heure nier le pouvoir de choisir, il reconnoist neanmoins le mouvement *spontanée* & volontaire, le consentement enfin avec lequel la volonté se porte, soit au bien, soit au mal.

VIII. 3. Jansénius ne peut pas dire qu'il reconnoisse effectivement en nous plus de pouvoir de choisir, soit le bien, soit le mal que Calvin méme. Car quand il dit que celuy qui fait le bien par la grace, peut choisir le mal, il ne pretend pas dire que sa volonté puisse refuser son consentement à cette grace, c'est-à-dire, qu'il ne soit pas *dans la necessité* d'y consentir, mais seulement qu'encore qu'il embrasse le bien, il retient toûjours le pouvoir de pecher, & qu'il l'exerce méme lors que la grace luy est retirée. Tout de méme, quand il dit que la volonté qu'il suppose se porter *necessairement* au mal par le mouvement de la concupiscence, lors qu'elle se trouve sans grace, peut neanmoins

choisir le bien ; il ne veut pas dire qu'il soit alors au pouvoir de la volonté de ne pas obeïr au mouvement de la concupiscence ; mais seulement qu'elle retient un veritable pouvoir de faire le bien, & qu'en effet elle le fera, lors que Dieu luy donnera sa grace. Or Calvin est dans tous les memes sentimens. Quoy qu'il pretende que la grace, quand elle est donnée à une ame, l'entraîne necessairement au bien qu'elle luy inspire, & qu'il croye qu'il ne se puisse pas faire qu'elle luy refuse son consentement : il ne nie pourtant pas *que la volonté ne retienne le pouvoir de pecher*, & qu'elle ne peche effectivement lors que la grace luy sera refusée. Et quoy-qu'il pretende aussi, que quand elle le porte au mal, c'est par un mouvement de la concupiscence qui l'y entraîne d'une maniere qu'elle ne peut pas empecher, il ne nie pas *qu'elle ne conserve le pouvoir de faire tout le contraire*, & qu'elle ne le fasse en effet, lors que la grace luy en sera donnée.

IX. Il n'y a donc aucune difference entre Jansénius & Calvin sur l'élection & sur la puissance de choisir, quoy-que Jansénius la reconnoisse, & que Calvin paroisse la rejetter. Ou s'il y a quelque difference entre-eux sur ce point, c'est que Calvin a parlé plus juste dans la supposition du principe qui est commun à l'un & à l'autre, c'est-à dire dans la supposition que celuy qui fait le bien, y soit appliqué par une force à laquelle, [a] comme parle Jansénius, il ne luy soit pas possible de resister, ou laquelle, comme il l'avoüe encore, le mette dans la necessité de bien faire ; & que celuy que la concupiscence porte au mal, y soit entraîné, quoy-que volontairement, par une force à laquelle il n'est pas non-plus pour lors en son pouvoir de resister, & qui le met dans la necessité de se porter au mal. Calvin a crû que c'estoit abuser des termes, que de dire que celuy-là fasse élection du bien, & celuy-cy élection du mal, quelque volontairement qu'ils se portent, l'un au bien & l'autre au mal. Il sçavoit bien que c'estoit prendre le mot *d'élection* en un sens auquel on ne le prend jamais dans le langage ordinaire des hommes. Et qui en effet si ce n'est un Arrien, a jamais dit que le Pere Eternel a produit son Fils *avec élection* quoy-que personne n'ait jamais douté que ce ne soit tres-volontairement qu'il l'a produit ? Enfin cét Héréſiarque voyoit bien que quand les Peres du Concile de de Trente ont obligé sous peine d'anatheme, de reconnoître qu'il y a un libre-arbitre dans l'homme, [b] ils ont voulu marquer non-seulement, que l'homme se porte, soit au bien, soit au mal, par un mouvement *spontanée* & volontaire, & avec le consentement de la volonté, dequoy personne ne doutoit, & dont

[a] *Hicc.* 57. n.

[b] De verbo non moveamus rixam, sed quia per liberum arbitrium intelligunt eligendi facultatem, quæ sic in utramque partem libera & soluta, titulum sine re esse qui affirmant, Christum habent authorem. *Calv. in Antid. hic supra.*

dont par-consequent il leur eust paru inutile de faire une definition ; mais qu'il s'y porte de telle maniere, que celuy à qui la grace fait faire le bien, peut n'en pas suivre le mouvement ; & que celuy que la concupiscence emporte au mal, peut ne pas ceder à sa violence. C'est luy-méme qui nous apprenoit plus haut que ce fut là le sens des Peres qui composerent cette sainte Assemblée, & il nous a fait connoistre en méme temps, que tous les Catholiques d'alors ne prenoient pas autrement, que dans le sens que cét hérésiarque attribuë & reproche à ces Peres, la puissance d'élire & le libre-arbitre, que la foy nous apprend qui demeurent dans l'homme.

Semper testatus sum me de nomine pugnare nolle, si hoc semel constitueretur libertatem non ad facultatem boni æquè ac mali eligendi, sed ad spontaneum motum & consensum referri debere. *Idem hic suprà.*

X. Ce seroit encore en vain que Jansénius dans le méme dessein de faire voir de la différence entre les sentimens de Calvin & les siens sur la liberté, nous allegueroit qu'il reconnoist de l'indifférence dans la liberté des hommes pendant l'état de cette vie : & qu'il reconnoist encore, que l'homme qui peche est tellement dans la nécessité de pecher faute de grace ; que neanmoins il peut éviter chaque peché particulier ; parce que bien qu'il ne puisse pas ne point pecher alors, il peut pourtant eviter un peché par un autre, par exemple, s'abstenir d'un peché d'impureté par un de vanité ou d'avarice. Ce seroit, dis-je, en vain qu'il répondroit de la sorte.

XI. Car 1. Calvin ne nie pas non-plus qu'on puisse éviter un peché par un autre. Et Kemnitius quoy-que Lutherien & par-conséquent de la secte la moins favorable à la liberté, dit luy-méme au nom de toute sa secte au sujet du Canon du Concile de Trente où il est défini, *que le libre-arbitre n'a pas esté détruit par le peché d'Adam*, que si par le libre-arbitre on entend la substance méme de la volonté, ou la liberté de faire de bonnes actions exterieurement, ou d'en faire de mauvaises, sans doute il n'est pas péri. Aprés quoy il ajoûte : Mais les Peres de ce Concile demandent avec menace de nous anathematizer, que sans faire de distinction nous confessions que l'homme a conservé son libre-arbitre aprés sa chute. [a] Et par ce libre arbitre ils n'entendent pas *ni la substance de la volonté*, *ni le pouvoir de mener une vie exterieurement reglée*, & par-consequent de faire de bonnes actions exterieurement, *ni le pouvoir de faire entre les actions mauvaises, celles qu'il luy plaira* ; parce qu'ils n'auroient pas sujet en ce cas de nous menacer de leurs anathemes, *& il n'y auroit aucune dispute entre eux & nous*. Et ainsi Jansénius ne fait aucune avance en ce que nous en rapportions tout-à-l'heure, que les hérétiques condamnez par le Concile de Trente au sujet de la liberté, n'ayent déja faite aussi-bien que luy.

[a] Non autem vel de substantia mentis & voluntatis, non de libertate disciplinæ in rebus externis nec de contingentia in actionibus vitiosis potissimùm pugnant. Ita enim « quod ad nos attinet, nullā haberent « causam fulminandi anathematis « ... Nulla esset inter nos controversia. « *Kemnit. in Examine decret. Trident. p. 237.*

XII. 2. Janſénius méme ſi ſes principes eſtoient bien liez, ne devroit pas dire qu'un homme que la concupiſcence engage à commettre un peché, ait pû effectivement l'éviter par un autre. Car ayant poſé pour principe, *que la volonté eſt dans une entiere néceſſité d'agir ſelon ce qui luy plaiſt davantage*, à cauſe de cette regle de ſaint Auguſtin (qui luy a paru le dire en effet, parce qu'il en a mal pris le ſens,) que c'eſt une néceſſité que nous agiſſions ſelon ce qui nous plaiſt davantage: *Quod nos amplius delectat ſecundùm id operemur neceſſe eſt:* Janſénius, dis-je, ayant poſé cette maxime pour principe, il eſt évident qu'il doit dire, que ſi quelqu'un s'eſt porté à un peché en particulier plûtoſt qu'à un autre, c'eſt une marque que ce peché a eu alors plus de charmes pour luy qu'un autre: & ainſi il doit conclure, qu'il s'eſt trouvé dans une entiere néceſſité de le commettre plûtoſt qu'aucun autre.

XIII. 3. Quelque indifférence que Janſénius témoigne qu'il reconnoiſt dans l'état préſent pour le bien & pour le mal; on peut voir par tout ce qui a eſté dit juſques icy, que Calvin n'en reconnoiſt pas une moindre. Car nous avons déja averti le Lecteur, que lorſque Janſénius parle de cette indifférence, il ne prétend pas dire, qu'un homme qui eſt meû au bien par la grace [a] *puiſſe luy reſiſter & la rejetter par ſon libre-arbitre, & qu'il ſoit au choix de ſa volonté de luy refuſer ſon conſentement, ſi elle le veut:* une grace de cette ſorte luy a paru *ruiner la différence de l'eſtat préſent d'avec l'eſtat d'innocence*, & l'a obligé à en faire des reproches à nos Theologiens: mais il veut dire ſeulement, qu'il ne laiſſe pas de retenir une puiſſance de pecher, qu'il exercera méme d'abord que Dieu ceſſera de luy donner ſa grace: nous avons auſſi averti qu'il ne prétend pas dire, qu'un homme que la concupiſcence engage dans le peché, puiſſe dans l'eſtat où il eſt alors, n'en pas ſuivre le mouvement, mais ſeulement qu'il conſerve une puiſſance de faire le bien, & qu'il le fera en effet dans un autre temps, quand Dieu luy en donnera la grace. Or nous avons veû, qu'il n'y a rien de tout cela que Calvin ne diſe auſſi-bien que luy.

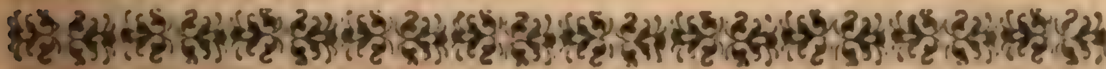
[a] Colligunt dari quandã gratiam ſufficientem cui voluntas reſiſtere poſſit &c Quã per liberum arbitrium deſerere poſſit &c. Cujus uſus ita ponatur in arbitrio voluntatis, .. ut illi nõ conſentiat ſi voluerit. *Hic c. 57. n. 1. 3.*

XIV. 4. Enfin Janſénius n. 1. de ce chapitre, mettoit luyméme entre les queſtions qu'il appelle de Philoſophie, & auſquelles il declare, que pour ce ſujet le Concile n'a pas voulu toucher, il y mettoit, dis je, celle-cy, ſçavoir, *ſi l'indifférence n'étant pas de l'eſſence de la liberté, il ſe rencontre quelque eſtat, où l'indifférence ſe trouve jointe avec elle.* Ainſi donc puiſque ce point ne regarde ſelon luy qu'une queſtion que le Concile a regardée comme une queſtion purement de Philoſophie, & qui n'appar-

tient pas aux erreurs de Calvin : il luy seroit inutile de l'alleguer pour prouver qu'il n'est pas dans une conformité de sentiment avec Calvin sur la cinquiéme erreur qu'il luy reproche, & qu'il dit avoir esté condamnée par le Concile : si, comme nous l'avons prouvé, Calvin n'a rien cru qui regarde cette erreur, que Jansénius ne croye aussi-bien que luy, & qu'il ne soit obligé de reconnoistre par la suite de ses principes.

XV. Concluons donc de tous ces raisonnemens qu'encore qu'il y ait quelque différence entre les expressions de Jansénius & celles de Calvin sur la grace & sur la liberté, on ne se peut pourtant pas figurer une conformité plus grande qu'est la leur dans le fond de la doctrine sur le méme sujet. Concluons secondement que quand il faudroit accorder à Jansénius, que le Concile n'a pas touché à la maniere dont Calvin accordoit la grace avec la liberté, qu'il avoüoit [a] plus haut estre la maniere dont il l'accorde luy-méme, l'aveû qu'il fait que cét Hérésiarque y a esté condamné pour les cinq erreurs qu'il luy attribuë, est un aveu que sa doctrine a esté enveloppée dans la méme condamnation : puisque comme nous l'avons prouvé, il est luy-méme dans une parfaite uniformité de sentimens avec Calvin sur le fond de ces mémes erreurs.

[a] *Hic c. 55. n. 4.*



XV. PREUVE.

Tirée du Concile de Trente.

LEs deux preuves que nous avions destinées en particulier, pour prouver que la grace n'impose pas à la volonté une necessité de luy donner son consentement estant achevées, nous reprendrons nostre matiere ordinaire, qui est que Dieu ne refuse pas au Juste le secours qui luy est nécessaire pour s'acquitter de ses obligations ; en quoy nous ne laissons pas de prouver en méme temps cette autre verité. Car comme nous l'avons déja dit, si Dieu ne refuse pas cette grace au Juste, l'expérience que nous avons de tant de Justes, qui manquent à satisfaire à leurs obligations, est une preuve trop sensible, que la grace que Dieu leur donne pour s'en acquitter ne leur impose nullement la nécessité de le faire. Le méme Concile de Trente qui vient de nous fournir de quoy prouver ce point, par la censure qu'il a faite de la doctrine de nos hérétiques, qui se figuroient cette force *nécessitante*

dans la grace, nous va fournir dequoy prouver l'autre par les asseûrances qu'il nous donnera de la bonté & de la fidelité de Dieu à secourir le Juste dans ses besoins. Et la preuve qu'il nous donne de l'une & de l'autre verité, est une confirmation autentique de ce que nous avons oüi dire à saint Prosper dans la Préface de cét ouvrage, que la doctrine de saint Augustin sur la grace est la doctrine de l'Eglise méme, puisque c'est toute l'Eglise qui nous instruit par la bouche de cette sainte Assemblée. Mais ce qui est de merveilleux, c'est que les définitions que nous en allons apporter (ce que nous aurions pû faire remarquer également de celles que nous avons apportées dans la preuve précédente) ne sont presque autre chose que les expressions mémes dont ce saint Docteur s'estoit servi.

CHAPITRE LXI.

Premier raisonnement tiré de ce que le Concile de Trente nous apprend que c'est pour exercer les Iustes, que Dieu leur laisse la concupiscence dans le Baptéme.

I. NOus suivrons dans les raisonnemens de cette preuve l'ordre avec lequel le Concile de Trente nous les fournit. Le premier qui se présente est celuy qui est tiré du 5. Canon de la 5. Session, où ce Concile declarant, que Dieu laisse la concupiscence à ceux qui reçoivent le baptéme, declare en méme-temps que c'est pour les exercer, *Ad agonem.* Nous avons déja traité cette matiere au chapitre 38. dans la preuve tirée des combats du Juste contre la concupiscence. Nous y avons veû saint Augustin nous apprendre comme fait à present ce Concile, que si Dieu laisse encore la concupiscence à ceux qui reçoivent le baptéme, ce n'est pas pour les perdre, mais *pour les exercer* durant cette vie, *ad agonem*, par les combats continuels qu'elle leur livre. Nous retouchons pourtant encore icy cét argument, tant parce que l'autorité de toute l'Eglise dans un Concile luy donne tout une autre force que le témoignage d'un de ses Docteurs, que parce que si Jansénius avoit encore eû alors quelque esperance de pouvoir limiter aux seuls Justes prédestinez ce dessein que saint Augustin attribuë à Dieu, quand il laisse encore la concupiscence aprés le baptéme; la définition du Concile de Trente luy rend inutile ce retranchement; car Jansénius ne peut pas nier, que ce ne soit généralement de tous ceux qui

reçoivent le baptéme dont se doit entendre tout ce qui est dit de ce Sacrement dans les 3. 4. & 5. Canons de cette Session : comme il n'oseroit pas nier non-plus que ce ne soit généralement de tous les Justes dont se doit entendre tout ce qui est dit de la justification dans la Session suivante.

II. Il n'y a donc plus qu'à se souvenir de ce que nous avons remarqué dans le chapitre 38. qu'on ne pourroit pas dire, que Dieu laisse la concupiscence à qui que ce soit *pour l'exercer*, s'il ne luy donné toutes les graces qui luy sont necessaires pour resister à ses attaques : & que comme la perte d'un Juste à qui Dieu refuseroit ce secours seroit inévitable de sa part, ce seroit quelque chose d'aussi ridicule de dire, que Dieu luy laisseroit la concupiscence *pour l'exercer* : que si un Berger renfermant un loup dans sa bergerie avec ses brebis sans vouloir les défendre, disoit qu'il ne le fait que pour les exercer. Enfin c'est comme si un Commandant obligeoit ses soldats à aller combattre sans armes des ennemis bien armez, & que ne pouvant pas ignorer que ce seroit les mettre dans une nécessité inévitable de périr, il dist néanmoins qu'il ne le fait que pour les exercer. La définition de ce Concile est donc une preuve asseûrée, qu'il a esté persuadé qu'il n'y a pas de Juste, à qui Dieu en conséquence de l'obligation qu'il luy impose de combattre la concupiscence, ne donne toutes les graces dont il a besoin pour le faire. Et ainsi autant qu'il y en a qui manquent à le faire, ce sont autant de personnes en qui la grace est privée de l'effet pour lequel elle a esté donnée, & qu'elle pouvoit effectivement avoir.

CHAPITRE LXII.

Second raisonnement tiré de ce que le Concile de Trente declare que les commandemens de Dieu ne sont pas impossibles à celuy qui a esté justifié.

I. CE Concile nous fournit un second raisonnement dans ces paroles du chapitre 11. de la 6. Session : [a] Personne ne se doit servir de cette façon de parler impie & condamnée d'anatheme par les saints Peres, que les commandemens de Dieu sont impossibles à observer à un homme qui a esté justifié. Car, continuë ce Concile, Dieu ne commande pas des choses impossibles, mais en vous commandant il vous avertit de faire ce que vous pouvez faire, & de luy demander la grace pour faire ce que

[a] Nemo (debet) temeraria « illa & a Patribus sub a- « nathemate « prohibita voce uti, Dei « præcepta homini justifi- « cato ad observandum « esse impossi-

vous ne pouvez pas faire, & il vous aide ensuite afin que vous le puissiez faire. L'on voit la conclusion qu'il faut tirer de ce passage. Si les commandemens de Dieu ne sont pas impossibles au Juste, Dieu ne luy refuse donc pas la grace dont il a besoin pour les accomplir, ou du moins il ne luy refuse donc pas la grace qui luy est nécessaire pour demander celle-là.

bilia non jubet sed jubendo monet & facere quod possis & petere quod non possis, & adjuvat ut possis. *Conc. Trid. sess. 6. c. 11.*

II. Je sçay la réponse que l'on fait à ce passage. Le Concile, dit-on, ne parle là que contre les Calvinistes, qui pretendoient que les commandemens de Dieu sont impossibles à tous les Justes, méme avec le secours de la grace. Ils ne croyoient pas qu'un homme quelque Juste qu'il fust, & quelque grace qu'il eust, pust observer tous les commandemens de Dieu. C'est, dit-on, cette erreur que le Concile vouloit condamner, mais en asseûrant que les commandemens ne sont pas impossibles aux Justes, il ne pretendoit pas dire que Dieu ne refuse jamais à aucun d'eux la grace qui est nécessaire pour les accomplir, ni méme qu'il ne leur refuse jamais celle qui leur est nécessaire pour luy demander celle-là. Je sçay que c'est la réponse par laquelle on croit satisfaire à ce passage du Concile; & je ne disconviendray pas méme, que c'est cette erreur des Calvinistes qui a donné occasion à la définition du Concile. Mais je prie le Lecteur de faire reflexion à ces quatre considerations suivantes.

III. La premiere est, que bien que le Concile ait pris occasion de l'erreur des Calvinistes de faire cette définition, il ne s'est pourtant pas arresté à eux, c'est-à-dire qu'il ne l'a pourtant pas faite seulement par rapport à leur erreur; mais il a voulu faire une définition qui fust générale, & qui dans son étenduë renfermast cette autre définition particuliere. Une marque de ce dessein c'est que le Concile ne touche nullement le principe des Calvinistes pour le combattre, & il s'arreste seulement à en establir un qui est général, & qui n'a pas de rapport à celuy-là. L'on sçait que la raison qui fait dire aux Calvinistes, que le Juste ne peut pas observer tous les commandemens de Dieu, non-pas méme avec la grace qui luy est donnée pour les accomplir: c'est, disent-ils, que nous ne pouvons pas satisfaire en cette vie au commandement que Dieu nous a fait de ne pas convoiter, *non concupisces*, parce que la grace que Dieu nous donne dans cette vie n'empéche pas qu'il ne s'éleve en nous des mouvemens de concupiscence, quoy-qu'elle puisse bien empécher que nous n'y consentions. Et ce sont ces mouvemens aussi-bien que le consentement méme qu'ils croyent estre défendus par ce commandement. *Vous ne convoiterez pas*, ce qui fait qu'ils les mettent au

nombre des veritables pechez. Le Concile donc en establissant cette possibilité des commandemens de Dieu pour les Justes, ne touche en aucune façon ce principe des Calvinistes, soit pour le condamner, soit pour les redresser. Il ne dit pas que les commandemens de Dieu ne laissent pas d'estre possibles au Juste, parce qu'encore que la grace n'empéche pas qu'il ne s'éleve en luy des mouvemens de concupiscence, ces mouvemens ne sont pas des pechez ni des transgressions de la loy de Dieu, tandis qu'il n'y donne pas de consentement, c'eust esté pourtant ce qu'il eust deû dire, si c'eust esté particulierement leur erreur qu'il eust eûë en veûë. Mais au contraire, il establit un principe général, qui, comme nous dirons va à establir généralement dans les Justes un pouvoir effectif d'observer les commandemens de Dieu.

IV. La seconde consideration, qui est une confirmation de la précédente, c'est que le Concile nous renvoye aux saints Peres. Personne, dit-il, ne se doit servir de cette façon de parler impie & condamnée par les Peres : & ces Peres, c'est particulierement saint Augustin, & il en emprunte méme les paroles. Car ces mots du Concile : Dieu ne commande pas " des choses impossibles ; mais en vous commandant il vous avertit de faire ce que vous pouvez, & de luy demander la grace pour " faire ce que vous ne pouvez pas faire, & il vous aide ensuite afin " que vous le puissiez. Ces mots, dis-je, sont pris sans rien changer du chapitre 43. du livre de saint Augustin *de la nature & de la grace*, à la reserve de ces dernieres paroles, *Et il vous aide afin que vous le puissiez*. Or il est certain que ce n'estoit pas contre des personnes qui fussent dans le sentiment de nos Calvinistes que saint Augustin parloit en cét endroit, mais contre les Pelagiens, qui supposant comme une chose indubitable, que Dieu ne commande rien d'impossible à l'homme, concluoient que l'homme pouvoit accomplir les commandemens de Dieu par ses propres forces, & sans le secours de la grace ; & que l'on ne pouvoit pretendre que la grace fust nécessaire pour les accomplir, sans avoûër que Dieu auroit commandé à l'homme des choses qui luy sont impossibles. Et ce saint Docteur leur répond qu'il ne s'ensuit pas pour cela que Dieu ait commandé des choses impossibles à l'homme, mais seulement que l'homme doit recourir à Dieu quand il se sent dans l'impuissance d'accomplir ce qui luy est commandé.

V. La troisiéme consideration est sur la maniere dont le Concile & saint Augustin s'expriment. Ils ne disent pas: Dieu en don-

nant ses commandemens à l'homme, il l'avertit de faire & ce qu'il peut faire & ce qu'il ne peut pas faire ; mais qu'il l'avertit de faire ce qu'il peut faire & de demander la grace qui luy est nécessaire pour faire ce qu'il ne peut pas faire. Et la raison de la différence de cette expression est sans doute, parce que ce seroit une chose inutile *d'avertir* un homme de faire ce que l'on suppose qu'il ne peut pas faire. Comme donc l'on ne doute pas que quand il dit, que Dieu avertit cét homme de faire *ce qu'il peut faire* des commandemens de Dieu, il ne suppose en luy une grace pour les faire : l'on ne doit pas non-plus douter, que quand il dit que Dieu en luy commandant, l'avertit de luy demander la grace pour faire ce qu'il ne peut pas faire ; il ne suppose aussi en luy la grace dont il a besoin pour s'adresser à Dieu. Autrement, outre que ce seroit une chose inutile que Dieu l'avertist alors de s'adresser à luy : si l'on pouvoit dire d'un homme qui n'a pas la grace pour s'adresser à Dieu, que Dieu neanmoins ne laisse pas *de l'avertir* de s'adresser à luy ; on pourroit également dire de celuy que l'on suppose n'avoir pas la grace pour faire, que Dieu neanmoins *l'avertit* de faire aussi ce qu'il ne peut pas faire.

VI. La quatriéme considération est que ces paroles du Concile & de saint Augustin, *Mais en commandant il vous avertit de faire ce que vous pouvez faire, & de luy demander la grace pour faire ce que vous ne pouvez pas faire*, sont une explication de ce qu'ils venoient de dire immediatement, *Que Dieu ne commande pas des choses impossibles*, ou plûtost une preuve de cette proposition. C'est comme s'ils avoient dit, Dieu ne commande pas des choses impossibles : parce que s'il arrive qu'on se sente quelquefois dans l'impuissance de faire quelques-uns de ses commandemens, alors il y a un moyen de se tirer de cette impuissance, c'est de s'adresser à luy & de luy demander la grace qui est nécessaire pour faire ce que l'on sent ne pouvoir pas faire. En un mot, la preuve qu'ils donnent que les commandemens de Dieu ne sont pas impossibles, c'est le pouvoir qu'on a ou de les faire ou de recourir à Dieu par la priere pour obtenir ce pouvoir. Et ainsi s'il arrivoit qu'un Juste n'eust pas la grace pour faire un commandement de Dieu, ou pour recourir à Dieu par la priere, il seroit vray de dire que le commandement de Dieu luy seroit impossible, parce qu'il n'auroit aucun des moyens dont le Concile & saint Augustin se servent, pour prouver que les commandemens de Dieu ne sont pas impossibles. Et par-consequent la declaration que fait le Concile par les paroles de ce saint Docteur, que les commandemens de Dieu ne sont pas impossibles à celuy qui a esté justifié,

justifié, nous est une preuve qu'il estoit persuadé, ou que le Juste a la grace dont il a besoin pour les faire, ou que du moins s'il se trouve quelquefois dans l'impuissance de les faire, la grace, dont il a besoin pour demander à Dieu celle-là, ne luy est pas refusée. En effet, que serviroit pour prouver que les commandemens de Dieu ne sont pas impossibles à un Juste, de dire que Dieu l'avertit de faire ce qu'il peut faire & d'avoir recours à luy pour ce qu'il ne peut pas faire; s'il n'a ni la grace pour faire ni la grace pour recourir à Dieu? Qu'en seroit-il plus avancé pour cela à l'égard des commandemens? Que pourroit-il lui arriver de pis, & en quel estat plus fâcheux pourroit-il estre si les commandemens de Dieu luy estoient absolument impossibles? Ainsi donc encore une fois le Concile ne nous permet pas de douter, que le Juste n'ait l'une ou l'autre de ces graces dans l'occasion, puis qu'il nous declare que les commandemens de Dieu ne sont pas impossibles au Juste, & qu'il en fait méme ensuite un Canon avec menace d'anatheme à ceux qui le nieront.

VII. Puisque le Concile a emprunté les paroles de saint Augustin pour nous apprendre une verité si consolante, ce ne sera pas m'écarter du dessein que je m'estois proposé de la prouver par l'autorité de cette sainte Assemblée, que d'y ajoûter celle de ce saint Docteur. Je pourrois en produire des passages sans nombre, mais je me contenteray d'en rapporter un seul: aussi est-il si décisif & si net qu'asseûrément il peut tenir lieu d'un grand nombre dans l'esprit du Lecteur. Il est pris du commencement de l'explication du Pseaume 56. où exhortant son peuple à la pratique du commandement, que JESUS-CHRIST nous a fait d'avoir de la charité les uns pour les autres; il dit, [a] que Dieu ne nous feroit pas ce commandement, s'il croyoit qu'il fust impossible à l'homme de l'accomplir: que neanmoins il a bien voulu ajoûter à ce commandement l'exemple de la charité, qu'il a euë pour nous, afin que si nous ressentons quelque difficulté pour y satisfaire, nous nous fortifiions par la veuë de cét exemple. Et puis de-peur que nous ne nous excusions encore sur la difficulté d'imiter un exemple de cette nature il ajoûte: Que si enfin cét exemple au lieu de vous animer vous étonne, pour vous paroistre trop relevé; la bonté qui a porté JESUS-CHRIST à vous le donner, n'en demeure pas là, *il vous donne aussi le secours de sa grace, dont vous avez besoin pour l'imiter.*

[a] « Neque imperaret hoc « Deus ut faceremus, si impossibile esse « judicaret, ut « hoc ab homine « fieret. Si « considerans « infirmitatem tuam deficis sub præcepto, confortare in exemplo. Sed etiam exemplũ ad te multum est: adest ille qui præbuit exemplum, ut præbeat & auxilium. *Aug. in Ps.* 56.

VIII. Cependant quoy-que ce passage nous parle d'une maniere si positive, de l'éloignement où est JESUS-CHRIST de rien commander aux Justes qui leur soit impossible, du soin qu'il

prend de leur faciliter la pratique de ce qu'il leur commande par son exemple méme, de la bonté enfin & de la fidelité avec laquelle il accompagne ses commandemens & son exemple du secours de sa grace. *Adest ille qui præbuit exemplum ut præbeat & auxilium :* M. de Saint-Amour n'en est pas embarassé, & sans hésiter il en donne deux solutions au lieu d'une, mais avec une alternative, qui ne sert qu'à faire voir que ce n'est qu'au hazard qu'il les donne : ᵃ Quand saint Augustin, dit-il, asseûre que JESUS-CHRIST joint le secours de sa grace à l'exemple qu'il nous donne; ou c'est des prédestinez dont il prétend parler; ou si c'est généralement de tous les Justes, c'est avec cette condition sous-entenduë, *qu'ils ayent soin de le demander, & de le demander comme il faut*, sans que ce Saint prétende pourtant les asseûrer que JESUS-CHRIST leur donnera la grace dont ils auront besoin pour le luy demander.

ᵃ *Journal de Mr de Saint-Amour Addit. pag. 125.*

IX. Mais le seul dessein que se propose saint Augustin dans ce passage, ou plûtost qu'il attribuë à JESUS-CHRIST détruit l'une & l'autre de ces solutions. On voit contre la premiere, que 1. c'est à tous ceux à qui JESUS-CHRIST ne veut rien commander qui leur soit impossible, que ce Saint donne cette asseûrance, *Neque imperaret hoc Deus ut faceremus si impossibile esse judicaret.* Or nous venons de voir avec quelle horreur le Concile de Trente aprés saint Augustin a regardé ceux qui diroient que les commandemens sont impossibles aux Justes. 2. c'est à ceux que le sentiment de leur foiblesse décourage, *si considerans infirmitatem tuam deficis sub præcepto.* 3. c'est à ceux à qui JESUS-CHRIST s'est donné pour exemple, afin de les fortifier dans leur découragement, *confortare in exemplo.* 4. c'est à ceux que la veuë de cét exemple étonne au lieu de les encourager, *sed etiam ad te exemplum multum est : adest ille qui præbuit exemplum ut præbeat & auxilium.* On ne peut donc pas douter que ce ne soit généralement à tous les Justes, à qui saint Augustin donne cette asseûrance. En effet il n'y en a point à qui on ne demande compte un jour de l'exemple de JESUS-CHRIST, à qui on ne le fasse valoir comme un faveur insigne & une miséricorde particuliere que Dieu leur avoit faite, & à qui l'on ne fasse souffrir des supplices incomparablement plus grands pour n'en avoir pas fait l'usage qu'ils devoient. Et toutes ces raisons font voir en méme temps l'inutilité & la fausseté de la seconde réponse. Car si c'est pour persuader les Justes, que les commandemens que Dieu leur fait ne sont pas impossibles, & pour les fortifier sur ce sujet contre le sentiment de leur foiblesse, que le Fils de Dieu est

venu luy-méme les accomplir sur la terre & leur donner dans sa personne un exemple qu'ils pussent imiter : & puisque c'est parce que l'éminence & la perfection de cét exemple seroit plus capable de les étonner que de les animer, que saint Augustin les asseûre, que Jesus-Christ joint le secours de sa grace à l'exemple qu'il leur donne dans sa personne : il est visible que ou il ne songe pas à cette condition, *pourveû qu'ils demandent eux-mémes cette grace à* Jesus-Christ : ou s'il y songe, il suppose que Jesus Christ ne leur refusera pas non-plus la grace dont ils auront besoin pour la demander : puisque sans celle-là l'execution des commandemens de Dieu leur seroit impossible, & l'exemple de Jesus-Christ dont on leur demandera compte, ne seroit plus capable que de les étonner, & leur deviendroit inévitablement inutile.

CHAPITRE LXIII.

Troisiéme, quatriéme & cinquiéme raisonnemens tirez de ce que selon le Concile de Trente les Justes peuvent faire des progrés continuels, de ce que Dieu ne les abandonne pas le premier, & de ce qu'il ne discontinuë pas d'opérer en eux le vouloir & le faire, *qu'auparavant ils n'ayent manqué à sa grace.*

I. Le méme chapitre du Concile qui nous a fourni le raisonnement précedent, nous en fournit deux autres nouveaux dans une seule période. * Les Justes, dit-il, se doivent d'autant plus croire obligez à marcher dans les voies de la justice, qu'estant delivrez de la servitude du peché, & estant devenus serviteurs de Dieu, ils peuvent méme faire des progrés dans la vertu, en vivant avec tempérance, avec justice & avec pieté : parce que Dieu n'abandonne jamais ceux qui ont esté justifiez par sa grace, s'il n'en est luy-méme abandonné le premier. Car voila deux choses que le Concile nous apprend : La premiere que les Justes peuvent faire des progrés continuels dans la pieté. Or il est certain qu'ils ne les peuvent faire sans le secours de la grace. Il suppose donc qu'elle ne leur manque pas. Car on ne dira pas que le Concile veüille seulement dire que Dieu leur peut faire faire des progrés continuels dans la pieté par le moyen de sa grace : tant parce que personne n'en pouvoit douter, & qu'ainsi ce n'eust pas esté une verité dont il eust esté besoin que ce Concile nous eust instruits ; que parce que l'on voit

* Quo fit ut justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiæ sentire debeant, quo liberati jam a peccato, servi autẽ facti Deo, sobriè justè & piè viventes proficere possunt per Christum Jesum, per quem accessum habuerunt in gratiam istam : Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. *Conc. Trid. Sess. 6. cap. 21.*

qu'il en conclud un nouveau principe d'obligation dans les Justes à marcher avec fidelité dans les voies de la justice, *Eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiæ sentire debeant ... quo proficere possunt.* Il est donc visible qu'il parle d'un pouvoir qui est effectivement en eux ; & ce ne sera nous apprendre, que ce que saint Augustin nous apprend sur le Pseaume 102.[a] que Dieu » comme il ne cesse pas d'appeller, aussi il ne cesse pas d'instruire » ceux qu'il a appellez, & il ne discontinuë pas de perfectionner » ceux qu'il a instruits. En effet ce Concile nous marque luy-méme cette grace dans la suite de ses paroles, & c'est la seconde chose que j'ay dit qu'il nous apprend, & dont il est temps de parler.

[a] Non enim cessavit Deus vocare, aut vocatum neglexit instruere, aut instructum cessavit perficere &c. *Aug. in Ps.* 102.

II. La seconde chose donc [b] que nous avons dans la méme période de ce chapitre, c'est que Dieu n'abandonne pas ceux qu'il a une fois justifiez par sa grace. Je ne m'arreste pas à faire remarquer la conformité de cét endroit avec le chapitre 26. du livre de saint Augustin *de la nature & de la grace*, que nous avons rapporté dans le chapitre 15. où ce saint Docteur disoit, que Dieu n'abandonne pas le Juste le premier, & ne luy refuse pas la grace qui luy est nécessaire pour vivre dans la justice, la tempérance & la pieté : *non deserit si non deseratur, ut piè semper justéque vivatur.*

[b] Deus namque sua gratia semel justificatos nō deserit nisi ab eis priùs deseratur. *Conc. Trid. hic.*

III. Mais ce que je veux faire remarquer, c'est que le Concile prouve, [c] que les Justes peuvent faire des progrés dans la vertu, *parce que Dieu ne les abandonne pas qu'ils ne l'ayent eux-mémes abandonné les premiers.* Ce n'est donc pas seulement par rapport à la grace habituelle qu'il declare que Dieu n'abandonne pas les Justes le premier, mais aussi par rapport à la grace actuelle. C'est-à-dire, que le Concile ne prétend pas seulement, que Dieu ne retire pas la grace habituelle du Juste sans avoir esté déja abandonné de luy par le peché mortel ; mais qu'il ne luy refuse pas non-plus la grace actuelle, qui luy est nécessaire pour se conserver & méme pour faire des progrés dans la pieté, qu'il n'en ait esté abandonné le premier. Car se pourroit-il un plus misérable raisonnement, que de prouver que les Justes peuvent faire de continuels progrés, parce que Dieu ne les dépoüille pas le premier de la grace justifiante, laquelle on suppose ne leur donner aucune force pour faire ces progrés ? Et n'est-il pas visible que pour donner quelque justesse à ce raisonnement du Concile, & à la preuve qu'il veut donner, que les Justes peuvent faire de continuels progrés : il faut reconnoistre qu'il prétend, que Dieu ne leur refuse pas la grace qui leur est nécessaire pour faire ces progrés avant qu'ils s'en soient rendus indignes par le peché ?

[c] Proficere possunt.. Deus namque suâ gratiâ semel justificatos nō deserit, nisi priùs ab eis deseratur. *Conc. Trid. hic.*

IV. Jansénius voyoit bien qu'en effet il estoit obligé de reconnoistre, que c'est par rapport à la grace actuelle que le Concile de Trente déclare, que Dieu n'abandonne pas le premier ceux qu'il a une fois justifiez; si ce qu'il dit qu'il ne les abandonne pas, c'est pour prouver qu'ils peuvent faire de continuels progrés dans la pieté; la fidelité de Dieu à ne les pas dépoüiller le premier de la grace habituelle, que l'on regarde comme une grace qui n'agit point par elle-méme, estant inutile pour prouver qu'ils peuvent faire ces progrés continuels. Mais comme il voyoit bien aussi que c'estoit fait de son principe, qui est *que toutes les graces sont infailliblement efficaces*, s'il est vray que Dieu ne discontinuë pas le premier de donner aux Justes les graces actuelles, dont ils ont besoin pour se conserver dans l'innocence, & pour faire des progrés; il a mieux aimé faire violence aux paroles & au sens du Concile qu'à son esprit & à son sentiment. Pour se conserver donc la liberté de dire comme il fait, que c'estoit seulement par rapport à la grace habituelle que le Concile parloit, il répond * que le dessein du Concile, lors qu'il establit cette maxime, que Dieu n'abandonne pas le premier ceux qu'il a justifiez, c'estoit de prouver par là ce qui avoit précédé dans le méme chapitre, Sçavoir, dit-il, que les hommes ne laissent pas d'estre Justes pour les pechez veniels qu'ils commettent tous les jours, parce que Dieu ne se retire pas d'une ame qu'il a justifiée par sa grace, que cette ame ne l'abandonne la premiere en pechant mortellement.

* Per hoc probans id quod præcesserat, eos propterà non desinere esse justos, quòd quotidie cõmittant peccata venialia, quia Deus non abscedit ab anima per gratiam suam justificata, nisi anima cum antè mortaliter peccando deseruerit. *Jans. lib. 3. de grat. Salvat. cap. 19.*

V. S'il n'eust esté question que d'un passage & de l'authorité de quelque Auteur à qui Jansenius eust voüé du respect, peut-estre ne s'estonneroit-on pas tant, que pour ne point paroistre s'en éloigner, il eust donné la géne aux paroles de cét Auteur, & qu'il luy eust attribué une intention qu'il n'eust jamais eüë. Mais qu'il en ait usé de la sorte à l'égard d'un Concile général, dont la foy doit estre la regle de la nostre, & qu'il l'ait fait contre le témoignage de ses propres yeux, qui en lisoient actuellement le passage, & qui ne pouvoient s'en cacher la liaison & le sens: je laisse au Lecteur à juger de cette conduite, & à luy donner le nom qu'il croit qu'elle merite. Du moins ne peut-il se dispenser de la regarder comme un témoignage asseuré de la fausseté du principe de Jansénius; qui n'a crû le pouvoir soûtenir; qu'en faisant une violence manifeste aux paroles d'un Concile, lequel nous explique les sentimens de l'Eglise. Je dis une violence manifeste. Car il est bien vray, comme le dit Jansénius, que le Concile de Trente avoit parlé des pechez veniels dans le méme

chapitre, & qu'il avoit dit qu'ils ne dépoüillent pas l'homme de sa justice. Mais il est vray aussi, & ses propres yeux ne luy permettoient pas d'en douter, que ce n'est nullement pour appuyer cette verité que le Concile ajoûte la maxime dont nous parlons, qui est que Dieu n'abandonne pas ceux qu'il a justifiez, s'il n'en est abandonné luy-méme le premier. Il ne pouvoit ignorer que ce que le Concile avoit dit des pechez veniels des Justes estoit fini, & que c'estoit une nouvelle periode & une nouvelle proposition qu'il avoit commencée, laquelle il vouloit appuyer de la celebre maxime dont nous parlons. Il ne luy en falloit pas d'autres témoins que ses yeux qui en voyoient les paroles devant eux. Et il n'est besoin pour en convaincre le Lecteur que de luy repeter encore une fois le passage du Concile que nous avons déja rapporté.

VI. Aprés avoir donc déclaré, que personne ne doit dire que les commandemens de Dieu sont impossibles aux Justes: aprés avoir dit qu'ils peuvent les accomplir avec son secours, & continuer à vivre dans la justice nonobstant les pechez legers ou journaliers dans lesquels ils tombent, parce que ces pechez ne leur font pas perdre la qualité de Justes, il continuë de la sorte en ouvrant une nouvelle proposition: ª Ce qui fait, dit-il, qu'ils » se doivent croire d'autant plus obligez à marcher dans les voyes » de la justice, qu'estant délivrez de la servitude du peché, & » estant devenus serviteurs de Dieu, ils peuvent méme faire des » progrés dans la vertu, en vivant avec temperance, avec ju- » stice, & avec pieté: *Car Dieu n'abandonne jamais ceux qui ont » esté justifiez par sa grace, s'ils ne l'ont abandonné les premiers.* Où il n'y a personne qui ne voye la distance & l'intervalle qu'il y a entre ce qu'il avoit dit que pour les pechez veniels on ne laisse pas d'estre Juste, & entre cette derniere proposition, *car Dieu n'abandonne pas le premier ceux qui ont esté justifiez par sa grace:* & il n'y a personne qui ne reconnoisse que ce n'est nullement pour prouver que les pechez veniels ne nous empéchent pas d'estre justes, qu'il dit que Dieu n'abandonne pas le premier ceux qui ont esté justifiez; mais pour prouver ce qu'il venoit de dire, *qu'ils peuvent faire de continuels progrés dans la pieté.*

ª Quo fit ut justi ipsi eò magis se obligatos ad ambulandũ in via justitiæ sentire debeant, quò liberati jam a peccato servi autem facti Deo, sobriè, justè, & piè viventes proficere possunt per Christum Jesum per quem accessum habuerunt in gratiã istam: Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis priùs deseratur. *Conc. Trid. sess. 6. cap. 11.*

VII. Ainsi donc puis qu'il n'y a que la grace actuelle qui leur puisse faire faire ces progrés, nous sommes asseûrez par la bouche d'un Concile général, c'est-à-dire par le Saint Esprit méme, que Dieu ne refuse pas le premier aux Justes le secours de ses graces actuelles, qu'ils ne l'ayent eux-mémes abandonné. Et parconséquent nous sommes asseûrez aussi, que quand ils ont esté

attaquez de la tentation à laquelle ils ont succombé, & qui les a fait déchoir de la justice, la grace qui leur a esté nécessaire pour y resister ne leur a pas esté refusée, puis qu'ils n'avoient pas encore abandonné Dieu dans le moment auquel cette tentation leur a esté livrée.

VIII. Le treiziéme chapitre de la méme Session nous fournit la matiere d'un nouveau raisonnement par ces paroles si précises de cette sainte Assemblée: [a] Tous les Justes doivent avoir une tres-ferme espérance dans le secours de Dieu : *parce qu'à moins qu'ils ne manquent les premiers à sa grace, comme il a commencé le bien en eux, il le continuëra, produisant en eux le vouloir & le faire.* Je laisse à choisir à Jansénius, quelle grace il voudra entendre par ces paroles du Concile, *à moins qu'ils n'ayent manqué eux-mémes* A SA GRACE. S'il reconnoist que c'est la grace actuelle, il faudra donc qu'il avoüë que l'on peut manquer & que l'on manque méme à la grace actuelle; que méme il n'y a eu personne en qui Dieu ait cessé de produire *le vouloir & le faire* aprés sa justification, qui n'ait manqué auparavant à la grace actuelle; puisque le Concile declare, que Dieu ne cesse pas de produire *le vouloir & le faire*, que l'on n'ait manqué à la grace. Que s'il dit que c'est la grace habituelle ou justifiante que le Concile entend par ces paroles, *s'ils n'ont manqué les premiers à la grace*: outre que ce n'est pas l'usage de dire qu'on manque à la grace habituelle ou justifiante, nous ne laisserons pas de tirer la méme conclusion que nous tirions tout-à-l'heure. Car il faudra donc qu'il avoüë que Dieu ne cesse pas de produire *le vouloir & le faire* dans les Justes, qu'ils n'ayent auparavant manqué à la grace habituelle, c'est-à-dire qu'ils ne l'ayent perduë par un peché mortel. Et par-conséquent il faudra qu'il reconnoisse, qu'ils ont eû la grace dont ils avoient besoin pour éviter ce peché. Car s'ils ne l'avoient pas eûë, Dieu n'auroit donc pas attendu à cesser d'operer en eux *le vouloir & le faire* : qu'ils eussent manqué à la grace habituelle par un peché mortel. C'auroit esté cesser d'opérer en eux *le vouloir & le faire*, que de discontinuer de leur donner la grace dont ils avoient besoin pour *vouloir* & pour *faire*, c'est-à-dire, dont ils avoient besoin pour ne pas tomber dans le peché.

[a] In Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent: Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum ita perficiet, operans velle & perficere. *Conc. Trid. sess. 6. cap. 13.*



CHAPITRE LXIV.

Sixiéme, septiéme & huitiéme raisonnement tirez, 1. de ce que selon ce Concile, les Prestres & les Religieux qui violent la chasteté à laquelle ils se sont engagez, avoient le pouvoir de la garder: 2. de ce que ceux qui se sentent dans des besoins spirituels peuvent recourir à Dieu: & 3. de ce que Dieu ne permet pas que nous soyons tentez par dessus nos forces.

I. CE saint Concile nous apprend encore trois veritez dans un meme Canon: la premiere, que Dieu donne à ceux qui luy ont fait des vœux, la grace dont ils ont besoin pour les garder: la seconde, que les Justes qui se trouvent dans quelque besoin spirituel peuvent recourir à luy par la priere: la troisieme, qu'il ne permet pas qu'ils soient tentez au dessus de leurs forces: & ces trois veritez nous fournissent trois raisonnemens convaincans pour prouver que ce saint Concile a esté persuadé, que toutes les graces ne sont pas infailliblement efficaces: puisque l'on voit tant de vœux mal observez, que tant de Justes manquent à s'adresser à Dieu dans leurs besoins; & qu'il y en a un si grand nombre qui succombent aux tentations qui leur sont livrées. Ce Canon est le 9. de la 24. Session, où ce Concile parle de la sorte: " Si quelqu'un dit que les Clercs constituez dans les Ordres sacrez, ou les Religieux peuvent se marier, & que c'est aussi une chose permise à tous ceux qui ne se sentent pas avoir le don de la chasteté, quoy-qu'ils l'ayent voûée, qu'il soit anatheme: puisque Dieu ne refuse pas ce don à ceux qui le luy demandent comme il faut, & qu'il ne permet pas que nous soyons tentez pardessus nos forces. On n'ignore pas à quelle occasion ce Canon fut fait. On sçait que ce fut au sujet de ce grand nombre de Prestres & de Religieux, ausquels aprés la naissance de l'hérésie de Luther & de Calvin, le libertinage faisoit secoûër le joug du Célibat. On sçait que pour couvrir leur libertinage, ils alleguoient l'impuissance où ils se disoient estre de garder la continence à laquelle ils s'estoient engagez: & qu'ils prétendoient que cette impuissance leur estoit une raison suffisante pour se jetter dans le mariage.

a Si quis dixerit Clericos in sacris ordinibus constitutos vel Regulares... posse matrimoniū contrahere.. possèq; omnes matrimonium contrahere, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum, anathema sit: cùm Deus id rectè petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus tentari *Conc. Trid. sess. 24. can. 9.*

II. Or l'on voit que le Concile ne se contente pas de frapper d'anatheme leur pretention au mariage; mais qu'il veut encore leur lever le pretexte de l'impuissance, & du défaut de grace dont

dont ils se couvroient, *qui non sentiunt se castitatis habere donum* : & il leur en montre la fausseté par deux raisons qu'il leur oppose : la premiere, parce que Dieu ne refuse pas le don de la continence à ceux qui la luy demandent, comme il faut : la seconde, parce qu'il ne nous laisse pas tenter au dessus de nos forces : *cum Deus id rectè petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus tentari.* Le Concile estoit donc persuadé que Dieu ne refusoit pas à ces malheureux la grace qui leur estoit nécessaire, pour luy demander la continence, & qu'ils estoient aussi du nombre de ceux que regarde la promesse & l'asseûrance de saint Paul, c'est-à-dire, du nombre de ceux que Dieu est fidele à ne pas laisser tenter par dessus leurs forces. Car s'il n'avoit pas esté persuadé de ces deux veritez, qu'auroient servi ces deux raisons pour les convaincre, comme veut faire le Concile, que le pretexte de leur impuissance à garder le célibat estoit faux? Que sert pour prouver, que c'est à tort que j'allegue mon impuissance à m'acquitter d'une obligation, de me dire que Dieu ne refuse pas la grace de s'en acquitter à ceux qui la luy demandent, si je n'ay pas comme eux la grace qui m'est nécessaire pour le prier, & pour me tirer comme eux par la priere, de l'impuissance où je me trouve? Que sert encore pour me prouver la fausseté du prétexte que j'allegue, de me dire que Dieu ne nous laisse pas tenter par dessus nos forces, si je ne suis pas renfermé dans le nombre de ceux, pour qui l'on me dit que Dieu a cette bonté & cette fidelité?

III. Il est constant que ce n'estoit pas seulement à ceux qui songeoient à commettre une si grande infidelité à leur profession, & qui ne l'avoient pas encore commise, à qui ce Concile tenoit ce discours ; mais aussi à ceux qui avoient esté assez malheureux pour la commettre. Il est constant que s'il se fust presenté aux Peres de cette sainte Assemblée quelqu'un de ces apostats, & qu'il leur eust allegué ce double prétexte de son impuissance & du défaut de la grace pour satisfaire au vœu qu'il avoit fait de garder la chasteté, *qui non sentiunt se castitatis habere donum* : ils luy auroient aussi-tost fermé la bouche, & se seroient également servis de ces deux raisons pour luy faire voir la fausseté de son excuse : qu'ils luy auroient dit qu'il avoit tort d'alleguer son impuissance à garder le célibat, *parce que Dieu ne refuse pas le don de la continence à ceux qui le luy demandent comme il faut, & qu'il ne nous laisse pas tenter par dessus nos forces.* Mais encore une fois, quelle grace auroient euë ces Peres d'apporter ces raisons, pour prouver que ce misérable alleguoit faussement son impuissance, si ces raisons ne le regardoient pas? C'est-à-dire, s'il n'estoit pas de ceux à

qui Dieu donne la grace, qui est nécessaire pour le prier, & qu'il ne laisse pas tenter par dessus leurs forces? Seroit-ce bien prouver que je ne suis pas dans l'impuissance de faire une chose ou de demander le pouvoir de la faire, que de m'apporter l'exemple d'un autre, qui auroit demandé ce pouvoir, & qui ensuite auroit fait la chose; mais qu'on supposeroit avoir eû pour faire l'un & l'autre, ce que je n'ay pas, & qui est pourtant nécessaire pour le faire? N'est-il pas visible enfin que ce Canon n'est autre chose que ce que nous avons déja entendu de la bouche de saint Augustin: [a] Que personne ne dise, qu'il ne peut pas garder la continence à laquelle il est obligé; parce que Dieu est fidele, dit l'Apostre, & il ne permet pas que nous soyons tentez par dessus nos forces: mais au contraire, il nous donnera méme le moyen de tirer avantage de la tentation. Il n'en arrive aucune à l'homme, soit de la part de la chair, soit de la part du monde, soit par des traverses & des afflictions, qu'il ne puisse vaincre avec gloire, comme il y peut succomber à sa confusion. Où l'on voit que ce Saint s'applique aussi à combattre le méme pretexte d'impuissance que combat ce Concile, & qu'il en fait voir la fausseté par la fidelité de Dieu à ne laisser livrer à personne aucune tentation, dont il ne puisse sortir avec avantage. *Talis unicuique homini tentatio &c.*

[a] Nemo dicat a fornicatione se custodire non posse. Fidelis enim est Deus, dicit Apostolus, qui non permittit nos tétari supra id quod portare possumus; sed faciet cum tentatione provẽtum. Talis unicuique homini tentatiõ datur, sive in carnis desiderio, sive in ambitione sæculi, sive in quacunque tentationis molestia, qualem aut cum laude vincere, aut cum opprobrio succumbere poterit. *Aug. serm. 249. de tempore.*

Concluons donc de ce Canon, que ce Concile estoit persuadé; 1. qu'il ne faut pas limiter aux Justes prédestinez l'asseûrance que nous donne saint Paul de la bonté & de la fidélité de Dieu, à proportionner les tentations aux forces; puis qu'il l'étendoit jusqu'à des personnes si perduës & si desesperées: 2. que toutes les graces ne sont pas infailliblement efficaces, puis qu'il reconnoissoit que ces apostats avoient eu ou la grace de garder la continence, ou du moins la grace qui leur avoit esté nécessaire pour la demander; quoy-que neanmoins ils n'en eussent pas usé. Mais concluons donc aussi que l'on ne peut pas prétendre qu'elles soient toutes infailliblement efficaces sans combattre l'autorité de toute l'Eglise & du saint Esprit, qui nous ont parlé par la bouche de ce sainte Concile.



CHAPITRE LXV.

Neuviéme raisonnement tiré de ce que saint Augustin a dit sur les vœux.

I. JE ne puis mieux placer ce que saint Augustin a enseigné sur la matiere des vœux, qu'aprés ce que le Concile de Trente vient de nous en apprendre. Le Lecteur y trouvera sans doute de quoy se convaincre de plus-en-plus de la conformité de la doctrine de l'un avec celle de l'autre, & de la fidelité de Dieu à donner à ceux, que la pieté a portez à s'obliger envers luy par des vœux, les graces dont ils ont besoin pour les accomplir. Ce saint Docteur représente à Armentarius sur la fin de sa 45. lettre, citée depuis par Bede, & écrite par ce Saint aprés la prise de Rome par Alaric, & par-conséquent plus de treize ou quatorze ans aprés sa promotion à l'Episcopat. Il luy represente, dis-je, la vengeance terrible qu'il doit attendre de Dieu, s'il ne satisfait pas au vœu de continence auquel il s'estoit engagé. Et puis il ajoûte ce qui fait à nostre sujet : [a] Acquittez-vous donc avec courage de ce que vous avez promis : *Celuy qui vous oblige à accomplir les vœux que vous luy avez faits, vous aidera luy-méme par sa grace à les accomplir.* Ce qui revient à ce peu de mots de son explication sur le 131. Pseaume : [b] Celuy qui vous exhorte à luy faire des vœux, *a soin de vous aider pour les accomplir.*

II. Ainsi sur ces paroles du 75. Pseaume, *faites des vœux à Dieu, mais aiez soin de vous en acquitter :* aprés avoir exaggeré la grandeur du peché de celuy qui n'est point fidele à s'acquitter de ses vœux, il ajoûte : [c] Nous ne vous disons pas cela, mes freres, pour vous empécher de faire des vœux ; *mais afin que vous en fassiez, & que vous les accomplissiez.* David n'a point dit, ne voüez pas, mais voüez & rendez vos vœux aprés les avoir faits. Faites l'un & l'autre de ces deux choses, faites la premiere par le sacrifice volontaire de vostre cœur, *& Dieu vous donnera le secours de sa grace pour accomplir l'autre.* Et au 7. Sermon *de tempore*, que le nom de *ses petits enfans* qu'il donne à ses auditeurs, prouve avoir esté prononcé du temps de son Episcopat. [d] Faisons, dit-il, des vœux à nostre Redempteur, & accomplissons-les, selon ces paroles de David. Voüez & rendez vos vœux. *Voüons donc avec plaisir & avec confiance : il nous donnera le pouvoir de satisfaire aux vœux que nous luy aurons faits :* car ce n'est que de luy

[a] Aggredere itaque intrepidus, & dicta imple factis : Ipse adjuvabit qui vota tua expetit. *Aug. Epist.* 45.

[b] Qui te hortatur, ut voveas, Ipse adjuvat ut reddas. *Aug. in Ps.* 131.

[c] Non ideo ista loquimur, ut non voveatis ; « sed ut voveatis & reddatis. . non dixit nolite vovere, sed vovete & reddite. . Utrũque fac unũ sit ex professione tua, aliud ex adjutorio Dei perficietur. *Aug. in Ps* « 75.

« [d] Redemptori nostro vota promittamus & reddamus, sicut scriptum est, « Vovete & « reddite Domino Deo vestro. Nos « dulciter & confidenter voveamus : « ille dabit « possibilitaté ut reddere « possimus ; nos

dont nous devons esperer le moyen de les accomplir. Le Lecteur ne pouvoit pas ce me semble souhaitter, qu'on luy dist plus clairement, que quand on a fait quelque vœu à Dieu, comme il est exact à en demander l'accomplissement, & qu'il sçait pourtant, que nous ne pouvons pas nous en acquitter sans le secours de sa grace ; il n'est pas moins fidele à nous la donner, *Dat possibilitatem, illius adjutorio perficietur, adjuvabit, qui expetit : qui hortatur, adjuvat.*

tamẽ quidquid illi promittimus, de illo speremus. *Aug. serm. 7. de tempore.*

III. La raison que ce Saint donne en ce peu de mots, comme Dieu nous oblige à accomplir nos vœux, il nous aidera pour nous en acquitter : *adjuvabit qui expetit, qui hortatur adjuvat :* est asseûrément convaincante. Car ne seroit-ce pas attribuër à Dieu un étrange procedé, que de s'imaginer, qu'aprés que nous lui aurions fait quelques vœux par un sacrifice volontaire de nôtre cœur, il nous refusast la grace qui nous est nécessaire pour les accomplir ; & que cependant il ne laissast pas de les exiger comme une dette, & de nous punir d'une éternité d'enfer, lorsque nous manquerions à les accomplir, quoy-qu'il fût convaincu que le refus de sa grace nous auroit mis dans une entiere impuissance de le faire ? Dieu puniroit-il un homme, qui ayant voüé de luy offrir quelque chose, viendroit à la perdre par un accident inévitable, & qui par ce malheur seroit dans l'impuissance d'acquitter son vœu ? On ne le dira pas sans doute. Mais l'impuissance d'un homme, à qui Dieu auroit refusé la grace qui luy est nécessaire pour accomplir son vœu, est-elle moins véritable que celle-là ? Ne luy est-ce pas une chose aussi inévitable en conséquence du refus de cette grace, de n'avoir pas la volonté de satisfaire à son vœu : comme c'est une chose inévitable à l'autre en conséquence de la perte qu'il a faite, de ne pouvoir pas offrir à Dieu la chose qu'il luy avoit voüée ?

IV. Mais, dit-on, celuy-cy conserve toûjours la volonté d'offrir à Dieu ce qu'il luy a voüé s'il l'avoit ; & l'autre ne conserve pas la volonté de faire ce qu'il a voüé à Dieu. Il est vray, mais s'il n'a pas la grace, qui luy est nécessaire pour avoir cette volonté ; & si par-conséquent cette volonté luy devient aussi impossible, qu'il est impossible à l'autre de donner ce qu'il n'a plus : pourquoy luy faire un crime de n'avoir pas une volonté, laquelle devant son vœu il n'estoit pas obligé d'avoir ; & qui depuis son vœu luy est devenuë impossible par le refus de cette grace, qui est un refus au reste qui luy a esté inévitable, & que je suppose qu'il n'ait point attiré par aucun nouveau peché depuis le temps de son vœu ? Comme l'autre s'excuse & s'excuse legitimement

sur ce que quand il avoit voüé d'offrir un jour cette chose à Dieu, il esperoit que Dieu la luy conserveroit, afin qu'il fust en estat de la luy offrir, & que c'estoit méme sur cette espérance qu'il la luy avoit voüée: Pourquoy celuy-cy ne pourra-t-il pas s'excuser aussi-bien sur ce que quand il avoit voüé de faire telle chose, il espéroit que Dieu luy continuëroit la grace qui luy seroit nécessaire pour conserver la volonté de la faire, que c'estoit sur cette espérance qu'il avoit fait son vœu, & qu'il ne l'auroit jamais fait, s'il eust crû que Dieu eust deû cesser de luy donner la grace dont il auroit besoin pour se conserver dans cette volonté? Le motif & les raisons du vœu ne sont elles point pareilles dans l'un & dans l'autre; & l'impuissance aussi de l'accomplir n'est-elle point égale dans tous les deux?

V. S'il s'agissoit du violement d'un commandement de Dieu, peut-estre croiroit-on pouvoir dire que cét homme pour estre maintenant dans l'impuissance de l'accomplir par le refus de la grace de Dieu, n'en est pas excusable, parce que quand Dieu luy a signifié ses commandemens, sçavoir quand il les a signifiez à tous les hommes en la personne d'Adam avant son peché, il avoit la grace qui luy estoit nécessaire pour les observer: & que si maintenant Dieu la luy refuse, c'est un refus qu'il s'est attiré par ce peché qu'il a commis avec tous les hommes, dans la volonté du méme Adam, & qui ne doit pas priver Dieu du droit de se faire obeïr. Peut-estre, dis-je, croiroit-on pouvoir user de cette réponse pour le violement des commandemens de Dieu. Je n'examine pas si elle est solide ou non: mais c'est une réponse qui ne peut pas avoir lieu dans le cas dont nous parlons, c'est-à-dire dans l'infraction d'un vœu. Car ce que cét homme a voüé de faire, n'est pas une chose à laquelle il fust obligé dans l'estat d'innocence: c'est une chose laquelle sans son vœu, comme il la pouvoit faire saintement, il pouvoit aussi l'obmettre innocemment. Et ainsi encore une fois, pourquoy luy faire un crime, & le punir éternellement de ce qu'il n'a pas maintenant une volonté qu'il pouvoit sans crime n'avoir pas autrefois, & qu'il ne peut pas avoir maintenant, parce qu'on suppose que la grace luy en a esté refusée, quoy-que ce n'ait esté que dans l'esperance de cette grace qu'il s'y soit engagé?

VI. Mais s'il est difficile de ne pas concevoir une dureté extréme dans cette conduite, que l'on attribuë à Dieu; & s'il est difficile d'accorder cela avec les sentimens, que la nature nous a inspirez de sa justice & de sa bonté: que sera-ce si l'on ajoûte que c'est luy-méme qui nous exhorte par son Prophete à luy fai-

re des vœux. *Vovete & reddite?* Comment se figurer que sa bonté, sa justice & sa sincerité luy puissent permettre d'exhorter quelqu'un à luy faire un vœu, luy donnant par cette exhortation méme, l'esperance qu'il l'aidera de sa grace pour s'en acquitter: & que cependant il luy refuse cette grace, sans laquelle il ne luy est pas possible de l'accomplir; & qu'il ne laisse pas ensuite de le punir toute une éternité, de ce que nonobstant toute cette impuissance il ne l'a pas accomply? N'est-ce pas s'engager à tous ceux qui font des vœux, de leur donner la grace qui leur sera necessaire pour les accomplir, que de les convier & les exhorter à en faire? N'est-ce pas la conclusion qu'en a tirée S. Augustin? *Qui te hortatur ut voveas*, disoit-il, *ipse adjuvat ut reddas*. Qui n'y seroit trompé en effet? Et qui se voyant exhorté de Dieu à luy faire des vœux, ne croiroit pas les devoir faire en toute seûreté, sans apprehender qu'il vinst jamais à luy refuser la grace dont il aura besoin pour les accomplir aprés l'avoir sollicité luy-méme à les faire? Et cependant si nous en croyons Jansénius, voila une infinité de personnes qui s'estoient hazardées à en faire sur cette confiance, & qui dans la suite neanmoins ont esté privées de la grace qu'elles s'estoient promise pour y satisfaire, puis qu'il prétend qu'elle a manqué à tous ceux qui les ont violez.

[a] Journal de Mr de Saint-Amour addic. p. 119.

» VII. Mais, [a] dit Monsieur de Saint-Amour en son Journal: » C'est qu'ils n'ont pas esté humbles, & qu'ils n'ont pas prié. Il est » vray, ajoûte-t-il, que saint Augustin promet le secours de Dieu » à ceux qui luy font des vœux, & qu'il nous apprend que Dieu » les favorise en effet de son secours: mais ce sont ceux qui se con- » fient en Dieu, & non pas en leurs propres forces: & comment est-on tel, continuë cet Auteur, si ce n'est par une grace efficace? C'est comme nous avons veû qu'il se tire de tous les endroits où saint Augustin donne aux Justes l'asseûrance du secours de Dieu, quand il se voit dans l'impuissance d'en rapporter les paroles aux seuls Justes predestinez. C'est de dire que cette promesse & cette asseûrance renferme une condition, sçavoir *s'ils sont humbles, & s'ils ont recours à la priere*. Il n'y auroit rien que de bon sens dans cette réponse, s'il reconnoissoit que saint Augustin donnant cette asseûrance aux Justes avec cette condition sous-entenduë, y sous-entend aussi une asseûrance que Dieu ne les laissera pas faute de grace, dans une necessité inévitable de tomber dans une présomption d'eux-mémes, & dans une négligence de recourir à la priere: parce qu'alors la promesse & l'asseûrance, quelque condition qu'elle renferme, demeureroit toûjours absoluë, comme elle l'est en effet dans les termes dans les-

quels elle est énoncée. Mais comme au contraire, cét Auteur, qui ne reconnoist que des graces infailliblement efficaces, suppose que ceux qui se sont confiez en leurs propres forces, n'ont pas eû la grace qui leur estoit nécessaire pour ne se pas laisser aller à cette présomption; & que ceux qui n'ont pas prié, n'ont pas eu la grace qui leur estoit nécessaire pour prier: il n'y a rien de moins raisonnable que cette asseûrance qu'il fait donner avec cette supposition par ce saint Docteur, à tous ceux qui font des vœux à Dieu.

VIII. Car 1. l'asseûrance que donne icy saint Augustin à ceux qui font des vœux, que Dieu les assistera de sa grace pour leur en rendre l'execution possible; est en termes si absolus & si positifs, qu'il n'y a personne qui en l'entendant donner, ne la prenne en effet absolument. Et ainsi c'auroit esté abuser de la simplicité de ses Auditeurs, s'il avoit retenu dans l'esprit cette condition, sçavoir, *pourveû que vous soyez humbles, & que vous ayez recours à la priere*, & qu'il n'eust pas pretendu en méme temps les asseûrer, que Dieu ne leur refuseroit pas non-plus la grace, qui leur seroit necessaire pour ne pas tomber dans la présomption & dans la négligence de prier. C'auroit esté en quelque façon les tromper, car c'auroit esté les solliciter à faire des vœux par la promesse de ce grand secours dont il les flattoit, & les jetter dans un estat où un tres-grand nombre d'entre-eux se trouveroit ensuite dans une necessité inévitable de périr, & une necessité dont il auroit déja eû l'experience dans un tres-grand nombre de personnes.

IX. 2. Cette promesse si positive que fait icy saint Augustin du secours de Dieu, à ceux qui feront des vœux, n'est que pour les rasseûrer contre la crainte qu'ils pourroient avoir de se trouver un jour dans l'impuissance de les accomplir. Ce seroit donc une chose inutile à son dessein que de le leur promettre, avec cette condition, *pourveû qu'ils soient humbles, & qu'ils ayent recours à la priere*, s'il ne pretendoit pas en méme temps les asseûrer, que Dieu leur donnera aussi la grace sans laquelle ils ne pouvoient pas éviter ni l'orgüeil ny la negligence de prier. Car d'un costé ce ne seroit pas les rasseûrer contre leur crainte, puis qu'ils auroient autant de sujet de craindre le refus de la grace nécessaire pour éviter cét orgüeil & cette négligence, que de craindre le refus de la grace nécessaire pour accomplir leurs vœux. Et de l'autre ils sçavoient assez qu'ils n'avoient pas à craindre que Dieu leur refusast la grace dont ils auroient besoin pour accomplir leurs vœux, *s'ils la luy demandoient comme il faut.* Et par

conséquent il n'estoit pas besoin de leur donner l'asseûrance de celle-cy avec cette condition sous-entenduë, si en méme temps il ne vouloit aprés les asseûrer que Dieu leur donneroit aussi de quoy satisfaire à cette condition.

X. 3. Cette condition n'empécheroit pas que ce ne fust toûjours attribuer à Dieu le procedé du monde le plus étrange. Car que pourroit-on se figurer de plus étrange, & de plus indigne de la bonté & de la sincérité de Dieu, que d'engager les Justes à luy faire des vœux par ses sollicitations, & par la promesse tacite de son secours laquelle saint Augustin méme a crû y estre renfermée; & cependant les laisser dans une necessité inévitable de satisfaire à la condition qu'il exige d'eux pour leur donner ce secours, quoy-que cette nécessité doive estre suivie infailliblement de leur perte.

XI. 4. Enfin s'il estoit vray que Dieu eust refusé à ce grand nombre de Religieux, Religieuses, Prestres, & autres personnes qui ont manqué à leurs vœux, le secours qui leur estoit nécessaire pour les accomplir, ou pour luy en demander la grace; un exemple & si terrible & si fréquent ne seroit-il pas bien capable de rallentir cette sainte ardeur, de faire des vœux, qui a toûjours esté dans l'Eglise. Tout le monde n'auroit-il pas sujet d'appréhender qu'aprés en avoir fait, il ne luy arrivast le méme malheur qu'à cette infinité d'autres, c'est-à-dire, ce méme refus de grace qui a causé la perte de leur ame pour une éternité? Disons mieux, la conduite de l'Eglise qui oblige tous les jours ses Ministres à immoler à Dieu leurs corps par le vœu de la continence, & qui exhorte ses enfans à faire aussi des vœux à Dieu, cette ardeur enfin que les fideles ont toûjours eûë à faire de ces sortes de sacrifices à Dieu, ne sont-ce pas autant de preuves qu'il n'y a point à apprehender que Dieu qui nous exhorte à les faire, & qui aprés y avoir exhorté, en punit le violement, se porte de luy-méme à refuser la grace qui est nécessaire pour les accomplir? Mais ne sont-ce pas aussi autant de principes pour prouver qu'il y a une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données: puis qu'on ne laisse pas de voir une infinité de personnes qui manquent aux vœux qu'ils ont faits à Dieu?





XVI. PREUVE.

Tirée de la Sainte-Ecriture.

NOUS ne pouvions attendre du Concile de Trente d'autre doctrine que celle que nous venons d'entendre de sa bouche. Comme c'est l'Ecriture-Sainte qui est la lumiere des Conciles, elle ne peut point ne pas estre la regle de leurs définitions. Or l'Ecriture-Sainte est remplie d'asseûrances, que Dieu donne aux Justes, qu'il ne leur refusera pas le secours de sa grace dans les occasions où ils en auront besoin. Nous en ferons la matiere de cette preuve: & parce qu'elle est trop abondante nous la distribuerons comme en plusieurs classes différentes, qui nous fourniront autant de raisonnemens différens pour établir cette verité. Nous rapporterons 1. les endroits de l'Ecriture où Dieu asseûre les Justes de son amour & de ses graces. 2. ceux qui les asseûrent de la volonté qu'il a autant qu'il est en luy de leur donner la vie éternelle. 3. ceux où il les asseûre qu'il ne les abandonnera pas. 4. ceux où il leur promet qu'il veillera sur eux & qu'il les protégera. 5. ceux où il leur fait dire qu'ils n'ont rien à craindre. 6. ceux où il leur déclare qu'il ne leur arrivera aucun mal, & qu'ils ne doivent attendre de luy que des bontez.

CHAPITRE LXVI.

Premier raisonnement tiré des asseûrances que l'Ecriture-Sainte donne aux Justes de l'amour de Dieu & de ses graces.

I. L'Ecriture-Sainte est pleine de protestations que Dieu fait de ne se laisser jamais vaincre par ses créatures en amour & en générosité. [a] J'aime, dit-il, ceux qui m'aiment : je marche dans les voies de la justice pour enrichir ceux qui m'aiment, & pour remplir leurs trésors. Il ne leur refuse donc pas le secours de la grace dont ils ont besoin, & sans lequel leur perte est inévitable. Car seroit-ce les aimer, comme il proteste icy qu'il fait, que de les traitter de la sorte ? Seroit-ce avoir le dessein de les enrichir qu'il fait icy paroistre ? Mais qui sont ceux qui aiment Dieu ? Il n'y a personne qui ne sçache, que c'est une expression

[a] *Ego diligentes me diligo .. in viis justitiæ ambulo .. ut ditem diligentes me & thesauros eorum repleam.* Proverb. c. 8.

dont se sert l'Ecriture-Sainte pour marquer les Justes. En effet, ce n'est pas des personnes qui sont actuellement dans l'exercice de l'amour de Dieu, dont il est parlé dans ces endroits, mais de ceux qui sont dans l'habitude de l'amour, & qui ont sa charité répanduë dans leurs cœurs par le S. Esprit, qui y réside. En un mot, ce sont ceux qui sont fideles à observer ses commandemens.

C'est le caractere que Jesus-Christ nous en donne luy-méme au chapitre 14. de saint Jean: [a] Celuy, dit-il, qui a mes commandemens & qui les observe, c'est celuy là qui m'aime. Aussi en reconnoissance l'asseûre-t-il aussi-tôt de son amour & de l'amour de son Pere. [b] Celuy qui m'aime, dit-il, sera aimé de mon Pere & de moy. Et quelques versets au dessous. Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandemens, & mon Pere l'aimera, nous viendrons à luy, & nous établirons en luy nostre demeure.

[a] *Qui habet mandata mea, & servat ea, ille est qui diligit me.* Joan. 14.

[b] *Qui autem diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eũ.... Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eũ faciemus.* Ibid.

II. C'est donc une chose asseûrée que Dieu aime, non les Justes prédestinez seulement, mais généralement tous les Justes: parce que c'est un amour qui est fondé sur une qualité qui leur convient à tous sans exception, sçavoir, sur la fidelité à observer ses commandemens: C'est, dis-je, une chose asseûrée, qu'il les aime tous & d'un amour qui le porte vers eux qui luy fait trouver en eux sa complaisance, qui luy fait regarder leur ame comme un séjour delicieux, *mansionem apud eum faciemus*, qui luy fait enfin ouvrir ses trésors pour les enrichir & pour combler les leurs de ses liberalitez, *ut ditem eos & thesauros eorum repleam*. Il ne songe donc pas, tandis qu'il les voit dans cette fidelité à ses commandemens, & qui les fait l'objet de sa divine complaisance, à les mettre par le refus de sa grace dans l'impuissance de continuer à les observer, c'est-à-dire, à les mettre dans un estat en conséquence duquel il soit obligé luy-méme d'en sortir dans peu de temps. Car il n'est pas inconstant comme nous pour se lasser d'une demeure qui luy est si délicieuse, & dont la beauté l'a attiré du Ciel: & il ne pourroit pas neanmoins avoir le dessein de leur faire ce refus de sa grace, sans avoir en méme-temps le desir de sortir de leur ame, puisque cette sortie sera une suite inévitable de ce refus. Et le desir de sortir & de les laisser par sa retraite dans une indigence aussi grande, qu'est celle d'une ame qui est privée de Dieu, ne pourroit pas s'accorder, ni avec la declaration qu'il leur fait de vouloir demeurer avec eux, ni avec le dessein qu'il témoigne avoir de les enrichir de ses trésors & de combler les leurs de ses liberalitez.

III. En effet, les richesses dont il dit qu'il veut combler leurs

trésors ne sont pas des richesses materielles. L'état de pauvreté, où se trouve une grande partie des Justes, fait bien voir que ce ne sont pas celles-là desquelles il parle. C'est donc de sa grace dont il dit qu'il veut les enrichir : & par-conséquent il ne les en prive pas luy-méme le premier, qu'ils ne l'ayent obligé par quelque nouveau peché à changer son amour & sa bonté en colere & en vengeance à leur égard. Ce sont en effet ses graces que la Sainte-Ecriture marque positivement dans les mémes endroits où elle dit que Dieu songe à enrichir les Justes : [a] *Dieu*, dit-elle, *donnera sa grace à ceux qui sont doux.* [b] *Celuy qui est bon recevra de Dieu l'assistance de sa grace.* [c] *Dieu répand ses benedictions sur la teste du Iuste.* Le mot de *benediction* est considerable. Car outre que la pauvreté & les souffrances, où nous voyons tant de Justes ne nous permettent de l'entendre que d'une benediction spirituelle, qui consiste dans la grace : il témoigne que Dieu la donne méme avec abondance aux Justes, ce terme de *benediction* signifiant abondance dans le langage de la Sainte-Ecriture.

[a] *Mansuetis dabit gratiam.* Proverb. c. 3.
[b] *Qui bonus est hauriet gratiam a Domino.* Ibid. c. 12.
[c] *Benedictio Domini super caput justi.* Ibid. c. 10.

IV. Mais en effet, quelle abondance de graces les Justes ne doivent-ils pas se promettre d'un Dieu, auquel ils sont aussi chers que le peuvent estre une *sœur*, *un frere*, *ou une mere ?* Car ce n'est pas des prédestinez seuls que nostre Seigneur a dit : [d] *Quiconque fera la volonté de mon Pere, je le regarderay comme s'il estoit ma sœur, ou mon frere, ou ma mere* : Ce n'est pas, dis-je, des prédestinez seuls dont il tient ce langage, mais de tous ceux qui sont fideles à observer les commandemens de Dieu : *Quiconque*, dit-il, *fera la volonté de mon Pere.* C'est donc généralement à l'égard de tous les Justes qu'il a des sentimens si pleins de tendresse, puisque qui dit un Juste, dit une personne qui est dans cét estat de fidelité à observer les commandemens de Dieu. Mais quel moyen d'allier une si grande tendresse avec une conduite aussi impitoyable, que le seroit celle d'abandonner la personne à qui on la témoigne, à la fureur d'un ennemi qui la veut perdre. Saint Gregoire ne disoit-il pas au chapitre 26. n. 3. & 4. qu'il n'y a que ceux que Dieu regarde comme ses ennemis qui puissent craindre qu'il ne les livre à des tentations qui soient au dessus de leurs forces ? Et ainsi ne seroit-ce pas faire regarder à JESUS-CHRIST comme ses ennemis le nombre infiniment le plus grand de ceux qu'il asseûre luy-méme, qu'il regarde & qu'il aime comme ses freres, ses sœurs & sa mere ?

[d] *Quicunque fecerit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est, ipse meus frater, & soror & mater est.* Matth. 12.

V. Quel moyen encore de verifier le raisonnement que fait saint Paul au chapitre 5. de l'Epître aux Romains sur l'excés de charité, qu'il dit, que Dieu a fait paroistre envers nous dans

la justification, par l'application qu'il nous y a faite de la mort de son Fils, comme si pour lors Jesus-Christ estoit mort pour un chacun de nous en particulier? Nous avons déja veû ce raisonnement à l'occasion des passages de saint Augustin qui y avoient du rapport: mais comme nous consacrons toute cette preuve à la Sainte-Ecriture, nous ne pouvons pas nous dispenser de luy donner icy sa place. [a] Dieu donc, dit saint Paul, fait éclater la charité qu'il a pour nous, en ce qu'au temps que nous estions encore pecheurs, Jesus-Christ est mort pour nous: *à plus forte raison serons-nous donc à couvert de sa colere par le méme* Jesus-Christ *maintenant que nous sommes justifiez par son sang.* Car si lorsque nous estions ses ennemis, nous luy avons esté reconciliez par la mort de son Fils: *à plus forte raison estant maintenant rentrez dans sa grace serons-nous sauvez par sa vie.* Je ne repete pas la remarque que nous avons déja faite au sujet des raisonnemens de saint Augustin, que cét Apôtre confond icy, *estre reconcilié & justifié*, avec *estre du nombre de ceux pour qui* Jesus-Christ *est mort*, ni celle que nous a fait faire [b] le méme saint Augustin, que Jesus-Christ dans un certain sens mystique, mais véritable, meurt pour une personne au moment qu'elle est justifiée. Mais je demande comment il sera possible de justifier ce raisonnement de saint Paul, si l'on veut supposer avec Jansénius que nul de cette multitude innombrable de Justes, qui sont tombez jusqu'à présent, n'a eû la grace qui luy estoit nécessaire pour éviter le peché qui l'a fait tomber? Comment est-il vray qu'ayant esté reconcilié & justifié par le sang de Jesus-Christ, l'on sera *à beaucoup plus forte raison*, *multo magis*, sauvé par sa vie: si le nombre infiniment le plus grand de ceux qui ont esté reconciliez & justifiez par son sang se sont trouvez par le refus de sa grace dans une nécessité inévitable d'estre damnez, & dans une impuissance totale d'estre sauvez? Comment est-il vray qu'ayant esté justifié, l'on sera *à plus forte raison* preservé de la colere de Dieu: si cette multitude effroyable, qui l'emporte infiniment sur l'autre, n'a pû se dérober à sa colere, c'est-à-dire, n'a pû éviter le refus de la grace qui luy estoit absolument nécessaire pour ne pas périr? Car saint Augustin a toûjours regardé ce refus comme la marque la plus asseûrée que Dieu pust donner de sa colere envers quelqu'un: & nous l'en avons vû conclure dans le premier chapitre, qu'il n'estoit pas concevable que Dieu aprés avoir donné à quelqu'un la médecine de sa grace dont il avoit besoin pour sortir de ses pechez, pust luy refuser la médecine de sa grace qui luy est nécessaire pour n'y pas retomber.

[a] *Commendat autem charitatem suam Deus in nobis: quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tẽpus Christus pro vobis mortuus est: multò igitur magis nunc justificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. Si enim cùm inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem filij ejus: multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius.* Rom. c. 5.

[b] *His c.* 10.

VI. Quel moyen enfin de justifier ce que dit le Roy Prophete, de la perseverance de la misericorde de Dieu sur ceux qui le craignent? [a] Sa misericorde, dit-il, est de toute éternité, & durera toute l'éternité sur ceux qui le craignent. Cét oracle dit clairement que la misericorde de Dieu ne quitte pas un homme, *tandis que cét homme le craint*, c'est-à-dire selon l'usage de ce mot dans l'Ecriture, *tandis qu'il est Iuste*, appelle-t-on donc misericorde une severité aussi effroyable que le seroit celle de refuser à un Juste le secours qui luy est absolument necessaire pour ne pas perir?

« [a] *Misericordia* « *Domini ab æterno & usque in æternum super timentes eum.* Ps. 102.

CHAPITRE LXVII.

Second raisonnement tiré de l'asseûrance de la vie éternelle, que la Sainte Ecriture donne aux Iustes.

I. L'Ecriture Sainte ne promet pas seulement aux Justes des graces & des benedictions pour cette vie. Mais elle leur promet encore la vie eternelle aprés la mort. [b] Les Justes vivront éternellement, dit le Saint Esprit, au livre de la Sagesse. [c] Celuy, dit nostre Seigneur, qui croira en moy, & sera baptisé sera sauvé: [d] Dieu connoist ceux qui sont sans tache, dit le Roy Prophete, & leur héritage sera éternel. [e] Si quelqu'un mange de ce pain, sçavoir de la divine Eucharistie, il vivra eternellement, dit nostre Seigneur. [f] Lorsque la bonté & l'amour de Dieu nostre Sauveur envers les hommes a paru, dit saint Paul, il nous a sauvez par sa misericorde par le baptéme de la régénération & du renouvellement du Saint Esprit, afin qu'estant justifiez par sa grace, nous devenions selon nostre esperance les heritiers de la vie éternelle. J'omets une infinité d'autres endroits où l'on voit toûjours la promesse du Ciel, & du salut eternel attachée à l'estat & à la qualité du Juste.

II. Je sçay bien qu'on dira que cela se doit entendre avec une condition, qui est, *qu'ils perseverent dans la justice jusqu'à la mort*. J'avoûë que c'est ainsi qu'il faut entendre cette promesse. Mais je prétends que si de cette grande multitude de personnes que Dieu met au nombre des Justes, & de ses enfans par le Baptéme, il est resolu à ne donner qu'au nombre infiniment le plus petit les graces qui leur sont necessaires pour arriver à la vie éternelle: & si son dessein est de ne donner que pour un temps la qualité de Justes, & de ses enfans au nombre incom-

« [b] *Iusti in æternum vivent.* Sap. « cap. 5.
[c] *Qui crediderit & baptizatus fuerit, salvus erit.* Marc. « cap. 16.
« [d] *Novit Dominus dies immaculatorum, & hæreditas eorum in æternum erit.* Ps. 36.
[e] *Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in æternum.* Joan. 6.
[f] *Cum autem benignitas & humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei .. secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis & reno-*

vationis Spiritûs Sancti .. ut justificati gratiâ ipsius, haredes simus secundùm spem vitæ æternæ. Epist. ad Tit. cap. 3.

parablement le plus grand, comme le veut en effet Jansénius : je prétends, dis-je, que dans cette supposition il ne pourroit user, soit par luy-méme, soit par ses Prophetes de ces expressions générales, ceux qui sont Justes vivront éternellement, tous ceux qui seront baptisez, tous ceux qui croiront en Dieu, tous ceux qui recevront dignement l'Eucharistie &c. recevront la vie éternelle, & en sont les héritiers : puis qu'il en exclud dans son intention le nombre infiniment le plus grand par ce refus, que l'on suppose qu'il leur veut faire des graces dont ils auront besoin pour y arriver ; & puis qu'il sçait qu'en conséquence de ce refus ils seront dans une impuissance inévitable d'y arriver à leur mort, qui est le seul temps auquel on puisse commencer d'en jouïr : en un mot, puis qu'il les veut mettre luy-méme par ce refus dans cette impuissance d'y arriver.

III. De plus, on ne fait de ces sortes de propositions dans lesquelles on fait paroistre une chose comme la suite d'une autre, que lors qu'il y a une véritable liaison de l'une avec l'autre. Cependant tant s'en faut qu'il y ait une liaison véritable entre estre baptisé, ou recevoir la chair de JESUS-CHRIST, & estre sauvé dans les sentimens de Jansénius ; qu'au-contraire, il prétend que dans les desseins de Dieu cette liaison ne se trouve que dans un tres-petit nombre, & que Dieu selon luy, ne donne point aux autres qui font le nombre infiniment le plus grand, ni le Baptéme, ni la chair de son Fils pour leur donner un jour la vie éternelle ; mais seulement pour leur faire porter pendant un petit nombre d'années la qualité de Justes & d'enfans de Dieu. Et ainsi il n'y auroit rien de moins juste que ces propositions & ces asseurances générales de JESUS-CHRIST dans la supposition de cét Auteur.

IV. Pour donner donc à ces propositions la justesse que doivent avoir celles qui partent de la Sagesse & de la Vérité méme, il faut reconnoistre que c'est que Dieu n'accorde à personne la grace du baptéme ou la justice, que dans le dessein de luy donner un jour, autant qu'il est en luy, la vie éternelle. C'est en effet le dessein que nostre Seigneur attribuë à son Pere, quand il dit, [a] C'est jusques à ce point que le Pere a aimé le monde, que de » luy donner son Fils unique, *afin que tous ceux qui croiront en luy* » *ne perissent pas, mais qu'ils ayent la vie éternelle.* Ce n'est pas sur la prédestination qu'il fonde ce dessein qu'il attribuë icy à son Pere, mais sur la foy, entendant par cette foy la foy animée de la charité. Il ne dit pas que Dieu a aimé le monde jusques à ce point, que de luy donner son Fils, afin que ceux qu'il a préde-

[a] *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Joan. 17.

stinez ayent la vie éternelle ; *mais afin que tous ceux qui croiront en luy ayent la vie éternelle.* Il faut donc, que lors que Dieu favorise quelqu'un de cette foy en JESUS-CHRIST, il ait le dessein de ne discontinuer jamais le premier de luy fournir les moyens qui luy seront necessaires aprés ce premier avantage, pour arriver à la vie éternelle : puis qu'il n'est pas possible d'avoir sincérement le dessein de faire une chose, qu'on n'ait aussi le dessein de faire ce qui est indispensablement necessaire pour la faire réüssir.

CHAPITRE LXVIII.

Troisiéme raisonnement tiré de l'asseûrance que la Sainte Ecriture donne à tous les Iustes, que Dieu ne les abandonnera pas.

I. [a] QUand le Juste tombera, dit le Prophete Roy, il ne se froissera point, parce que le Seigneur met la main sous luy, pour l'empécher de se faire mal. J'ay esté jeune, & je suis maintenant vieux, & je n'ay point encore veû le Juste abandonné. Retirez-vous du mal, & faites le bien, & vous vivrez éternellement. Car le Seigneur aime la justice, & il n'abandonnera pas ses Saints, ils seront conservez éternellement... Le méchant considere le Juste, & cherche l'occasion de le perdre. Mais le Seigneur ne le laissera pas entre ses mains. [b] Qui est-ce, dit l'Ecclesiastique, qui a esté fidele à observer les commandemens de Dieu, & qui ait esté abandonné de luy ?

[a] *Cum ceciderit non collidetur, quia Dominus supponit manum suam. Junior fui etenim senui, & non vidi justum derelictum... Declina à malo & fac bonum & inhabita in saeculum saeculi. Quia Dominus amat judicium, & non derelinquet sanctos suos. in aeternum conservabuntur... Considerat peccator justum, & quaerit mortificare eum. Dominus autem non derelinquet eum in manibus ejus.* Ps. 36.

[b] *Quis enim permansit in mandatis ejus, & derelictus est ?* Ecclesiast. cap. 2.

II. On voit 1. que ce n'est pas sur la prédestination qu'est fondé l'avantage qui est icy promis au Juste, mais uniquement *sur sa sainteté, sur sa qualité de Iuste, sur sa fidelité aux commandemens de Dieu.* C'est donc une chose seûre pour tous les Justes, *que Dieu ne les abandonne jamais.* On voit 2. que quand l'Ecriture Sainte dit, que Dieu n'abandonne jamais les Justes, elle ne veut pas seulement nous apprendre que Dieu ne se sépare point de l'ame d'un Juste, & n'en retire pas la grace habituelle qu'il n'en ait auparavant esté offensé par quelque peché mortel : ce n'est pas de quoy l'Ecriture parle icy, mais elle dit positivement *que Dieu ne l'abandonne pas entre les mains du pecheur, & de l'impie qui cherche à le perdre.* On voit 3. que

par ce pecheur, & cét impie entre les mains duquel Dieu n'abandonne pas le Juste, ce ne sont pas les impies & les pecheurs de la terre qu'il faut entendre. Car on ne voit que trop souvent l'innocence opprimée par ses ennemis, & les pecheurs triompher des Justes qu'ils persécutent. C'est donc le démon, à la fureur duquel l'Ecriture Sainte dit que Dieu n'abandonne jamais le Juste. Aussi saint Augustin remarque-t-il que l'ennemi, auquel David prie Dieu de ne pas abandonner celuy qui aime les pauvres, [a] n'est autre chose que le démon, *Inimicus ille diabolus est.* Et nous avons veû que quand saint Gregoire expliquoit qui sont ces impies, dont Job dit que Dieu ne favorise pas les desseins contre les Justes, [b] il disoit que ce sont les démons qui sont marquez par cette expression. On voit 4. que quand méme ce seroient les ennemis que les Justes ont sur la terre, qu'il faudroit entendre par ce pecheur, auquel Dieu ne les abandonne pas, il faudroit aussi à plus forte raison entendre cela par rapport au démon. Car si la justice & la bonté de Dieu ne luy permettoient pas d'abandonner un Juste à un ennemi qui n'en veut qu'à sa vie, & qui ne peut perdre que son corps : bien moins luy permettroient-elles de l'abandonner à la fureur d'un ennemy, qui veut perdre son ame, & le rendre pour l'éternité compagnon de son malheur. Et ce seroit une estrange ostentation qu'on nous feroit icy de la bonté de Dieu envers le Juste, si pendant qu'il épargne son corps, ses biens, & sa vie, & qu'il prend soin de les défendre ; il abandonnoit son ame & son salut au plus cruel & au plus furieux de ses ennemis.

III. Ainsi donc c'est une chose asseûrée que Dieu n'abandonne jamais le Juste entre les mains du démon qui le veut perdre. C'est en effet la conclusion que saint Augustin tire en faveur du Juste sur cét endroit. [c] Le pecheur, dit-il, considere le Juste, & cherche à le perdre, mais Dieu ne l'abandonne pas entre ses mains.. *L'homme se doit donc tenir dans une parfaite asseûrance ; pourveû que Dieu soit avec luy : & Dieu y est, si le démon en est dehors : & il ne l'abandonnera pas entre ses mains.* Ces endroits de l'Ecriture Sainte l'ont donc persuadé ; que Dieu ne mettoit jamais le Juste, faute de grace, dans l'impuissance de résister au démon, & dans une necessité inévitable de consentir à ses suggestions. Autrement comment auroit-il pû dire que pourveu que Dieu demeurast dans une ame, & que le démon n'y fust plus, elle pourroit se tenir en asseurance ? [d] Dieu, dit ce saint Docteur au mesme endroit, abandonneroit le Juste entre les mains de l'impie, s'il le faisoit consentir à ses desseins criminels.

[a] *Aug. in Ps.* 140.

[b] Quos namque hoc loco impios, nisi malignos spiritus vocat ? *Greg. lib.* 9. *mor. cap.* 25.

[c] *Considerat peccator justum, & quærit mortificare eum Dominus autem non derelinquet eum in manibus ejus.* Ergo est securitas, sed si intus sit Deus. Si autem expellatur diabolus, admittitur Deus: *Dominus autem non derelinquet eum in manibus ejus.* Aug. in Ps. 36 conc 3.

[d] Dimitteret Deus justum suum in manibus impii, si illum fecisset consentire impio Contra quod malum orat in alio psalmo, & dicit. *Ne tradas me*

criminels. C'est contre un si grand malheur qu'il s'adresse à Dieu dans un autre Pseaume, & qu'il luy dit; Ne souffrez point que mes desirs m'assujetissent à la puissance du pecheur. Dieu donc selon ce S. Docteur seroit censé faire consentir luy-méme le Juste au démon, s'il le luy abandonnoit. Car quand il dit: *Dieu abandonneroit le Iuste entre les mains de l'impie, s'il le faisoit consentir à l'impie*, il ne veut pas dire, *si Dieu agissoit sur sa volonté pour le faire consentir à l'impie*: puis qu'asseûrément ce n'estoit pas ce que David craignoit qui luy arrivast, lequel cependant saint Augustin dit icy, demander à Dieu dans un autre Pseaume, *qu'il ne le fasse pas consentir à l'impie.* Quand donc il dit, qu'il seroit vray que Dieu abandonneroit un Juste entre les mains de l'impie ou du démon, *s'il le faisoit consentir à ses desseins criminels*: ces paroles *s'il le faisoit consentir* n'ont pas d'autre sens, sinon *s'il l'abandonnoit à ses sollicitations & à ses suggestions criminelles sans le secours de sa grace.* Mais c'est un abandonnement qu'il dit qu'il ne faut pas craindre pour le Juste, parce que David dit nettement dans ce Pseaume, que Dieu n'abandonnera pas le Juste entre les mains de l'impie qui le veut perdre. C'est pourquoy s'étant objecté quelques mots auparavant, que l'on avoit pourtant veû des impies triompher des Justes: & que par-conséquent, ce n'étoit pas une chose qui parust si véritable, que Dieu n'abandonne pas le Juste entre les mains de l'impie: il avoit répondu qu'on avoit bien veû à la verité * le corps des Justes abandonné à la fureur de leurs persecuteurs: mais que ce n'estoit pas pour cela abandonner le Juste entre les mains des impies, parce que leur en laissant le corps, il conservoit l'ame, & la faisoit sortir victorieuse de son corps qu'ils tenoient captif.

" *Domine à desiderio meo peccatori.* Ibidem.

" * Caro tradita est in manus persequentium. " Non ibi autem dimisit " justum suum Deus, de carne capta educit animam invictam. Dimitteret Deus Justũ suum in manibus impij, si illum fecisset consentire impio *Ibid.*

IV. Mais comment saint Augustin auroit-il pû dire, qu'encore que Dieu ait assez souvent abandonné le corps des Justes à la fureur des démons ou des impies, il n'y a jamais pourtant abandonné leur ame, s'il avoit crû comme le luy attribuë Jansénius, que tous ces Justes qui ont consenti aux sollicitations des démons, ont esté, faute de grace, dans l'impuissance de s'en défendre? Comment ne sera-t-il pas vray qu'autant qu'il y a eu de Chrétiens qui ont succombé sous les tourmens dans les persecutions, ç'ont esté autant de Justes, dont Dieu a abandonné l'ame aux impies & aux démons, dont ces impies n'étoient que les organes; s'il leur a autant esté impossible de resister à la violence des tentations que ceux-cy leur ont livrées; qu'il a esté impossible aux autres dont Dieu a livré le corps à leurs ennemis, de le dérober à leur violence & à leur fureur?

CHAPITRE LXIX.

Quatriéme raisonnement tiré de l'asseûrance que l'Ecriture-Sainte donne aux Justes, que Dieu veillera sur eux & qu'il les protegera.

I. Mais la Sainte-Ecriture n'asseûre pas seulement les Justes, que Dieu ne les abandonnera pas, [a] mais aussi qu'il veillera sur eux & qu'il sera leur protection. Dieu, dit-elle, couvrira les Justes de sa droite, & il les défendra de son saint bras. [b] Mettez vos pieds dans ses fers, & ils seront pour vous une puissante protection. [c] Dieu est l'appui & le soûtien de ceux qui le craignent. [d] Si vous recherchez la justice, vous la trouverez, & elle vous protegera toûjours. [e] Le salut des Justes vient de Dieu, & il est leur protecteur dans le temps de leur affliction. [f] Les yeux de Dieu veillent sur ceux qui le craignent, il les protege puissamment, il est leur force, & leur appuy, il les couvre dans l'ardeur du midy: il oste de leur chemin ce qui les peut faire tomber, & il les aide dans les chutes qu'ils pourroient faire. Ce qu'elle dit icy que les yeux de Dieu veillent sur ceux qui le craignent, elle le dit ailleurs en ces autres termes: Les yeux de Dieu veillent sur les Justes: *Oculi Domini super justos.* Et David se sert luy-méme indifferemment de l'une & de l'autre expression dans deux Pseaumes consecutifs le 32. & le 33. ce qui confirme invinciblement ce que nous avons dit, que ce sont toûjours les Justes que l'Ecriture entend sous le nom de ceux qui craignent Dieu. [g] Les bras des pecheurs seront brisez, dit-elle encore, mais le Seigneur fortifie les Justes. [h] Il veillera sur le salut des Justes. Je laisse une infinité d'autres passages qui marquent encore d'une maniere plus éclatante cette protection de Dieu; & je m'abstiens de les rapporter, parce qu'on croiroit peut-estre les pouvoir déterminer aux prédestinez.

[a] *Dextera sua teget eos, & brachio sancto suo defendet illos.* Sap. 5.

[b] *Injice pedem tuum in compedes illius... & erunt tibi compedes ejus in protectionem fortitudinis.* Eccl. c. 6.

[c] *Firmamentum est Dominus timentibus eum.* Ps. 24.

[d] *Si sequaris justitiam, apprehendes illam.. & proteget te in sempiternum.* Ibid. cap. 26.

[e] *Salus justorũ a Domino, & protector eorum in tempore tribulationis.* Ps. 36.

[f] *Oculi Domini super timentes eum, protector potentiæ, firmamẽtum virtutis, tegimen ardoris, & umbraculum meridiani, deprecatio offensionis, & adjutorium casûs.* Eccl. cap. 34.

[g] *Brachia peccatorum conterentur; confirmat autem justos Dominus.* Ps. 36.

[h] *Custodiet rectorum salutem.* Proverb c. 2.

II. Mais c'est une réponse qu'on ne peut pas appliquer à ceux-cy. Car ce n'est pas à la prédestination que l'Ecriture attache icy l'asseûrance de tous ces avantages, mais *à la crainte de Dieu* dans laquelle ils vivent, à leur droiture de cœur, à leur sainteté, à leur justice &c. Et ainsi l'on voit 1. que c'est à tous

les Justes universellement, à qui ils sont promis, sans distinction de prédestinez & de non-prédestinez, puisque toutes ces qualitez leur sont également communes. On voit 2. la grandeur de ces avantages, qui sont, *que les yeux de Dieu veillent sur eux, qu'il les garde, qu'il les protege, qu'il les fortifie.* Où il est à remarquer que ce n'est pas simplement l'état des Justes, que l'Ecriture décrit icy, mais la récompense que Dieu rend à leur vertu & à leur mérite; c'est-à-dire, qu'elle ne marque pas seulement ce que Dieu fait par rapport à l'état présent du Juste; qu'elle ne veut pas seulement dire par exemple, que cét homme est actuellement Juste, parce que Dieu veille sur luy, qu'il le garde, qu'il le protege, qu'il le fortifie : mais qu'elle parle aussi par rapport à l'avenir, & qu'elle veut dire qu'en consideration de sa justice & de son innocence Dieu veillera sur luy, le gardera, le protegera, le fortifiera à l'avenir: & qu'il aura toûjours cette bonté pour luy tandis qu'il ne s'écartera pas de la justice. C'est pourquoy une partie de ces passages sont en termes qui marquent l'avenir, comme on l'a pû voir: *Custodiet rectorum salutem, defendet illos &c.* Et ils nous apprennent à prendre dans le méme sens les autres qui sont conceûs en des termes de temps present. C'est en effet la maniere dont saint Augustin a pris ceux-cy aussi-bien que ceux-là. C'est pourquoy expliquant le Ps. 33. quand il vient à ces paroles de David; [a] les yeux de Dieu veillent sur les Justes, il en tire aussi-tost cette conclusion, & il dit à chaque Juste : [b] *Ne craignez donc point*, travaillez, les yeux de Dieu veillent sur vous. Où l'on ne peut pas dire que ce saint Docteur veüille oster d'autre crainte au Juste que celle de l'avenir. Et ainsi l'on ne peut pas nier que ce ne soit par rapport à l'avenir, que se doivent entendre toutes ces asseûrances que Dieu donne au Juste dans ses Ecritures.

[a] *Oculi Domini super justos.* Ps. 33.

[b] Noli ergo timere; labora, oculi Domini super te sunt. *In Ps.* 33.

III. C'est donc une chose asseûrée, & dont la verité des oracles divins ne nous permet pas de douter, que les yeux de Dieu veillent continuellement sur les Justes sans exception pour pourvoir à leurs besoins, qu'il a toûjours le bras étendu pour les défendre, qu'il les protege puissamment, & les protegera sans discontinuer jamais le premier, *proteget te in sempiternum.* C'est donc aussi une chose asseûrée par les mémes oracles, que tous ceux qui sont décheus de la justice, ont eu toute la grace dont ils avoient besoin pour ne pas faire une chute si funeste, car s'ils ne l'avoient pas euë, & si, faute de grace, ils s'étoient trouvez dans une nécessité inévitable de tomber si malheureusement, on ne pourroit pas dire, ni que les yeux de Dieu veilloient sur eux,

ni qu'il les gardoit & les protegeoit dans ce funeste moment.

CHAPITRE LXX.

Cinquiéme raisonnement tiré des endroits de l'Ecriture-Sainte, qui asseûrent que le Juste n'a rien à craindre.

I. CETTE protection est si asseûrée au Juste dans la Sainte-Ecriture : & c'est en méme-temps pour luy une si parfaite asseûrance des graces & du secours dont il pourra avoir besoin, qu'elle dit par-tout qu'il n'a rien à apprehender. [a] Celuy, » dit-elle, qui craint Dieu ne craindra rien. L'ame de celuy qui le » craint est bienheureuse. [b] Quoy que je marche au milieu de » l'ombre de la mort, je ne craindray aucun mal, parce que vous » estes avec moy, ô mon Dieu. C'est-à-dire, selon l'explication » de saint Augustin sur cét endroit, [c] Quoy-que je marche au » milieu de cette vie, qui est l'ombre de la mort, je ne craindray » aucun mal, *parce que vous estes avec moy :* je ne craindray aucun » mal, parce que vous habitez par la foy dans mon cœur. Où l'on voit que ce saint Docteur inspire cette sécurité à tous ceux dans lesquels Dieu habite : or il ne fait pas moins sa demeure dans les Justes reprouvez, que dans ceux qui sont prédestinez. Ce sont donc généralement tous les Justes qui n'ont rien à craindre, & cela parce que Dieu est au dedans d'eux.

[a] *Qui timet Dominum nihil trepidabit ; timentis Dominũ beata est anima ejus.* Eccles. c. 34.

[b] *Nam etsi ambulavero in medio umbræ mortis, non timebo mala, quoniam tu mecum es.* Ps. 22.

[c] Nam etsi ambulem in medio vitæ hujus, quæ umbra mortis, nõ timebo mala quoniam mecũ es. Non timebo mala, quoniam tu habitas in corde meo per fidem. *Aug. in Ps.* 22.

II. Mais comment cela est-il véritable, s'il est vray, comme le prétend Jansénius, que nul de ceux qui ont succombé sous les attaques du démon, & dont le nombre est neanmoins infini, n'a eû la grace dont il avoit besoin pour luy resister ? Leur chute déplorable n'auroit-elle pas bien fait voir que ç'avoit esté témérairement qu'ils avoient tenu le langage du Prophete, & qu'ils s'étoient trop avancez quand ils avoient dit comme luy autrefois, qu'ils ne craignoient pas qu'aucun mal leur arrivast ? N'auroit-elle pas bien fait voir, que ç'avoit esté en vain qu'ils avoient fondé cette espérance sur ce que Dieu estoit en eux, *Quoniam tu mecum es*, puis qu'encore qu'ils l'eussent eû au milieu d'eux, il ne les auroit pas plus secourus, que s'il en eust esté infiniment éloigné ? Et la triste experience de ce nombre infini de personnes qui s'étoient flattées de cette espérance, & qui avoient dit tant de fois ce verset du Psalmiste, ne devroit-elle pas empécher ceux qui restent, & ceux qui viendront aprés eux de parler desormais d'un air si asseûré ; puis qu'ils n'ont rien qui les puisse asseûrer, que

Dieu quoy-qu'il soit en eux, les doive traitter plus favorablement que ce nombre infini de malheureux : & que l'on ne se peut rien promettre avec asseûrance à moins qu'on en ait un fondement asseûré ? David méme qui avoit dit tant de fois ce verset avant sa chûte (ou qui au moins en avoit dit tant de fois le sens, s'il n'avoit pas encore composé ce Pseaume) n'auroit-il pas vû, aprés s'estre relevé, qu'il s'estoit trop avancé, quand il avoit parlé autrefois ce langage : & l'experience qu'il avoit eüe que Dieu, quoy-qu'il fust en luy, n'avoit pas laissé de l'abandonner à la fureur de la concupiscence & du démon, ne luy auroit-elle pas appris à ne plus parler d'un air si asseûré ? Et qu'on ne réponde pas avec Monsieur de Saint-Amour, quand il trouve de semblables asseûrances dans saint Augustin, qu'il est vrai que le Juste peut dire qu'il n'a rien à craindre, mais avec cette condition, *s'il ne retombe pas dans le peché.* Car comme c'est le plus grand de tous les malheurs qui luy puisse arriver que de retomber dans le peché, & qu'il ne peut pas s'en preserver sans la grace de Dieu : certes, s'il a sujet de craindre que Dieu ne la luy refuse, comme il n'a que trop sujet de le craindre, s'il est vray, ainsi que le pretend cét Auteur, qu'il l'a refusée à tous ceux que l'on a veû retomber ; cette seule consideration le devroit empécher de dire, qu'il ne craint pas qu'il luy arrive aucun mal. Il est donc évident qu'il n'est pas possible de vérifier ces expressions de l'Ecriture Sainte, & ces paroles qu'elle met dans la bouche de tous les Justes : qu'on ne reconnoisse que Dieu ne leur refuse jamais le premier les graces dont ils ont besoin pour se défendre des ennemis de leur salut.

III. Il en faut dire autant quand on entend le méme Prophete dire dans un autre de ses Pseaumes, & nous apprendre à dire avec luy. [a] Le Seigneur est ma lumiere & mon salut, qui craindray-je ? Et quand on entend saint Augustin [b] fonder l'asseûrance de ce saint Roy, non pas sur sa prédestination, ou sur l'espérance qu'il estoit du nombre des prédestinez, mais sur ce que la grace & la sainteté que Dieu nous a une fois donnée, n'est pas une chose qu'on nous puisse arracher malgré nous. Et parce que le Prophete aprés les paroles que nous venons de rapporter, ajoûte, [c] Le Seigneur est le protecteur de ma vie, qui apprehenderay-je ? Nostre saint Docteur ajoûte aussi, [d] Un Empereur est couvert de ses Gardes, & il ne craint pas : c'est un homme mortel qui est protégé par des hommes mortels comme luy, & cependant il se tient en asseûrance sous leur protection : & un homme mortel protégé par un Dieu immortel pourra craindre

[a] *Dominus illuminatio mea, & salus mea, quem timebo?* Ps. 26.

[b] Non enim talem saluté dat Deus, quæ ab aliquo possit extorqueri. *Aug. in Ps. 26. Conc.* 2.

[c] *Dominus protector vitæ meæ, a quo trepidabo?* Ps. 26.

[d] Protegitur

Imperator a scutatis, & non timet, protegitur a mortalibus mortalis, & securus est : protegitur mortalis ab immortali & timebit, & trepidabit ? *Ibidem.*

a Non enim talem salutem dat Deus, quæ ab aliquo possit extorqueri.

b *Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum & eripiet eum.* Ps. 33.

c Ipse ego magni consilii Angelus, id est nuncius immittet in eos qui timent Dominum, & eruet eos. Noli ergo timere ne lateas ubicunque Dominum timueris novit te ille Angelus, qui immittet in circuitu & eruet te. *Aug. in Ps.* 33.

d *Beatus vir qui sperat in eum.* Ps. 37.

e Credo Deo meo, quia non te permittit nocere mihi ... qui etsi te permiserit ad aliquid meũ, ad animam meam non te permittet. *Aug. in Ps.* 33.

& apprehender ? Où c'est asseûrement à tous les Justes à qui il étend cette protection, qui leur doit oster toute crainte. Car il l'étend à tous ceux à qui il venoit de dire, a que Dieu avoit donné la grace, la sainteté, le salut, & un salut qu'on ne nous peut point arracher malgré nous. Or il est constant que cela regarde tous les Justes sans exception : il n'y en a pas un à qui Dieu n'ait donné la grace, la sainteté, le salut : & l'on sçait que ce Saint met par-tout cette différence entre la grace, la sainteté, le salut, entre les biens du Ciel, & les biens de la terre, que l'on nous peut enlever ceux-cy par force, mais que l'on ne nous peut pas oster ceux-là malgré nous. Il est méme visible que ce n'estoit qu'à cause de la protection, que ce saint Docteur estoit persuadé que Dieu donne à l'ame du Juste pour se conserver, qu'il disoit qu'on ne peut pas *luy arracher son salut malgré elle* : parce qu'encore que nul ne puisse vouloir *malgré soy*, & qu'ainsi quand une ame ne pourroit pas resister au démon, ce ne seroit pas à parler dans la rigueur des termes, malgré elle qu'elle périroit : neanmoins à parler le langage des hommes, l'on pourroit dire que ce seroit malgré elle, en ce que ce seroit pour elle le plus grand des malheurs, & qu'elle ne pourroit pourtant pas s'en défendre. Ce seroit en effet une bien froide exaggération du bonheur des Justes, & de l'avantage des biens du Ciel par dessus les biens de la terre, que le démon méme ne leur puisse pas enlever ceux-là malgré eux, & sans leur consentement ; si Dieu luy laisse le moyen de les obliger à leur donner ce consentement, & s'il y en a méme une infinité, qui, faute de grace, se trouvent dans l'impuissance de le leur refuser.

IV. C'est encore ce que David nous apprend, quand il dit ailleurs : b L'Ange du Seigneur environnera de son secours ceux qui le craignent, & il les délivrera. Où par l'Ange du Seigneur, saint Augustin entend Jesus-Christ méme, qu'il dit estre fidele à secourir *ceux qui craignent Dieu*, & à les délivrer des périls où leur ame se trouve engagée. D'où il tire aussi-tost cette conséquence : c Ne craignez donc pas que peut-estre vous ne soyez caché à ses yeux : *par-tout où vous craindrez Dieu*, cét Ange vous reconnoistra, il envoira son secours à l'entour de vous, & il vous délivrera. d Bienheureux est l'homme qui espere en Dieu, dit encore ce saint Prophete. Sur quoy saint Augustin faisant reflexion, il veut que chaque Juste dise à son ennemi : e Je suis persuadé que mon Dieu ne vous permettra pas de me nuire ; ou s'il vous le permet, du moins il ne permettra pas que ce soit en quelque chose qui regarde mon ame. Ainsi, & ce saint

Roy, & ce saint Docteur paroissent toûjours persuadez que Dieu n'abandonne jamais le soin du salut *de ceux qui le craignent*, c'est-à dire *des Iustes*, selon la remarque que nous avons déja faite sur ces deux expressions au chapitre 69. n. 1.

CHAPITRE LXXI.

Sixiéme raisonnement tiré de l'asseûrance que la sainte Ecriture donne au Iuste, qu'il ne luy arrivera aucun mal, & qu'il doit au contraire esperer de Dieu toutes sortes de bontez.

I. C'Estoit assez asseûrer les Justes, qu'il ne leur arriveroit aucun mal, que de leur dire qu'ils n'avoient rien à craindre : mais l'Ecriture Sainte ne s'est pas contentée de nous donner lieu d'inférer l'une de ces veritez de l'autre : elle nous les enseigne toutes deux en termes également positifs. [a] Ne faites point de mal, dit-elle, & il ne vous en arrivera pas. [b] Celuy qui observe les commandemens de Dieu ne souffrira aucun mal. [c] Le Juste ne sera jamais ébranlé. [d] Celuy qui garde la loy est bienheureux. [e] Si vous voulez observer les commandemens, ils vous conserveront. [f] Dieu est fidele, & il ne permettra pas que vous soyez tentez au dessus de vos forces. [g] *Il n'arrivera point de mal à celuy qui craint Dieu, mais Dieu le défendra dans la tentation, & il le délivrera des maux qu'il souffre.* [h] Celuy qui craint Dieu sera heureux à sa mort. [i] Le Seigneur aidera les Justes, il les délivrera des mains des pecheurs, & il les sauvera, parce qu'ils ont esperé en luy.

[a] Noli facere mala, & non te apprehendent. *Eccles. cap.* 6.
[b] *Qui custodit praeceptum non experietur quidquam mali.* Eccles. cap 8.
[c] *Justus in aeternum non commovebitur.* Proverb. cap. 10.
[d] *Qui custodit legem beatus est.* Ibid. cap. 29.
[e] *Si volueris mandata servare conservabunt te.* Eccles. cap. 15.
[f] *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* 1. Cor. cap. 10.
[g] *Timenti Dominum non occurrent mala, sed in tentatione Deus illum conservabit & liberabit a malis.* Eccle. 33.
[h] *Timenti Dominum bene erit in extremis.* Ibid. cap. 1.
[i] *Dominus adjuvabit eos & liberabit eos & eruet eos a peccatoribus, & salvabit eos quia speraverunt in eo.* Ps. 36.

II. Il ne se peut rien de plus magnifique, de plus tendre, de plus consolant que toutes ces promesses, mais il ne se peut rien de moins solide & de moins véritable dans l'opinion de Jansénius. Il n'est nullement vray que les commandemens de Dieu conservent ceux qui les accomplissent; qu'il n'arrivera point de mal à ceux qui les observent; qu'autant qu'il est en Dieu, les Justes ne seront jamais ébranlez; qu'il les délivrera des mains des pecheurs, c'est-à-dire, selon la maniere dont saint Augustin & saint Gre-

goire nous ont appris à l'expliquer, des embuches du démon; qu'il les défendra dans la tentation, & qu'il les délivrera de toute sorte de maux. Rien, dis-je, de tout cela, n'est vray, s'il est véritable, comme le pretend Jansénius, que Dieu ait refusé à tout ce que nous avons veû périr de Justes, les graces qui leur estoient nécessaires pour ne pas tomber dans le peché qu'ils ont commis, & pour ne pas succomber à la tentation qu'ils ont eû à soûtenir. La necessité de pecher où ce refus les a jettez, est elle-méme le plus terrible de tous les maux qui puissent arriver dans cette vie, & l'on ne se pourroit rien figurer de plus contraire que cette conduite, à la promesse de les défendre dans la tentation.

III. Et ce seroit en vain qu'on pretendroit user de la solution que nous avons déja tant de fois réfutée, qui est que tout ce qui est icy promis aux Justes ne se doit entendre que des prédestinez: 1. parce que ces promesses estant données aux Justes pour les consoler dans les miseres de cette vie, & pour les rasseûrer contre la crainte des peines de l'autre, dans lesquelles ils voyent que les tentations qui sont & si grandes, & si frequentes en celle-cy, peuvent les jetter un jour: ces promesses, dis-je, n'estant donnéees aux Justes que pour les consoler & pour les rasseûrer, elles ne seroient pourtant pas capables de le faire, si elles estoient fondées sur leur prédestination: puis qu'on ne peut pas se rasseûrer contre la crainte d'un mal à venir, sur un principe dont on n'a pas plus d'asseûrance. 2. Parce que ces promesses qui sont faites aux Justes sont attachées en termes formels *à la justice*, *à la sainteté*, *à l'observation des commandemens de Dieu*, *à sa crainte*, *à l'estat opposé à celuy du pecheur*: & elles paroissent toûjours comme une récompense de leur crainte, de leur justice, de leur sainteté & de leur fidélité, & comme un privilege de leur estat. D'où vient qu'on leur oppose toûjours les pecheurs & la conduite contraire que Dieu tient sur eux, précisément à cause de leurs pechez?

IV. On a tâché à la verité de renfermer dans la personne des prédestinez ce que dit saint Paul, que Dieu est fidele à ne nous pas laisser tenter au delà de nos forces. Mais nous avons vû dans les chapitres 23. 24. 25. 26. & 64. Saint Augustin, saint Gregoire, & le Concile de Trente l'étendre absolument à tous les Justes. Et en effet, cette asseûrance ne dit rien davantage, que celle que nous avons vûë dans un de ces passages que nous avons rapportez au commencement de ce chapitre. Car promettre que Dieu ne laissera pas tenter quelqu'un au dessus de ses forces, qu'est-ce autre chose que promettre que Dieu

les

les défendra dans le temps de la tentation, ce qui est la promesse que faisoit l'Ecclesiastique dans ce passage? Or c'est manifestement à celuy qui craint Dieu, c'est-à-dire, à la qualité de Juste que l'Ecclesiastique attache cette promesse: [a] Il n'arrivera pas, dit-il, de mal à celuy qui craint le Seigneur, mais Dieu le défendra dans le temps de la tentation. Il ne peut donc rester aucun doute que l'on ne doive prendre avec la méme étenduë ce que dit saint Paul; Dieu est fidele & il ne vous laissera pas tenter au dessus de vos forces.

« [a] *Timenti Dominum non occurrent mala, sed in tentatione Deus illum conservabit.* Ecclef. 33.

V. Aussi il n'y a pas la moindre apparance de l'expliquer des Justes prédestinez à l'exclusion des autres Justes. Car le nom de *fidelité* que saint Paul donne à cette conduite de Dieu, marque & suppose visiblement une promesse de Dieu à l'égard de ceux dont parle cét Apôtre: & toute promesse doit estre connuë à ceux à qui on la fait: autrement c'est dessein, c'est résolution, c'est bonté, mais ce ne peut pas estre promesse. Or il est constant, que bien que Dieu ait une bonne volonté toute particuliere pour les prédestinez, il ne leur en fait pourtant rien connoistre sur la terre, comme il ne leur fait rien connoistre de leur prédestination. Ils sont bien appellez les enfans de la promesse, mais ce n'est pas d'une promesse que Dieu leur ait faite, mais de la promesse qu'il a faite à Abraham. C'est-à-dire, qu'ils sont appellez de la sorte, parce qu'ils sont cette postérité spirituelle, que Dieu promit à ce saint Patriarche. Et méme l'Ecriture & saint Augustin tres-souvent étendent ce nom à tous les Justes; quoy-que ce saint Docteur l'applique quelquefois aux prédestinez, parce qu'il leur convient d'une maniere toute particuliere.

VI. Il est donc visible que la promesse à laquelle est attachée la fidelité dont parle saint Paul, n'est autre que la promesse générale, que Dieu fait dans le baptéme à tous ceux qui le reçoivent, de leur donner un jour le Ciel, & de les faire entrer dans la societé de la gloire de JESUS-CHRIST, duquel ils y sont revétus. Il est donc visible aussi que cette fidelité de Dieu à ne pas laisser tenter les Justes au delà de leurs forces, les regarde tous généralement. C'est en effet la maniere dont saint Thomas a expliqué l'asseûrance de cette fidelité: & c'est la raison qu'il en a donnée, non pas à la verité sur ce méme endroit de saint Paul, mais sur un autre de méme sens & de la méme Epître, sçavoir, sur ce que cét Apôtre dit au premier chapitre de cette Epître, qui est la premiere aux Corinthiens; *Dieu, par qui vous avez esté appellez à la societé de son fils, est fidele.* Or il est certain & c'est méme une verité de foy, que tous ceux qui reçoivent le

baptéme sont appellez à cette societé. Voicy donc comme parle saint Thomas. [a] Nous devons espérer, parce que Dieu est fidele. *Or il ne pourroit point paroistre fidele, s'il nous appelloit à la societé de son fils, & qu'il nous refusast autant qu'il est en luy ce qui est necessaire pour arriver un jour à son fils.* C'est pourquoy il dit dans Josué, je ne vous abandonneray pas.

VII. Ce seroit aussi en vain qu'on auroit recours à une autre solution, qui seroit de dire, que ces promesses de l'Ecriture sont à la verité attachées precisément à l'état & à la qualité de Juste, mais de Juste mourant dans la justice. Car au-contraire la plûpart de ces avantages regardent le temps de la vie, comme quand il est dit dans ces passages, *que celuy qui ne fait point de mal, n'en recevra pas, que le Iuste ne sera jamais ébranlé, que celuy qui observe les commandemens ne souffrira jamais aucun mal, qu'il n'en arrivera point à celuy qui craint Dieu, que Dieu le conservera dans la tentation*, ou comme parle saint Paul, *que Dieu ne le laissera pas tenter au dessus de ses forces, &c.* Ce sont donc des avantages dont les Justes à la verité sentiront les effets d'une maniere plus heureuse à la mort, mais qui sont pourtant inséparables de leur justice presente, & de leur qualité de Justes : de-sorte que tandis qu'ils la porteront, Dieu ne manquera jamais à leur en faire sentir les effets, parce que c'est une récompense & comme une reconnoissance qu'il attache à cét estat. C'est donc une chose seûre, que quand ils perdent cette qualité, il faut qu'ils ayent eu la grace qui leur estoit nécessaire pour resister à la tentation qui les a fait tomber, & pour éviter le peché qu'ils ont commis : autrement Dieu auroit manqué alors à la promesse qu'il leur avoit faite, que tandis qu'ils seroient Justes il ne leur arriveroit aucun mal, & qu'il les défendroit au temps de la tentation. On ne peut point ne pas regarder comme un mal, & méme comme le plus grand de tous les maux, le malheur d'estre privé d'un secours nécessaire pour ne pas périr éternellement. Et l'on ne s'avisera pas de dire, qu'exposer quelqu'un à une tentation & le mettre dans l'impuissance de la soûtenir, par le refus du secours qui luy est nécessaire, ce soit le défendre dans le temps de la tentation. J'ay peine à croire que le Lecteur souhaitte encore d'autres preuves de la verité que j'avois entrepris d'établir dans ce chapitre. Voicy pourtant encore dequoy le satisfaire.

VIII. Nous avons déja rapporté des passages qui disoient simplement, que les yeux de Dieu veillent sur ceux qui le craignent, qu'ils veillent sur les Justes. Mais David nous marque le dessein & la fin de cette vigilance. [b] Les yeux de Dieu,

[a] Debemus sperare, quia Deus est fidelis : non autem videretur esse fidelis, si nos vocaret ad societatem filij, & nobis negaret quantum in ipso est ea per quæ pervenire ad eum possemus. Unde Josue 1. dicit, nō te deseram neque derelinquam. *S. Th. lect. 1. in cap. 1. Epist. 1. ad Corinth.*

[b] *Ecce oculi Domini super metuentes eum .. ut eruat a morte animas eorum & alat eos in fame.* Ps. 32.

dit-il, veillent sur ceux qui le craignent … pour sauver leurs ames de la mort, & pour les nourrir durant la famine. Mais il faut entendre saint Augustin expliquer ce Pseaume. [a] Quand le Prophete, dit-il, nous apprend, que les yeux de Dieu veillent sur ceux qui le craignent pour délivrer leurs ames de la mort, c'est une promesse qu'il nous fait de la vie éternelle de la part de Dieu; & quand il ajoûte, *& pour les nourrir dans la famine*, c'est une asseûrance qu'il nous donne, *qu'il ne nous abandonnera pas dans le pelerinage de cette vie.* Le temps de cette famine, continuë-t-il, marque tout le temps de cette vie, le temps d'estre rassasié n'arrivera qu'aprés. Que si Dieu ne nous abandonne pas dans la famine de cette vie corruptible, qui peut dire la maniere dont il nous rassasiera lors qu'il nous aura rendu immortels? Il ajoûte que l'importance est de persévérer jusques à la fin, souffrant cependant tout ce qui se peut rencontrer de fâcheux dans cette vie. Et puis se faisant comme une objection: [b] Mais quoy si nous ne persévérons pas dans cette patience? c'est-à-dire, si nous ne pouvons pas y perséverer? Il répond, [c] Ne craignons pas, nous persévérerons asseûrément. Car David ajoûte dans le méme Pseaume, que Dieu nous aide & nous protege; il nous aide dans le combat, il nous protege dans les périls: souffrez, persévérez: car JESUS-CHRIST a dit que ce sera celuy qui persévérera jusqu'à la fin qui sera sauvé.

IX. Voila donc à quoy s'applique la vigilance de Dieu sur les Justes. C'est à les conduire fidélement & seûrement de sa part à la vie éternelle qu'il leur a promise, à fournir cependant à tous leurs besoins tandis qu'ils sont encore en chemin, à les aider dans les combats qu'ils ont à soûtenir, à les proteger dans les périls où ils se trouvent: c'est-à-dire en un mot, à les assister de toutes les graces dont ils ont besoin. 1. Quand saint Augustin n'auroit pas dit avec David, que c'est sur tous ceux qui craignent Dieu, sur qui s'applique cette vigilance si pleine de bonté, *Ecce oculi Domini super metuentes eum*; & que par cette expression il ne nous auroit pas obligez à étendre ce bonheur à tous les Justes, les dernieres paroles que nous avons rapportées de ce passage auroient suffi pour nous y déterminer, & pour nous empécher de le limiter aux prédestinez. Car bien loin que ce saint Docteur regarde ce bonheur comme le sort des prédestinez, & qu'il suppose tels ceux qu'il asseûre de la vigilance de Dieu sur eux, & de sa fidelité à ne les pas abandonner dans le temps de ce pélerinage: on voit qu'en méme temps qu'il la leur promet, il craint qu'ils n'ayent pas la méme fidelité à répondre à ses desseins si charitables, &

[a] *Vt eruat a morte animas eorum.* Vitâ æternam promittit. Quid in ista peregrinatione? Nunquid deserit? Vide quid sequitur. *Et alat eos in fame.* Tempus famis est modò, tempus saturitatis pòst erit. Qui nos in fame hujus corruptionis non deserit, immortales factos quomodo satiabit? *Aug. in Ps. 32. conc. 2.*

[b] Sed quid si in ipsa patientia non durabimus? *Ibid.*

[c] Imò planè durabimus: *quoniam adjutor & protector noster est.* Adjuvat in pugna, protegit in æstu, tolera, dura: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ibid.

que leur persévérance ne dure pas jusqu'au bout. 2. Il étend cette vigilance à tous ceux à qui Dieu a promis la vie éternelle. Or nous avons vû au chapitre 9. combien il estoit persuadé que Dieu l'a promise à tous les Justes; & que la remission qu'il leur fait de leurs pechez dans la justification en est elle-méme une promesse: *Qui dedit veniam, ipse promisit vitam æternam.*

X. Salomon nous donne une asseûrance toute semblable à la précédente, quand il dit : [a] *Celuy qui exerce la justice & la misericorde, trouvera la vie, la justice & la gloire.* Le Prophete Roy avoit dit la méme chose, quand il avoit dit : [b] Dieu ne privera pas de biens ceux qui marchent dans l'innocence. Or il est évident que cela ne se peut vérifier que des biens qui regardent le salut, puis qu'il y a tant de Justes qui perdent les biens de la terre. Mais comment pourra-t-il se vérifier des biens qui regardent le salut, s'il est vray que Dieu refuse quelquefois à ceux qui marchent dans l'innocence, c'est-à-dire, aux Justes, le secours de sa grace, & par ce refus le moyen de pouvoir conserver l'heritage du Ciel, dont il les avoit asseûrez dans leur justification ? Ce saint Roy avoit encore dit la méme chose dans un autre de ses Pseaumes: [c] *Rien*, disoit-il, *ne manque à ceux qui craignent Dieu.* Ce que saint Augustin prouve admirablement bien au Juste en aussi peu de mots dans l'explication des mémes paroles : [d] Dieu, dit-il, avoit soin de vous, lorsque vous le méprisiez, & maintenant que vous le craignez il pourroit vous abandonner ? Et parce que quelque Juste se voyant dans la pauvreté & le pecheur dans l'abondance, pouvoit dire : [e] Celuy-là est riche & je suis pauvre : je crains Dieu; & cependant celuy-là qui ne le craint pas, s'est acquis des richesses immenses; au lieu qu'en le craignant je ne laisse pas de me trouver dans l'indigence: nostre Saint l'avertit, *que ce que Dieu promet que rien ne manquera au Juste, se doit entendre des biens & des besoins de l'ame.* Et ainsi voila une asseûrance bien formelle que Dieu ne manque pas de fournir aux besoins spirituels du Juste, & de luy donner toute l'assistance qui luy est nécessaire.

XI. Mais écoutons encore le méme Saint dans l'explication qu'il nous donne de cette promesse, que Dieu fait à David & à chaque Juste en la personne de ce saint Roy : [f] Je vous donneray l'intelligence, & je vous instruiray dans la voye par laquelle vous marcherez, je tiendray les yeux attachez sur vous. Voicy comme ce saint Docteur interprete ces paroles dans sa premiere explication du méme Pseaume : [g] *Je vous donneray l'intelligence aprés vostre conversion, afin que vous ne vous retiriez pas du che-*

[a] *Qui sequitur justitiam & misericordiã, inveniet vitam, justitiam, & gloriam.* Ibid. cap. 21.

[b] *Non privabit bonis eos qui ambulant in innocentia.* Ps. 84.

[c] *Nihil deest timentibus eum.* Ps. 21.

[d] Pascebat te Dominus contemnentem se, & deseret timentem se ? *Aug. in Ps. 21.*

[e] Attende & noli dicere : ille dives est & ego pauper sum; ego timeo Dominum, & ille nõ timendo, quantum acquisivit ? Et ego timendo nudus sum.. Noli ergo sic intelligere. Et quomodo intelligam ? In bonis spiritualibus. *Ibid.*

[f] *Intellectum tibi dabo, instruã te in via hac qua gradieris, firmabo super te oculos meos.* Ps. 31.

[g] *Intellectum tibi dabo* post confessionẽ,

min par lequel vous marchez, & qu'il ne vous prenne pas envie de retourner à vostre premier estat. Je tiendray mes yeux attachez sur vous : & ainsi je rendray stable & constant mon amour envers vous. Et voicy comme il fait encore parler Dieu dans la seconde explication du méme Pseaume. [a] Je vous establiray dans ce chemin par lequel vous marcherez, non-pas afin que vous y demeuriez, *mais afin que vous ne vous en égariez pas*. Je vous donneray l'intelligence, afin que vous vous connoissiez toûjours, & que vous vous réjoüissiez toûjours dans l'espérance de posseder Dieu, jusqu'à ce que vous arriviez dans la patrie, où la joüissance succédera à l'espérance de cette vie. *J'auray toûjours les yeux attachez sur vous : je ne les retireray pas de dessus vous, parce que vous ne retirerez pas les vostres de dessus moy. Maintenant donc que vous estes justifié, maintenant que vous avez receu le pardon de vos pechez, levez les yeux vers Dieu.*

« ut non recedas a via hac qua gradieris, ne tuæ potestatis esse velis. *Obfirmabo super te oculos meos.* Ita super te faciam firmam dilectionem meam. *Aug. in Ps. 31. enarrat. 1.*

[a] *Statuam te in via hac qua gradieris*, non ut hæreas ibi, sed ut ab ea non aberres. *Dabo intellectum* ut cognoscas te semper, & semper gaudeas in spe ad Deum, donec ad illam patriam pervenias, ubi jam non spes, sed res erit. *Obfirmabo super te oculos meos.* Non a te auferam oculos meos, quia & tu non auferes a me oculos tuos. Jam justificatus, jam post remissionem peccatorum leva oculos tuos ad Deum. *Ibidem enarrat. 2.*

IX. Ainsi donc selon ce saint Roy, expliqué par ce saint Docteur, Dieu s'engage par promesse à donner à tous ceux qui se convertissent à luy, *post confessionem &c.* à tous ceux qui sont justifiez, & dont il a remis les pechez, *Iam justificatus, jam post remissionem peccatorum*, à tous ceux qui ne retirent pas leurs yeux de dessus luy, *Quia & tu non auferes a me oculos tuos*, c'est à-dire, qui ne s'écartent pas de ses commandemens ; car Dieu ne pretend pas nous obliger à avoir toûjours les yeux de l'esprit appliquez actuellement sur luy : en un mot donc à tous les Justes : il s'engage, dis-je, à leur donner l'intelligence afin qu'ils ne cessent jamais de veiller sur eux, & que jamais ils ne s'égarent : il s'engage à avoir toûjours les yeux attachez sur eux, & enfin à avoir pour eux un amour invariable. Ce n'est donc qu'aprés qu'ils ont esté assez ingrats & assez aveugles pour détourner les yeux de dessus sa loy, & pour l'offenser, qu'il vient à changer de conduite envers eux, & qu'il détourne de dessus eux son cœur & ses yeux. Ils ont donc toute la grace qui leur est nécessaire pour éviter ce peché. Autrement il ne seroit pas vray, que Dieu ne commence à détourner ses yeux & son cœur de dessus eux, qu'aprés qu'ils ont détourné leurs yeux de dessus luy, & qu'ils luy ont manqué les premiers aprés leur justification. Il y a donc une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données, puis qu'il se trouve de ces aveugles & de ces ingrats sans nombre. Ain-

si donc enfin l'opinion de Jansénius faisant toutes les graces infailliblement efficaces, renverse par ses suites tout ce qu'il y a de plus consolant pour les justes dans les saintes Ecritures, tout ce que Dieu leur y témoigne de tendresse, toutes les promesses qu'il leur fait, & toutes les asseûrances que nous en avons ramassées dans ces six derniers chapitres.

CHAPITRE LXXII.

Septiéme & huitiéme raisonnement tirez des qualitez d'Epoux & de Chef que l'Ecriture-Sainte donne à Jesus-Christ *à l'égard des Justes.*

I. Les qualitez d'Epoux & de Chef que Jesus-Christ porte à l'égard des Justes nous fournissent deux nouveaux raisonnemens invincibles, pour prouver, qu'il ne manque jamais le premier à leur donner les graces dont ils ont besoin : & il n'est pas possible de voir la conduite que l'Ecriture-Sainte luy attribuë en conséquence de ces deux qualitez, sans nous en former cette idée. Je les joints toutes deux ensemble dans ce chapitre, parce que saint Paul les joint aussi ensemble dans le méme passage dont je me veux servir. [a] Le mari, dit-il, est le chef de la femme, comme Jesus-Christ est le Chef de l'Eglise, & le Sauveur de son corps. Vous maris, aimez vos femmes comme Jesus-Christ a aimé son Eglise pour laquelle il s'est livré luy-méme.. Et comme il a témoigné en cela aimer son Eglise comme son propre corps, les maris doivent aussi aimer leurs femmes comme leur propre corps. Celuy qui aime sa femme, s'aime soy-méme, parce que, à proprement parler, le mari & la femme ne font qu'une méme chair. Or personne ne haït sa chair; & il n'y a personne au contraire qui ne la nourrisse & qui ne s'applique à ses besoins. C'est la maniere dont Jesus-Christ en use envers son Eglise, la considerant comme sa propre chair : parce que nous sommes en effet les membres de son corps, nous sommes une partie de sa chair & de ses os.

[a] *Vir caput est mulieris sicut Christus caput est Ecclesiæ : ipse Salvator corporis ejus. Viri diligite uxores vestras sicut, & Christus dilexit Ecclesiam & seipsum tradidit pro ea : ita & viri debent diligere uxores suas ut corpora sua. Qui uxorem suam diligit seipsum diligit : nemo enim unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit & fovet eam, sicut & Christus Ecclesiam ; quia membra sumus corporis ejus de carne ejus & de ossibus ejus.* Ephes. c. 5.

II. Saint Paul nous asseûre donc que Jesus-Christ considere & aime son Eglise comme son épouse & comme son propre corps. Il exhorte méme les maris à prendre cét amour de Jesus-Christ envers son Eglise pour modele de leur amour envers

leurs femmes. Il conclud que se formant sur ce modele d'amour, ils aimeront leurs femmes, non-seulement comme leur compagnes, mais méme comme leur propre corps, & comme eux-mémes; parce que c'est ainsi que JESUS-CHRIST considere & aime son Eglise. Il conclud encore de cette conformité à laquelle il les exhorte, qu'ils ne seront non-plus capables de haïr ou d'abandonner leurs femmes, que de haïr ou d'abandonner leur propre corps. Enfin il conclud de cette conformité de conduite avec JESUS-CHRIST, qu'ils s'appliqueront à nourrir leurs femmes comme leur propre corps : parce que JESUS-CHRIST s'applique ainsi à nourrir & à conserver son Eglise, dans la consideration que c'est son corps, sa chair, ses os & ses membres.

III. Or il est constant que si l'Eglise est & l'Epouse & le Corps de JESUS-CHRIST, c'est particulierement dans la personne des Justes dont elle est composée : ou pour mieux dire, il est constant qu'il n'y a que les Justes qui possedent proprement cét avantage : tous les autres sont des adulteres & des membres pourris. Et il seroit inutile d'avoir icy recours à la distinction des Justes prédestinez & des Justes non-prédestinez, pour pouvoir limiter à la personne de ceux-là la conduite que saint Paul attribuë dans ce passage à JESUS-CHRIST. Car enfin ce n'est point par rapport à la prédestination, que cét Apostre attribuë à JESUS-CHRIST la conduite dont il dit qu'il use envers l'Eglise, mais par rapport aux qualitez qu'elle a d'Epouse & de corps ou membres de JESUS-CHRIST. Et ainsi il suffit de posseder ces deux augustes qualitez, pour estre asseûré de joüir des avantages que saint Paul donne icy à l'Eglise, c'est-à-dire pour estre favorise de la conduite qu'il dit que JESUS-CHRIST garde envers elle. Or il est constant, & la foy ne nous permet pas d'en douter, que tous les Justes universellement, aussi-bien ceux qui ne sont pas prédestinez, que ceux qui le sont, joüissent de cét honneur d'estre Epouse & membre de JESUS-CHRIST, parce que ce n'est pas à la prédestination, mais à la grace sanctifiante à qui il est attaché. [a] Saint Augustin nous a parlé plus haut avec saint Paul d'Epouse de JESUS-CHRIST assez malheureuse pour violer la foy qu'elle luy doit. Cét Apostre nous fait voir [b] aussi des membres du méme JESUS-CHRIST qui se font dans la suite, les membres d'une prostituée, *Tollens membra Christi faciam membra meretricis.* Et saint Augustin nous apprend enfin au premier livre *des mérites & de la remission des pechez*, chapitre 26. que le baptéme est un Sacrement qui procure à quiconque le reçoit le bonheur d'estre incorporé à JESUS-

[a] c. 12. n. 2.

[b] 1. Cor. 6.

Christ, & de devenir l'un de ses membres. Et il y met au chapitre 31. entre Jesus-Christ & chaque baptisé la méme unité qu'il reconnoist entre Jesus-Christ & son Eglise, c'est-à-dire celle qui fait que Jesus-Christ regarde l'Eglise comme son propre corps, & comme une méme chose avec luy-méme: *non aliud deputans corpus suum id est Ecclesiam suam quàm seipsum.*

IV. Il doit donc passer pour constant que Jesus-Christ regarde & considere les Justes méme non-prédestinez de la maniere dont saint Paul disoit tout-à-l'heure, que Jesus-Christ considere son Eglise, c'est-à-dire qu'il les regarde comme sa chair, comme ses os, enfin comme luy-méme: qu'il les aime de cét amour qui doit servir aux meilleurs maris de modele de l'amour qu'ils doivent à leurs femmes: qu'il s'applique à les nourrir & à les conserver comme il feroit son propre corps: & d'une maniere qui doit aussi servir de modele aux maris pour s'appliquer aux besoins de leurs femmes. Mais il doit donc passer aussi pour constant qu'il ne leur refuse pas le secours de sa grace dans les attaques que leur livrent la concupiscence & le démon, & qu'ils leur livrent méme par son ordre, ou par sa permission: puisque ce refus rendant leur perte absolument inévitable, il n'y auroit rien de plus capitalement opposé à cét amour & à cette conduite dont nous venons de parler.

CHAPITRE LXXIII.

On rapporte ce que saint Augustin a inféré en faveur des Justes, de la qualité d'Epoux que Jesus-Christ *porte à l'égard de leurs ames.*

I. Aussi saint Augustin estoit si persuadé que Jesus-Christ ne discontinuë jamais le premier de donner aux ames dont il est devenu l'Epoux, la grace dont elles ont besoin pour se rendre dignes un jour de ses chastes embrassemens: qu'il a crû méme que c'est assez à une ame d'estre devenuë son épouse, pour attendre ce jour bienheureux avec une pleine sécurité: [a] *Soyez l'épouse de* Jesus-Christ, dit-il à chacun de ses Auditeurs, dans un Sermon que Bede a cité, *& aprés cela attendez cét Epoux avec une parfaite asseûrance &c.* S'il estoit encore besoin de prouver que ce saint Docteur a attaché cette qualité d'Epouse de Jesus-Christ à l'innocence & à la sainteté de l'ame,

[a] Sponsa estote & securi sponsum expectate. *Serm. 6. ex 17. Parisiens.*

me, & que sans la limiter à la personne des Justes prédestinez, il en a fait le sort généralement de tous les Justes; ce seul endroit pourroit suffire pour en convaincre le Lecteur. Car ces mots *soyez l'Epouse de* JESUS-CHRIST font voir évidemment qu'il parloit d'une qualité, qu'il croyoit estre au pouvoir de ses Auditeurs, autrement ç'auroit esté en vain qu'il les y auroit exhortez. Or comme nous l'avons déja remarqué au sujet d'un autre passage, il est bien au pouvoir de l'homme avec le secours de la grace de se procurer la grace justifiante & la sainteté; mais nôtre prédestination ayant esté arrestée de toute éternité, il n'est au pouvoir de personne de se la procurer. Qu'y auroit-il en effet de plus ridicule qu'un Prédicateur qui diroit à ses Auditeurs: Soyez prédestinez & attendez JESUS-CHRIST en asseûrance? Et qui croiroit se pouvoir donner quelque asseûrance sur une proposition de cette nature?

II. Mais si saint Augustin croyoit, qu'il suffit à une ame d'estre devenuë l'Epouse de JESUS-CHRIST, c'est-à-dire, selon ce raisonnement d'estre Juste, pour attendre son saint Epoux en asseûrance: il ne croyoit donc pas qu'il pust tomber dans l'esprit que JESUS-CHRIST discontinuë jamais le premier de luy donner le secours de sa grace. Car s'il avoit crû que JESUS-CHRIST le fist, & s'il avoit esté persuadé avec Jansénius, que ce malheur est arrivé à ce nombre infini de Justes, qui sont enfin retombez dans le peché, quoy-qu'ils fussent chacun en particulier l'Epouse de JESUS-CHRIST: il n'auroit jamais songé à attacher l'asseûrance de jouïr un jour de la presence de JESUS-CHRIST au bonheur d'estre devenuë son Epouse. Et que Jansénius ne dise pas, que l'asseûrance que donne saint Augustin est conditionnelle, & qu'il la faut prendre, comme s'il avoit dit: Soiez seulement l'Epouse de JESUS-CHRIST, & pourvû que vous conserviez toûjours cette qualité, attendez ce divin Epoux en asseûrance. Car je veux bien qu'il faille prendre la proposition de ce saint Docteur avec cette condition, & qu'il l'a en effet sous-entenduë luy-méme. Mais si en la sous-entendant il ne croyoit pas, que JESUS-CHRIST ne discontinuë jamais le premier de donner à l'ame qui est devenuë son Epouse, la grace dont elle a besoin pour se conserver cette qualité d'Epouse, de laquelle dépend ce bonheur de pouvoir jouïr un jour de luy: qui ne voit que l'air si asseûré avec lequel il disoit, *soiez seulement l'Epouse de* JESUS-CHRIST, *& après cela, attendez-le en asseûrance*, n'auroit esté capable de donner à qui que ce fust l'asseûrance qu'il pretendoit inspirer; puisque personne n'attend avec asseûrance

une chose qui dépend d'une condition dont on n'est pas asseuré ?

III. Ce Saint nous fait encore remarquer dans le livre *de la sainte Virginité*, un avantage qu'a l'Epouse de Jesus-Christ par dessus celle qui n'est l'épouse que d'un époux mortel, lequel ne nous permet pas non-plus de douter, qu'il n'ait esté en effet persuadé de la bonté de ce divin Epoux envers son Epouse, & de sa fidelité à ne luy pas discontinuër le premier le secours de sa grace. C'est au sujet d'un passage du même livre, où j'ay fait remarquer ailleurs que ce Saint supposoit si peu, que celles qu'il congratuloit de cette qualité d'Epouse & de l'avantage qu'il y attachoit fussent du nombre des prédestinez, qu'il leur témoignoit la crainte qu'il avoit qu'elles ne se perdissent enfin, manque de fidelité à celuy qui les avoit honorées d'une qualité si glorieuse. Pour venir donc à nostre sujet, il leur dit, que l'épouse d'un homme mortel, quelque fidelité qu'elle luy garde, n'est pourtant pas asseûrée de posséder toûjours son amitié, parce que l'esprit de son mari peut changer envers elle par de faux soupçons qu'on peut luy donner contre sa chasteté: mais que l'Epouse de Jesus-Christ n'a rien de semblable à appréhender; & qu'elle le peut aimer avec une parfaite asseûrance d'en estre toûjours aimée, parce qu'il n'est pas capable de recevoir de fausses impressions de personne. [a] « Voyez, leur dit-il, avec quelle asseûrance » vous pouvez aimer un Epoux, à qui vous ne devez pas craindre » de déplaire par des soupçons désavantageux qu'on luy donneroit » de vostre conduite. Mais quel avantage a l'Epouse de Jesus-Christ de n'avoir pas sujet de craindre, que de faux soupçons fassent quelque alteration dans l'esprit de ce divin Epoux, & qu'ils luy fassent perdre l'amour & les bontez qu'il a pour elle: si comme le veut Jansénius, la veuë du peché originel quoy-qu'il le luy ait remis dans le Baptéme, est seule capable de produire cette alteration à son égard, & de faire perdre à Jesus-Christ cét amour & cette bonté qu'il a pour elle: & si ce malheur est en effet arrivé à toutes celles qui se sont perduës ? Que leur sert que de faux rapports ne puissent pas les mettre mal dans son esprit, si le seul souvenir de ce peché peut faire le méme effet ?

[a] Videte cum quanta securitate ametis, cui displicere falsis suspicionibus non timetis. *Lib. de sancta Virginit. c. 55.*

IV. Ou si l'on dit que l'on ne prétend pas qu'elles déplaisent déja à Jesus-Christ dans le moment qu'il leur refuse sa grace, ni qu'il cesse déja dans ce moment de les aimer; que l'on reconnoist au-contraire qu'elles ne commencent de luy déplaire qu'au moment qu'elles sont retombées dans le peché, & que ce n'est aussi qu'alors qu'il cesse de les aimer, puisque ce n'est qu'alors qu'elles cessent d'estre Justes: qu'enfin le bonheur

dont saint Augustin les veut congratuler, c'est qu'elles peuvent aimer leur Epoux avec asseûrance, en ce que tandis qu'elles ne l'offenseront pas, rien ne pourra faire qu'elles luy déplaisent & qu'il cesse de les aimer. Si, dis-je, l'on répond de la sorte: ce discours qui n'auroit rien que de juste dans la bouche d'une personne, qui croiroit que cét Epoux ne manquera pas de leur donner la grace dont elles auront besoin pour ne le pas offenser, n'est pas supportable dans la bouche d'un homme, qui ne prétend pas leur donner cette asseûrance, & qui au-contraire est persuadé, qu'il n'a donné cette grace à aucune de celles dont nous pleurons la perte. Car que sert pour les rasseûrer, & quel avantage leur est-ce que rien de dehors ne soit capable de les faire déplaire à leur divin Epoux, ni que rien ne soit capable de leur faire perdre son amour & ses bonnes graces; si sans qu'elles luy déplaisent encore & sans qu'elles ayent perdu son amour & ses bonnes graces, il ne laisse pas de les mettre par le refus de sa grace dans la nécessité de pecher & de périr éternellement, aussi-bien que si elles luy eussent déja dépleu, & qu'il eust déja cessé de les aimer? Ou plûtost comment dire, que ce n'auroit pas esté cesser de les aimer de sa part, que de les remettre par ce refus dans une nécessité aussi funeste que celle-là? Et quel amour pourroit-on se figurer qu'il eust pour elles dans un moment, où l'on suppose qu'il les traite d'une maniere si impitoyable?

V. Mais enfin saint Augustin ne nous permet pas de luy attribuer une pensée si peu raisonnable. Il les rasseûre luy-méme contre la crainte qu'elles pourroient avoir, que leur celeste Epoux ne les abandonnast un jour. Il les fait souvenir qu'il leur a donné dans son sang & dans sa mort des gages qui ne luy laissent pas la liberté de le faire: qu'il les a voulu asseûrer luy-méme par ces gages & de son amour envers elles, & de sa fidelité à ne les pas abandonner: qu'enfin ce ne sont pas des gages de cette nature & de cette conséquence, qu'on peut se resoudre à laisser. [a] *Non timeat sponsa, ne deseratur a Sponso.. Talia pignora dimittit ille Sponsus? Si non amaret talia pignora non daret.* Nous avons rapporté ce passage plus au long au chapitre 12. n. 4. Le Lecteur l'y peut voir avec les reflexions que nous y avons jointes au chapitre 13. Et sur tout il ne doit pas oublier que saint Augustin n'auroit rien fait, si en les rasseûrant contre la crainte que cét Epoux celeste ne les abandonnast aprés leur mort, il n'avoit aussi prétendu les rasseurer contre la crainte qu'il ne les abandonne pendant leur vie, c'est-à-dire, qu'il ne discontinuë de leur donner la grace dont elles ont besoin, pour ne le pas offenser & pour ne le

[a] In Ps. 90. Conc. 2.

point perdre : puisque cette autre asseûrance dépendant de celle-cy, c'est inutilement qu'on la donne si on ne donne en méme-temps celle-cy : outre que la crainte qu'il ne discontinuë de leur donner cette grace, ne les devant pas moins frapper ni les moins inquieter de soy, que la crainte qu'il ne les abandonne aprés leur mort, elle ne méritoit pas moins que saint Augustin prist soin de les rasseûrer contre elle que contre celle-là. Mais ce qu'il nous va apprendre de l'union de JESUS-CHRIST avec ses membres, nous fera voir encore bien plus sensiblement combien il estoit éloigné de croire, qu'il pust se résoudre à abandonner un Juste le premier.

CHAPITRE LXXIV.

Où l'on rapporte ce que saint Augustin nous a appris de l'union de JESUS-CHRIST *avec ses membres.*

I. [a] JESUS-CHRIST, dit saint Augustin, comprend le chef & les membres. Car si ces membres ne luy estoient pas unis de telle sorte par les liens de la charité qu'ils ne fissent avec luy qu'un seul homme, il ne s'écrieroit pas du Ciel, Saul Saul, pourquoy me persécutes-tu ? Comment peut-on dire qu'étant déja dans le Ciel, & ainsi personne n'estant plus capable de le toucher ; Saul qui persécutoit les Chrétiens sur la terre, le maltraitoit neanmoins luy-méme ? Car il ne dit pas pourquoy persécutes-tu mes Saints ou mes serviteurs, mais pourquoy me persécutes-tu : c'est-à-dire, pourquoy persécutes-tu mes membres. C'est donc que le Chef crioit pour ses membres & les transformoit en luy-méme. Ainsi souvent la langue dit ce que le pié seul devroit dire : lorsque par hazard dans une foule on marche sur le pié à quelqu'un, la langue crie aussi-tost, vous me blessez : elle ne dit pas vous blessez mon pié, mais vous me blessez, quoy-que personne ne la touche : mais c'est que le pié sur lequel on marche & que l'on blesse n'est pas separé de la langue.

[a] Totus Christus caput & corpus : Nisi connexione charitatis adhæreret capiti suo, ut unus fieret ex capite & corpore, non de cœlo quemdam persecutorem corripiens diceret, *Saule, Saule, quid me persequeris*. Quando eũ jam in cœlo sedentem nullus homo tangebat, quomodo eum Saulus in terra sæviens adversus Christianos aliquo modo injuriâ percellebat ? Non ait, cur sanctos meos quid servos meos, sed *quid me persequeris*, hoc est quid membra mea ? Caput pro membris clamabat, & membra in se caput transfigurabat. Vocem namque pedis suscipit lingua : quando fortè in turba contritus pes dolet, clamat lingua, calcas me, non enim ait, calcas pedem meum, sed se dixit calcari quam nemo tetigit, sed pes qui calcatus est, a lingua non separatus est. *Aug. in Ps. 30. conc. 1.*

II. Il nous apprend sur le Pseaume 37. lequel on ne peut pas douter, qui n'appartienne à JESUS-CHRIST [b], en quel sens

[b] Ubi autem sequitur, & dicit, *Verba de-*

le méme JESUS-CHRIST qui n'a jamais commis de pechez y a pû parler de ses pechez. Et voicy la maniere dont il l'explique: D'où, dit-il, des pechez en JESUS-CHRIST, si ce n'est de son corps qui est l'Eglise? C'est que c'est le Corps & le Chef qui parlent dans ce Pseaume: mais estant ainsi deux, comment parle-t-il, comme s'il n'y en avoit qu'un qui parlast? C'est qu'il faut se souvenir de ce qu'il a dit luy-méme en parlant de l'époux & de l'épouse dans le mariage, ils seront deux dans une méme chair, ce Sacrement est grand, dit l'Apôtre, & je dis qu'il represente JESUS-CHRIST & l'Eglise. S'il a donc dit luy-méme qu'ils ne sont plus deux mais une seule chair, y a-t-il sujet de s'étonner s'il ne nous paroist dans ce Pseaume qu'une méme chair, une méme langue & les mémes paroles, quoy-que ce soit le Corps aussi-bien que le Chef qui y parle. Ecoutons-le donc parler comme un seul, mais de telle sorte neanmoins, que tantost nous le considérions parlant comme Chef, & tantost en la personne de son Corps. Ce n'est pas qu'il faille faire deux personnes de ce Chef & de son Corps, mais ce sont deux qualitez qu'il faut distinguer. Et pourquoy parlant de nos pechez, n'auroit-il pas pû les appeller les siens, luy qui a dit que ce qu'on refuse de faire au moindre de ceux qui luy appartiennent, c'est à luy à qui on refuse de le faire?

lictorum meorũ, non est dubiũ. « quia vox Christi est. « Unde ergo « peccata, nisi « de Corpore quod est Ec- « clesia? Quia « loquitur Corpus Christi « & caput. « Quare tanquam unus « loquitur? « *Quia erunt duo*, inquit, « *in carne una* « *Sacramentum* « *hoc magnum est* ait Apos- « tolus, *Ego autem duo in* « *Christo & in* « *Ecclesia* ... « Si ergo ipse « dixit, *jam* « *non duo sed* « *una caro*, « quid mirum si una caro, una lingua eadem verba tanquam unius carnis, capitis & corporis? Sic audiamus tanquam unum: Sed tamen Caput tanquam Caput, & Corpus tanquam Corpus: non dividuntur personæ, sed distinguitur dignitas. Quare enim non diceret peccatorum meorum, qui dixit... Cùm uni ex minimis meis non fecistis, nec mihi fecistis? *In Ps.* 37.

III. Et comme les avantages du chef sont communs à son corps, le méme Saint dit, qu'estant les membres de JESUS-CHRIST nous ne devons pas douter, que nous ne partagions un jour avec luy son bonheur: & que son Ascension dans le Ciel & la gloire qu'il y possede, sont une asseûrance qu'il nous y élevera un jour avec luy, & qu'il nous y associera à cette gloire. [a] Que les membres, dit-il, esperent ce qui leur est montré dans leur Chef. Quoy ce Chef estant monté dans le Ciel, pourroit bien ne se pas soucier de ses membres qui sont sur la terre; & il seroit bien possible qu'il en abandonnast le soin? Il pousse encore la chose plus loin, & il dit qu'à-cause de cette unité de JESUS-CHRIST avec nous, nous devons nous regarder comme des personnes qui dans un sens sont déja dans le Ciel. [b] Parce que JESUS-CHRIST, dit-il, signifie le Chef & le Corps, nous ne devons pas nous croire separez de luy. Nous ne devons pas méme nous regarder comme un autre que luy: puis qu'il a dit, que

« [a] Sperent mẽbra quod « in capite demonstratum « est: Non cessabit membra « sua, quorum caput levavit « in cœlum? *In Ps.* 102.

« [b] Quia Christus.. & caput & corpus

» l'époux & l'épouse, quoy qu'ils soient deux ne font qu'une méme » chair : & que saint Paul nous a appris, que nous avons l'honneur » d'estre tous l'Epouse du méme JESUS-CHRIST, quand il a » dit du mariage : c'est un grand Sacrement, je dis en JESUS-» CHRIST & en l'Eglise... Ainsi donc quand on parle de JESUS-» CHRIST, qu'on entende ses membres avec luy ; & quand on » parle des membres de JESUS-CHRIST, qu'on entende aussi » JESUS-CHRIST avec eux, puisque le Chef & les membres ne » font qu'un JESUS-CHRIST. Ce Chef adorable estoit dans le » Ciel, & il disoit neanmoins à Saul, pourquoy me persecutes-tu ? » Nous sommes dés-apresent dans le Ciel par l'esperance : & il est » encore avec nous sur la terre par l'amour & par la charité.

est : nec nos a Christo alienos dicere debemus, cujus membra sumus : nec nos quasi alterum computare, *quia erunt duo in carne una, Sacramentum hoc magnum est*, ait Apostolus, *Ego autem dico in Christo & in Ecclesia*.. In membris suis intelligatur Christus, & membra Christi intelligantur in Christo, quia Caput & membra unus Christus. Caput in cœlo erat & dicebat quid me persequeris ? Nos cum illo in cœlo per spem, ipse nobiscum in terra per charitatem. *In Ps.* 54.

IV. C'est une verité que saint Paul nous avoit déja apprise dans l'Epître aux Ephesiens : Il nous avoit dit que Dieu nous avoit ressuscitez & glorifiez par avance dans sa Resurrection & dans la gloire de JESUS-CHRIST. Il nous a ressuscitez avec JESUS-CHRIST, disoit-il, & en luy il nous a fait asseoir au dessus des Cieux : *Conressuscitavit nos & consedere fecit in cælestibus in Christo Iesu.* Ce n'est qu'une suite de cette union ou plûtost de cette unité que nous avons avec JESUS-CHRIST. Dieu ne peut pas destiner un autre sort aux membres de son Fils que celuy de son Fils, parce que tout doit estre commun entre les membres & leur Chef : & ainsi on peut dire qu'il leur a promis tout ce qu'il luy a donné, & qu'il le leur a méme donné par avance en sa personne. C'est la reflexion qu'ont fait faire à saint Augustin ces paroles, que nostre Seigneur disoit la veille de sa Passion à son Pere au sujet de ceux qu'il avoit receus de luy pour estre un jour ses membres : *Vous les avez aimez comme vous m'avez aimé, dilexisti eos sicut & me dilexisti.* [a] Le Pere, dit nostre saint Docteur sur ces paroles, nous aime dans son Fils, parce qu'ils nous » a élûs en luy avant la création du monde. *Car aimant son Fils* » *unique il aime asseûrément les membres qu'il s'est adoptez par luy...* » *Il ne pourroit pas, aimant son Fils ne pas aimer les membres de son* » *Fils :* & il n'a méme d'autre raison de les aimer, que parce qu'il » l'aime. Et comme l'amour qu'il a pour son Fils surpasse toutes nos » pensées, il ajoûte, [b] *qu'il n'y a aussi personne, qui puisse expri-* » *mer combien est grand l'amour qu'il a pour les membres du méme Fils.* » Il fait la méme reflexion sur ces autres paroles, que nostre » Seigneur adresse à son Pere, quand il luy dit dans la mesme

[a] In Filio quippe nos Pater diligit quia *in ipso nos elegit ante constitutionem mundi*. Qui enim diligit Unigenitum, profectò diligit & membra ejus quæ adoptantur in eum & per eum..... non enim mēbra Filij non diligeret qui diligit Filiū: aut alia causa est diligendi membra, nisi quia diligit eum. *Tract.* 110. *in Ioan.*

[b] Quis dignè possit eloqui, quantùm diligat membra Unigeniti sui ? *Ibid.*

priere : *Que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux*, [a] Comment est-ce, dit ce saint Docteur, que l'amour dont le Pere aime son Fils est en nous, si ce n'est parce que nous sommes ses membres : & que nous sommes aimez en luy lors qu'il est aimé tout entier, JESUS-CHRIST tout entier signifiant le Chef & les Membres ?

V. C'est sur le méme principe qu'il dit ailleurs, qu'un Chrétien n'aime pas véritablement JESUS-CHRIST, s'il n'aime les autres Chrestiens ? [b] Celuy, dit-il, qui aime le Fils de Dieu doit aimer tous les enfans de Dieu, & qui sont ces enfans de Dieu ? Les membres du Fils de Dieu. [c] *Tous les enfans de Dieu*, avoit-il dit un peu auparavant, *composent tous ensemble le corps du Fils unique de Dieu : de sorte que le Chef & les membres ne font qu'un seul Fils de Dieu.* [d] *Tout autant que nous sommes*, dit-il ailleurs, *qui avons esté racheptez de son sang, & lavez par son baptéme, nous sommes les enfans de Dieu, ou pour mieux dire, nous sommes le Fils de Dieu, parce que nous sommes tellement plusieurs entre nous, que nous ne faisons qu'un en luy & avec luy.* Il nous apprend méme qu'il ne faut pas renfermer cét avantage dans ceux qui ont ésté baptisez, mais qu'il faut l'étendre généralement à tous les Justes : de sorte que ceux mémes qui l'ont esté avant l'institution du baptéme, ont véritablement partagé ce bonheur avec nous, [e] *Le Chef & le corps*, dit-il, *c'est-à-dire le corps avec son Chef ne font qu'un seul Christ.. Nous sommes tous ensemble les membres & le corps de* JESUS-CHRIST, *depuis le Iuste Abel jusques à la fin des siecles.* Tous les Justes qui sont dans le monde, ou qui viendront dans la suite, font ce corps unique de JESUS-CHRIST, & en sont tous en particulier les membres.

« [a] Quomodo autem dilectio, qua dilexit Pater Filium, est in nobis, nisi quia membra ejus sumus, & nos in illo diligimur, cũ ipse diligitur totus, id est caput & corpus ? *Tract.* 111. *in Joan.*

« [b] Qui diligit Filium, diligit & Filios Dei. Quos Filios Dei ? membra Filii Dei. *Tract.* 10. *in ep. Joan.*

« [c] Quia filii Dei Corpus sunt unici filii Dei : & cùm ille caput, nos membra, unus est Filius Dei. *Ibid.*

« [d] Jam ergo in nomine Christi redempti sanguine ipsius, loti lavacro ipsius, filii sumus, Filius sumus, quia sic multi sumus, ut in illo unus simus. *In Ps.* 122.

[e] Unus Christus est Caput & corpus, id est corpus cum Capite suo.. membra Christi & Corpus sumus omnes simul.. Ex Abel Justo usque in finem sæculi, quandiu generant & generantur homines, quisquis Justorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est non in hoc loco, sed in hac vita, quidquid nascentium pòst futurum est, totum hoc unum Corpus Christi, singuli autem membra Christi. *Serm.* 40. *de Temp. c.* 9.

VI. Ainsi donc pour ramasser toutes ces veritez, ce saint Docteur nous asseûre que le Pere Eternel aime les membres de son Fils, & qu'il ne peut pas méme l'aimer qu'il ne les aime, *Non enim membra filii non diligeret qui diligit filium*; Qu'il les aime en quelque façon comme il l'aime luy-méme : car c'est d'eux dont ce Saint entend ces paroles de JESUS-CHRIST à son Pere, Vous les avez aimez comme vous m'avez aimé. *Dilexisti eos sicut & me dilexisti* ; Qu'il n'est pas possible d'exprimer la grandeur

de cét amour qu'il a pour eux, *Quis dignè possit eloqui quantum diligat membra Vnigeniti sui?* Que ce n'est que son Fils qu'il aime en eux. *Non alia causa est diligendi membra nisi quia diligit eum*; Que s'il ne les aimoit pas on pourroit dire qu'il n'aime pas JESUS-CHRIST tout-entier, puisque JESUS-CHRIST est un tout composé, & du Chef & des Membres, *Nos in illo diligimur, cùm ipse diligitur totus, id est Caput & corpus*; Qu'enfin on pourroit dire qu'il n'aime pas son Fils, puis qu'eux & luy ne font qu'un seul Fils de Dieu, *Cùm ille caput nos Membra, unus est Filius Dei.*

VII. Il nous fait remarquer des dispositions toutes semblables en JESUS-CHRIST à l'égard de ses membres; car il nous apprend 1. que JESUS-CHRIST ne se regarde avec eux que comme un seul Christ composé de luy & d'eux conjointement, *Totus Christus, Caput & corpus &c. Vt unus fieret ex Capite & Corpore.* 2. Que ce sont à la verité deux qualitez differentes, celle de Membres qui leur convient, & celle de Chef qu'il a à leur égard: mais qu'au fond ce n'est qu'une personne. *Non dividuntur personæ sed distinguitur dignitas?* 3. Que pour ce sujet ils ne se doivent pas considerer comme quelque chose de distingué de luy: *Nec nos alienos à Christo dicere debemus, cujus membra sumus*; mais ils doivent au contraire se considerer comme un autre luy-méme, n'estant plus en effet qu'une méme chair avec luy, *Nec nos quasi alterum computare quia erunt duo in carne una.* 4. Que c'est ainsi qu'il en use luy-méme à leur égard, qu'il ressent tous leurs maux, qu'il crie quand on les frappe, & qu'il regarde comme fait à luy-méme le bien & le mal qu'on leur fait. *Caput pro membris clamabat, membra in se Caput transfigurabat, quid me persequeris hoc est quid membra mea?* 5. Qu'il s'approprie méme jusques à leurs pechez, & qu'il les appelle en effet ses pechez, *Verba delictorum meorum.* 6. Qu'il veut aussi partager son bonheur avec eux: & qu'ils doivent esperer tout ce qu'ils ont vû en luy de gloire & de felicité, *Sperent membra quod in Capite demonstratum est.* 7. Qu'ils le possedent déja, méme en un sens dans sa personne. *Nos cum illo in Cælo per spem.* Qu'enfin il n'est pas possible qu'il vienne à en abandonner le soin, *Non curabit membra sua?*

VIII. Mais 1. si le Pere Eternel ne peut pas aimer JESUS-CHRIST qu'il ne l'aime tout-entier, c'est-à-dire, & le Chef & le corps: s'il ne peut pas aimer son Fils qu'il n'en aime les membres: s'il n'est pas méme possible d'exprimer la grandeur de l'amour qu'il a pour eux; il n'y a donc pas sujet d'apprehender qu'il

qu'il vienne à leur refuser le secours dont ils ont besoin pour éviter le peché : puisque ce refus devant estre indubitablement suivi de leur perte, il seroit contradictoirement opposé à cét amour. 2. Si ce que ce saint Docteur nous a appris de l'amour du Fils envers les Justes est veritable : il n'y a pas sujet non-plus d'apprehender, que le Fils se porte à leur refuser ce secours. Car autrement ce ne seroit pas les considérer comme une méme personne & une méme chair avec la sienne, & comme luy-méme : ce ne seroit pas estre sensible à leurs besoins, & à leurs maux, comme si c'estoient les siens : il ne se croiroit pas persécuté dans leur personne ; puis qu'il verroit sans s'émouvoir les persécutions qu'ils souffriroient de la part du plus cruel & du plus redoutable de leurs ennemis : il ne se croiroit pas blessé en eux, puisque leurs playes luy seroient si indifferentes : il ne regarderoit pas comme fait à luy-méme tout ce qu'on leur feroit, puis qu'il se montreroit insensible au plus grand de tous les maux qui leur puisse arriver, & qu'il ne s'opposeroit pas au dessein que le démon a de les rendre pour toute l'éternité compagnons de son supplice : il ne seroit pas vray, que le bonheur qu'ils ont d'estre ses membres, leur deust faire espérer tous les avantages qu'il possede, puis qu'il seroit resolu d'en exclure ce nombre infini de malheureux, qu'il honore de cette qualité : il ne seroit pas vrai qu'ils sont déja dans le Ciel en sa personne, puis qu'il n'auroit aucun dessein de les y élever jamais : il ne seroit pas vray qu'il ne peut pas abandonner le soin de ses membres, puisque ce seroit asseûrément en abandonner le soin, que de leur refuser une grace sans laquelle ils se trouveroient dans la nécessité de périr. Enfin il n'y auroit rien de plus éloigné de la verité que tous ces grands avantages, que saint Augustin attache inséparablement à la qualité de membres de JESUS-CHRIST, s'il estoit vray que la grace, qui leur est necessaire pour éviter le peché, leur manquât dans le besoin.

IX. Je n'ignore pas que saint Augustin parlant de ceux à qui il attribuë tous ces avantages que nous avons ramassez au n. 6. & 7. il dit dans l'un des passages que nous avons rapportez, qu'ils ont esté éleûs avant la création du monde. Mais je dis que par cette élection il n'entend pas l'élection ou prédestination à la gloire, mais l'élection ou prédestination à cette qualité future de membres de J.C. ou du moins que s'il avoit entendu l'élection à la gloire par ce mot, ç'auroit été sans dessein de limiter ces avantages à la personne des éleûs. Car nous avons veû qu'il les attache 1. à tous ceux qui sont unis à JESUS CHRIST par la charité, & dans lesquels il est par cette vertu : *Connexione charitatis co-*

hæret Capiti suo &c. Ipse nobiscum est in terra per charitatem: 2. à tous ceux qui ne sont point separez de luy, non plus que le pié n'est point separé de la langue : *Clamat lingua, quia pes qui calcatus est, à lingua non separatus est:* 3. à tous ceux qui luy appartiennent. *Quod uni ex minimis meis &c.* Et saint Augustin nous a déja dit que ce sont tous ceux lesquels sont renez par luy, qui luy appartiennent. [a] *Qui ad Christum pertinent? Omnes qui nati sunt per Christum:* 4. à tous ceux qui sont membres vivans de son Eglise, *Sacramentum hoc magnum est: Ego autem dico in Christo & in Ecclesia.* 5. à tous ceux qui ont esté lavez par le Baptéme, *jam ergo loti lavacro filius sumus.* 6. généralement à tout ce qu'il y a eu, & qu'il y aura de Justes jusques à la fin des siecles. *Ex Abel Iusto usque ad finem sæculorum quisquis Iustorum &c.* 7. enfin à la qualité de membres de JESUS-CHRIST. Il suffit d'estre l'un de ses membres : dés-là méme l'on ne fait plus qu'une personne avec JESUS-CHRIST. *Non dividuntur personæ. Iam non duo sed una caro, una lingua.* Or l'on a pû voir par le peu que nous en avons dit au chapitre 72. n. 3. combien ce seroit une chose contraire à saint Augustin & à saint Paul méme, que de limiter la qualité de membres de JESUS-CHRIST à la personne des prédestinez : ou plûtost il n'y a personne qui ne sçache combien cette proposition seroit contraire à la foy.

[a] *In Joan. tract.* 8.

CHAPITRE LXXV.

Neuviéme raisonnement tiré de la comparaison que JESUS-CHRIST *fait de son amour & de ses soins avec l'amour & les soins d'une poule pour ses petits.*

I. JE finiray toutes ces preuves par la comparaison que JESUS-CHRIST fait de son amour & de ses soins avec l'amour, & les soins d'une poule pour ses petits. Je sçai bien que c'est au sujet des pecheurs & non pas des Justes que JESUS-CHRIST a fait cette comparaison : [b] Jerusalem, Jerusalem, disoit-il, « combien de fois ay-je voulu rassembler tes enfans, comme une poule « rassemble ses petits sous ses aisles, & tu ne l'a pas voulu? Mais « saint Augustin n'a pas crû aller contre le dessein du Fils de Dieu, « quand il en a fait l'application aux Justes. Et il ne s'est pas pû persuader que JESUS-CHRIST ne s'applique pas à retenir sous ses ailes, ceux qu'il a eû soin d'y rassembler, pour les dérober à la cruauté de celuy qui ne cherchoit qu'à les dévorer.

[b] Jerusalem, » Jerusalem, » quoties vo- » lui congrega » re filios tuos, » quemadmodum gallina » congregat pullos suos sub alas & noluisti? *Matth.* 23.

II. Il dit qu'entre tous les oiſeaux auſquels JESUS-CHRIST auroit pû auſſi bien ſe comparer, il a choiſi la poule, parce qu'il n'y en a point qui faſſe paroiſtre tant de tendreſſe pour ſes petits que cét oiſeau : [a] Voyez, dit-il, au ſujet de cette comparaiſon dans un de ſes diſcours ſur ſaint Jean, comme la poule entre tous les oiſeaux compatit le plus à ſes petits, & reſſent davantage leur foibleſſe. On ne s'apperçoit preſque pas que les autres oiſeaux ſoient meres. Nous voyons tous les jours toutes ſortes d'oiſeaux faire des nids, les hirondelles, les cicognes, & les pigeons. Mais à moins que de les voir actuellement dans leurs nids, nous ne nous appercevons pas qu'ils ſoient peres ou meres. Mais la poule reſſent tellement la foibleſſe & les beſoins de ſes petits : qu'encore qu'ils ne la ſuivent pas, & qu'on ne les apperçoive pas, on voit pourtant bien qu'elle eſt mere, elle paroiſt tellement les ailes baiſſées, les plumes hériſſées, la voix enroüée, le corps tout abbattu, & tout malade, que comme j'ay dit, quoy-que vous ne voyiez pas ſes petits, vous ne pouvez pourtant pas ignorer qu'elle ſoit mere. [b] Voyez, dit-il ſur le Pſeaume 58. comme ſa voix eſt enroüée, ſon corps tout hériſſé, ſes aîles baiſſées, ſes plumes négligées, vous diriez qu'elle eſt comme toute malade, mais ſa maladie n'eſt autre choſe qu'une véritable tendreſſe de mere. Et pour quel autre ſujet penſez-vous que noſtre Seigneur ait bien voulu ſe comparer à une poule dans l'Evangile ? Il fait encore la méme remarque en expliquant le Pſeaume 90. & aprés avoir dit enfin, que la poule eſt toute changée par la tendreſſe qu'elle a pour ſes petits : & qu'elle s'eſt renduë foible & malade, parce qu'ils le ſont : il ajoûte, [c] Parce donc que nous eſtions nous-mémes foibles & malades, la Sageſſe éternelle de Dieu s'eſt auſſi renduë foible & malade. Car le Verbe s'eſt fait chair & eſt venu demeurer en nous afin de nous faire vivre en aſſeûrance ſous ſes aîles. Voila donc pourquoy noſtre Seigneur s'eſt ſervi de cette comparaiſon. Il a eſté chercher le ſymbole & l'exemple de la plus grande tendreſſe maternelle, que l'on voye dans la nature, afin que par cét exemple groſſier nous compriſſions la grandeur de la ſienne envers ſes enfans.

[a] Videtis fratres quemadmodum gallina infirmetur cum pullis ſuis ; nulla alia avis quòd ſit mater agnoſcitur. Videmus nidificare paſſeres quoſlibet ante oculos noſtros hirundines, ciconias, columbas, quotidie videmus nidificare ; quos niſi quando in nidis videmus, parentes eſſe non agnoſcimus. Gallina vero ſic infirmatur in pullis ſuis, ut etiam ſi ipſi pulli non ſequantur, filios non videas, matrem tamen intelligas. Ita ſe alis dimiſſis, plumis hiſpida, voce rauca omnibus membris demiſſa, & abjecta, ut quemadmodum dixi, etſi filios non videas matrem tamen intelligas. *Tract. 15. in Joan.*

[b] Quomodo raucefcit vox, quomodo hiſpidum totum corpus, demittuntur alæ, laxantur plumæ : & vides circa pullos neſcio quid ægrotum, & ea eſt materna charitas, quæ invenitur infirmitas. Quare ergo Dominus niſi propter hoc gallina eſſe voluit in ſancta Scriptura. *Aug. tract. 1. in Pſ. 58.*

[c] Tota mutatur affectu pullorum, quia illi infirmi ſunt, infirmam ſe facit. Quia ergo & nos infirmi eramus, infirmam ſe fecit ſapientia Dei : quia *Verbum caro factum eſt & habitavit in nobis*, ut ſub alis ejus ſperemus. *In Pſ. 90. conc. 1.*

III. Mais qu'attendre d'un amour ſi maternel & ſi plein de

tendresse : si ce n'est qu'il aura pour eux ce soin, cette inquietude, cét empressement, que nous remarquons dans la poule pour les besoins de ses petits : qu'il viendra à leurs secours d'abord qu'il les verra attaquez, comme on voit que la poule accourt pour défendre ses petits d'abord qu'on se presente pour les prendre : qu'il les tiendra sous les aîles de sa protection, de-peur qu'il leur arrive aucun mal, comme la poule tient ses petits sous ses aîles, autant pour empécher qu'on leur nuise, que pour les fortifier par la chaleur qu'elle leur communique ? C'est en effet ce que saint Augustin a crû devoir conclure de la comparaison, que le Fils » de Dieu a faite de sa personne avec cét oiseau : [a] Qui est-ce, dit-» il sur le Pseaume 62. qui appartient à JESUS-CHRIST, & qui » n'est pas travaillé de diverses tentations, & ne souffre pas tous les » jours des attaques du démon & de ses anges, qui excitent ses » passions pour le perdre ? Le démon s'y prend de toute maniere, » & employe toute sorte de moyens pour nous abbattre : mais ne » craignons pas. Le démon & ses anges sont comme des *éperviers* » qui veulent nous enlever ; mais tenons nous seulement sous les » ailes de JESUS-CHRIST, comme les poussins sous les aîles de » leur mere : & ces *éperviers* ne pourront nous faire aucun mal. Et » sur le Pseaume 88. [b] Que l'ennemi ne nous détourne pas du che-» min, demeurons-y, afin qûe celuy qui nous assemble sous ses aîles » comme ses petits, nous conserve : ne sortons pas de dessous ses » aîles, de-peur que *l'épervier* ne nous enleve. Car le Chrétien ne » doit pas présumer de soy-méme ; il ne peut avoir de force que » celle que JESUS-CHRIST luy communique. Car c'est luy qui » est cette poule qui amasse ses petits, & qui faisoit reproche à l'in-» fidele Jerusalem de la résistance qu'elle luy faisoit, quand il vou-» loit assembler ses enfans.

[a] Quis enim pertinens ad Christum, non variis tentationibus agitatur ? Et quotidie agit cum illo diabolus, & angeli ejus, ut pervertatur qualibet cupiditate. . omnibus modis instar diabolus quemadmodum dejiciat . . sed non timeamus. Sic sunt diabolus & angeli ejus quasi milvi : sub illius gallinæ alis simus, & nõ nos potest contingere. *In Ps. 62.*

[b] Non nos avertat inimicus a viâ ut qui colligit nos tanquam pullos suos sub alis suis, foveat nos : nec aberremus ab alis ejus, ne accipiter æthereus rapiat implumes adhuc pullos. Non enim de se debet Christianus sperare ; si vult esse firmus, vapore materno nutriatur. Ilic enim est gallina colligens pullos suos, de qua improperatur civitati infideli Jerusalem : Quoties volui colligere filios tuos tanquam gallina pullos suos sub alis & noluisti ? *In Ps. 88. conc. 2.*

» IV. Il dit sur le Pseaume 90. [c] que JESUS-CHRIST aprés » nous avoir assemblez sous ses aîles nous en couvre tellement de » toute part que nous sommes comme renfermez dans son sein ; & » qu'il le fait afin que rien ne soit capable de nous nuire. Prenez » seulement garde, ajoûte-t-il, à ne vous pas retirer vous-méme » d'un lieu dont aucun ennemi n'ose approcher. Si les poussins sont » en asseûrance sous les aîles de la poule, parce qu'elle les défend ; » à plus forte raison serez-vous en asseûrance sous les aîles de vôtre

[c] *Inter scapulas suas obumbrabit tibi, &* a tergo potes intelligere & a pectore : Scapulæ enim circa caput sunt ; sed quia dicit, *sub alis ejus*

Dieu contre le démon & ses anges, qui comme des *éperviers* voltigent pour enlever s'ils peuvent quelque petit *poussin?* Ce n'est pas sans sujet que je me sers de cette comparaison, car nostre Seigneur s'est luy-méme comparé à la poule quand il disoit: Jerusalem, Jerusalem, combien de fois ay-je voulu assembler tes enfans comme une poule rassemble ses petits, & que tu ne l'a pas voulu? Elle ne le voulut pas, ne faisons pas la méme faute. Fuiant les aîles de la poule qui la vouloit rassembler, & présumant de ses propres forces, quoy-que dans la verité elle fut tres-foible, elle s'est enfin veuë la proye des *éperviers.* Mais pour nous reconnoissant nostre foiblesse fuïons sous ses aîles. Car tandis que nous y serons il nous défendra comme une poule ses petits. Et dans le se discours sur le méme Pseaume. [a] Comment est-ce, dit-il, que Dieu vous protégera? Il vous mettra devant sa poitrine pour vous proteger de ses aîles, pourvû que vous reconnoissiez vostre foiblesse, de-sorte que comme un *poussin* foible vous fuïiez sous les aîles de vostre mere, de-peur que *l'épervier* ne vous enleve. Car le démon & ses anges sont comme des *éperviers*, qui connoissant nostre foiblesse veulent nous enlever: fuyons sous les aîles de la Sagesse divine nostre mere: car cette Sagesse s'est renduë foible pour nous selon ces paroles, le Verbe s'est fait chair: comme une poule se rend foible & infirme avec ses petits, pour les proteger & défendre de ses aîles; JESUS-CHRIST nostre Seigneur l'a fait à nostre égard.

« *sperabis*, manifestum est qua protectio alarum pansarum facit te esse inter scapulas Dei, ut hinc atque hinc alæ Dei te ponant in medio, & non timebis, ne quis tibi noceat. Tantùm tu noli inde recedere, quò nullus inimicus audet accedere. Si gallina protegit pullos suos sub alis suis; quantò magis sub alis Dei tutus eris adversus diabolum & angelos ejus, quæ aereæ potestates tanquam accipitres circumvolitant ut infirmum pullum auferant? Neque enim sine causa comparata est gallina ipsi sapientiæ Dei. Nam Christus ipse Dominus noster & Salvator tanquam gallinam se dixit, *Jerusalem, Jerusalem, quotiens volui colligere filios tuos tanquam gallina pullos suos & noluisti?* Noluit illa Jerusalem, velimus nos. Illa rapta est ab aëriis potestatibus fugiens alas gallinæ, præsumens de viribus suis cùm esset infirma: nos confitentes infirmitatem nostram, sub alas Dei fugiamus: erit enim nobis tanquam gallina protegens pullos suos. *In Ps. 90. conc. 1.*

[a] Quomodo autem te protegit Deus? *Inter scapulas suas obumbrabit tibi*: id est ante pectus suum te ponet, ut alis suis te protegat, si modò agnoscas infirmitatem tuam, ut quasi pullus infirmus fugias sub alas matris, ne a milvo rapiaris. Milvi sunt enim aëreæ potestates: diabolus & angeli ejus rapere volunt infirmitatem nostram: Fugiamus sub alas matris Sapientiæ, quia & ipsa Sapientia infirmata est propter nos, *quia Verbum caro factum est.* Sicut infirmatur gallina cum pullis suis, ut protegat eos alis suis, sic Dominus noster Jesus Christus. *Ibid. conc. 2.*

V. Voila bien des veritez à recüeillir. 1. Saint Augustin nous apprend, [b] que ceux qui sont sous les aîles de JESUS-CHRIST sont en asseûrance de *l'épervier*, & ne le doivent plus apprehender, parce qu'ils sont dans un lieu où il n'a point d'accés. 2. Quand il dit pourtant que *l'épervier* n'ose pas approcher de ceux qu'il voit sous les aîles de JESUS-CHRIST, & qu'ils n'ont rien à craindre, il ne veut pas dire, qu'ils soient desormais exempts de tentations, & de tentations méme dangereuses: il

Sub illius gallinæ alis simus & non nos potest contingere &c. non timeamus &c. non timebis ne quis tibi noceat &c. nullus inimicus audet accedere. *Hic.*

dit manifestement le contraire, & il declare [a] que cét *épervier* voltige continuellement à l'entour d'eux, & que le démon leur livre de continuelles attaques par ses tentations pour les perdre. Il veut donc seulement dire [b] que la protection de Jesus-Christ leur est asseûrée, & que par le moyen des graces qu'il leur fournira, ils ont de quoy mépriser tous les desseins & toutes les insultes des démons. 3. Il ne croioit pas que les graces par lesquelles Jesus-Christ nous tient comme des *poussins* sous ses aîles sacrées, soient toutes infailliblement efficaces. Car s'il avoit esté dans cette pensée, comme on n'a pas sujet d'apprehender qu'une grace infailliblement efficace n'ait pas son effet; il n'auroit pas deû apprehender, ainsi que nous avons vû qu'il fait, que pendant que Jesus-Christ s'applique à nous tenir sous ses aîles, afin que nous soyons en asseûrance contre *l'épervier*, nous ne nous en écartions nous-mémes. Ou ce ne seroit pas nous qu'il devroit exhorter à ne nous en pas écarter, mais Jesus-Christ méme à ne nous pas laisser échapper: c'est-à-dire à ne pas discontinuer de nous donner ses graces infailliblement efficaces s'il n'est pas en nostre pouvoir de demeurer sous ses aîles sans une grace de cette nature: *Tantùm tu noli inde recedere &c. Nec aberremus ab alis ejus, ne accipiter æthereus rapiat implumes adhuc pullos.* 4. Ce n'est pas non-plus à des prédestinez que saint Augustin prétend parler, ni il ne veut pas dire qu'il n'y ait que des prédestinez qui ayent le bonheur d'estre sous les aîles de Jesus-Christ. [c] Car comme nous venons de dire, il exhorte ceux méme qu'il suppose y estre, à bien prendre garde *de n'en pas sortir*, & il craint en effet pour eux qu'il ne le fassent, & qu'ensuite ils ne deviennent la proye des démons. Il suppose donc qu'on en sort quelquefois, & qu'aprés y avoir esté on ne laisse pas de devenir la proye du démon: car on n'appréhende pas ce qu'on sçait ne devoir jamais arriver, & ne pouvoir pas méme arriver. Or si saint Augustin avoit crû qu'il n'y eust que les prédestinez qui fussent sous les aîles de Jesus-Christ, & qu'il eust regardé ce bonheur comme une chose attachée à la prédestination: il n'auroit non-plus craint que ceux qui y estoient en sortissent, qu'il ne craignoit qu'un prédestiné fust damné, & que sa prédestination manquast. 5. Mais si ce n'est pas aux Justes prédestinez que saint Augustin limite cette asseûrance & ce bonheur d'estre sous les aîles de Jesus-Christ, il est donc visible que c'est généralement à tous les Justes qu'il l'étend. En effet nous avons vû au premier passage rapporté n. 4. que c'est le bonheur de tous ceux qui appartiennent à Jesus-Christ: c'est-à-dire,

[a] Variis tentationibus agitatur: & quotidie agit cum illo diabolus & angeli ejus ut pervertatur. *Ibid.*

[b] Sicut infirmatur gallina cum pullis suis, ut protegat eos alis suis, sic Dominus noster Jesus Christus &c. Si gallina protegit pullos suos sub alis suis, quanto magis sub alis Dei tutus eris. *Ibid.*

[c] Ne aberremus ab alis ejus ne accipiter æthereus rapiat implumes adhuc pullos &c. tantùm tu inde noli recedere. *Ibid.*

selon l'explication méme de nostre Saint, á tous ceux qui sont renez spirituellement de luy. Aussi comment pourroit-on douter que JESUS-CHRIST ne regarde comme ses enfans ceux qui ont esté conceûs dans ses playes? Enfin saint Augustin veut que la veuë de ce bonheur nous oste toute la crainte que nous pourrions avoir du démon, *Non timeamus*. Et ainsi comme la prédestination, n'estant connuë de personne, est incapable de bannir aucune crainte: il faut que ce soit à la qualité méme de Juste à qui ce Saint attache le bonheur d'estre sous les aîles de JESUS-CHRIST. Non que l'on puisse avoir une certitude absoluë que l'on est Juste, mais parce que les dispositions de pieté avec lesquelles nous nous sommes approchez des Sacremens, nous en donnent une asseûrance morale: comme ce n'est en effet que sur cette asseûrance morale d'estre en estat de grace, que nous osons recevoir l'Eucharistie.

Conclusion de la premiere Partie.

CONcluons de toutes les preuves que nous avons rapportées, que la doctrine de Jansénius est contraire à la doctrine de S. Augustin, aux définitions des Conciles & aux veritez de la sainte Ecriture: qu'elle n'est propre qu'à étouffer ou à affoiblir notablement les sentimens de pieté, de reconnoissance & d'amour, que la veûë de l'amour de Dieu & la mort de JESUS-CHRIST devroient exciter dans les Justes: qu'elle ne peut servir qu'à les remplir de trouble & de défiance dans les tentations, dont nul ne peut estre exempt, & dans les combats qu'ils ont à soûtenir de la part du démon & de la concupiscence: qu'elle ne leur laisse qu'une confiance, qui n'a pas de fondement legitime, & qui ne peut s'appuier que sur le hazard: qu'elle ruïne la sincerité de la plus grande partie des promesses que Dieu a faites aux Justes, & des gages qu'il leur en a donnez: qu'elle renverse la plûpart des asseûrances que Dieu leur donne dans ses Ecritures: & qu'en les limitant comme elle fait à la personne des prédestinez, elle favorise les hérétiques en ce qu'ils renferment la qualité de Justes dans la personne des mémes prédestinez: qu'elle fait Dieu d'intelligence avec le démon dans la perte éternelle des Justes: qu'elle le charge de leurs chutes: qu'elle le taxe d'injustice dans sa conduite à leur égard, & de cruauté dans la punition qu'il fait de leurs pechez: qu'elle convient avec la doctrine des hérétiques touchant la grace & la liberté: qu'enfin selon le lan-

gage de saint Prosper elle renferme le comble de la folie & de l'impieté : *Quid tam insanum quid tam perversum dici vel cogitari potest?*

FIN DE LA PREMIERE PARTIE.

LES



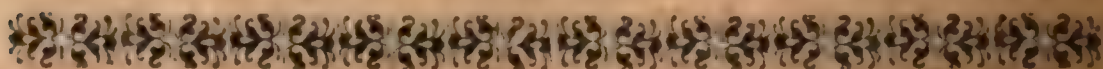
LES SENTIMENS DE SAINT AUGUSTIN SUR LA GRACE OPPOSEZ A CEUX DE JANSENIUS.

SECONDE PARTIE.

Où l'on satisfait aux objections.

IL est temps enfin que je dégage la parole que j'ay donnée dans ma Préface, de faire voir que la plus-part des objections de Jansénius ou sont fondées sur de fausses suppositions, ou establissent tout le contraire de ce qu'il prétend, & nous fournissent de nouvelles preuves contre luy, ou le font tomber dans des contradictions toutes visibles, & renversent une grande partie de sa doctrine, tantost sur l'estat present, tantost sur l'estat d'Innocence ; & que généralement enfin elles sont toutes inutiles à son dessein. Je n'avois pas eu d'autre dessein dans cét ouvrage que de prouver contre cét Auteur, que saint Augustin a esté tres-éloigné de croire, que toutes les graces fussent infailliblement efficaces, & qu'il y en eust aucune qui imposât à la volonté une necessité absoluë de luy donner son consentement : & ainsi il

semble que je ne me sois engagé qu'à satisfaire aux objections qui paroissent establir cette efficace infaillible de toutes les graces, & cette impression *nécessitante* que Jansénius leur attribuë. Neanmoins comme les preuves dont je me suis servi roulent presque toutes sur cette vérité, *que ce saint Docteur a esté persuadé que Dieu ne discontinuë jamais le premier de donner au Juste le secours dont il a besoin*; je me trouve aussi obligé de resoudre les objections qui la combattent. Comme elles ont pourtant une matiere différente des autres, il sera plus à propos de les traitter séparément, & de les reserver à la fin de cette seconde Partie. L'air de confiance avec lequel Jansénius a proposé toutes ces objections; l'impression que cét air a faite dans l'esprit de quelques personnes; & la qualité de la matiere doivent diminuer la peine que le Lecteur pourroit avoir de la longueur, avec laquelle j'ay esté obligé d'en traitter quelques-unes. Ce sont des difficultez, qui bien qu'elles ne soient pas grandes en elles-mémes, méritent des éclaircissemens pour ceux qu'elles ont prévenus; & ces éclaircissemens ne se peuvent donner sans donner aussi un peu d'étenduë à la matiere.



PREMIERE OBJECTION.

Tirée des reproches que l'on faisoit à saint Augustin, qu'il détruisoit la liberté par ses sentimens sur la grace: & de la difficulté qu'il trouvoit luy-méme à accorder la grace avec la liberté.

CHAPITRE PREMIER.

I. VOicy un exemple de ces objections de Jansénius, que j'ay dit qui sont fondées sur de fausses suppositions, mais ce ne sera pas le seul. Il n'y a personne qui ne sçache combien les Adversaires de saint Augustin luy ont souvent reproché qu'il détruisoit la liberté en voulant establir la grace. Et personne n'ignore que saint Augustin a paru trouver luy-méme de la difficulté à accorder l'une avec l'autre.[a] Cette question, dit ce » saint Docteur, dans laquelle il s'agit du libre-arbitre & de la » grace, est si difficile à démesler, que quand on défend le libre- » arbitre on paroist nier la grace de Dieu; & que quand on défend » la grace de Dieu, on paroist ruiner le libre-arbitre. Mais il n'y a

[a] Illa quæstio ubi de arbitrio libertatis & Dei gratia disputatur, ita est ad

aussi personne qui ne sçache combien Jansénius s'est prevalu de ces endroits pour establir son sentiment. ª Quel fondement, dit-il, pouvoient avoir ces reproches & cette difficulté, sinon dans la force toûjours infailliblement efficace, que saint Augustin attribuoit à la grace, & dans la nécessité d'agir, où il croyoit que la grace met la volonté ? S'aviseroit-on maintenant de faire ces reproches & cette difficulté aux Théologiens, qui ne donnent pas à la grace une force & une operation de cette nature, & qui pretendent qu'il est dans la disposition de la volonté de consentir & de ne pas consentir à la grace ?

discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. *Aug. l. de gratia Christi c. 47*

ª *Jansen. l. 3. de her. Pelag. c. 17. l. 2. de grat. Salvat. c. 1. & l. 8. c. 5. & 6.*

II. Je ne m'estonne pas que ceux qui n'ont jamais leû saint Augustin se laissent prendre par ce raisonnement: car enfin il a quelque chose d'éblouïssant, quand on ne sçait pas la supposition & le fondement de ces reproches & de cette difficulté. Mais en verité il y a sujet de s'estonner qu'une personne à qui sa lecture estoit si familiere, l'ait voulu faire valoir comme quelque chose de bien fort, puis qu'il ne pouvoit pas ignorer qu'il ne se trouve pas un seul endroit dans saint Augustin, où ces reproches & ces difficultez paroissent fondez sur une force *nécessitante*, ni méme infailliblement efficace, que l'on crût qu'il donnast à la grace : & qu'ils y sont par tout fondez uniquement sur ce qu'il ne vouloit pas accorder, ni aux Pélagiens que la volonté fust capable d'elle-méme de faire le bien sans la grace, ni méme aux Demi-pélagiens qu'elle pûst du moins attirer la grace par de bons commencemens qui fussent purement naturels : ce que les uns & les autres croyoient qui ne se pouvoit nier sans renverser la liberté. C'est ce que je vais faire voir comme j'espere avec une entiere évidence dans les chapitres suivans.

CHAPITRE II.

Où l'on montre que les Pélagiens ne reprochoient à saint Augustin qu'il détruisoit la liberté, que parce qu'il enseignoit que la volonté ne peut pas faire le bien sans le secours de la grace.

I. C'Est lui-méme qui nous rend ce témoignage des Pélagiens en sa lettre 105. à Sixte, qui estant alors Prestre de l'Eglise de Rome, fut depuis élevé au souverain Pontificat. ᵇ *Ils* « *s'imaginent*, luy dit il, *que c'est détruire le libre-arbitre*, *que de re-* « *connoistre que l'homme ne peut pas avoir une bonne volonté sans le* « *secours de Dieu*. Voila le fondement de leurs plaintes, voila ce «

ᵇ Putant auferri sibi arbitrium liberum, si nec ipsam bonam vo-

qui leur rendoit le sentiment de saint Augustin inconcevable. Ils s'estoient mis dans l'esprit, que la volonté peut faire le bien sans avoir besoin du secours de la grace. Ils pretendoient que le bien & le mal sont également au pouvoir de la liberté; que par ses propres forces toutes seules, le bien luy est autant possible comme le mal: & que c'est l'appennage du libre-arbitre de pouvoir faire de soy-méme indifferemment l'un & l'autre. Cela se voit par le livre de saint Augustin *de la grace de* Jesus-Christ chapitre 4. 5. 6. 18. par le livre *de la nature & de la grace* chapitre 48 49. 50. par le premier livre au Pape Boniface chapitre 2. par le livre *de la grace & du libre-arbitre* chapitre 6. & par le dixiéme livre contre Julien chapitre 109.

Juntatem sine adjutorio Dei hominem habere consenserint. *Aug. ep.* 105.

II. Voicy méme la definition que Julien donnoit de la liberté, comme saint Augustin le rapporte. [a] La liberté, disoit-il, par » laquelle l'homme a esté comme émancipé des mains de Dieu, » consiste dans le pouvoir de commettre le peché & de s'en abste- » nir: mais dans un pouvoir, dit saint Augustin au livre *de la grace de* Jesus-Christ chapitre 6. [b] qu'il faisoit consister dans la nature méme. Il est vray que c'est de Pélage dont ce saint Docteur dit ces paroles. Mais on ne peut mieux entendre les sentimens du Disciple, que de la bouche du Maistre qu'il fait gloire de suivre dans tous ses égaremens. Aussi le méme Julien que je citois tout-à-l'heure, disoit [c] que l'homme pecheur a dans » la nature de sa liberté le méme pouvoir de ne plus pecher, qu'il » avoit eu de se détourner de la justice.

III. Que pouvoit-on attendre de gens prévenus de ce sentiment, si ce n'est qu'ils crieroient toûjours que l'on détruisoit la liberté, quand ils entendroient dire que la volonté ne peut faire aucun bien sans le secours de la grace? C'est ce qu'en effet nous leur avons veû faire dans le passage que nous avons cité au commencement de ce chapitre. Ils ne s'y récrient pas sur la force que ce saint Docteur donnoit à la grace, mais sur la simple nécessité de la grace. C'est encore ainsi que fait Pélage leur chef dans le livre que saint Augustin a intitulé *des gestes de Pélage* chapitre 18. Cét Hérésiarque y proteste hautement [d] *que c'est nier le libre-arbitre que de dire qu'il a besoin du secours de Dieu.* C'est aussi ce que faisoit Julien avec toute la secte. [e] *Il ne croyoit pas que l'on pust dire sans détruire la liberté, que nous avons besoin de la grace pour obeïr à Dieu.* Ils se plaignent donc toûjours à la vérité que saint Augustin détruit la liberté en voulant establir la grace. Mais leur plainte est toûjours fondée sur ce que ce saint Docteur veut, que l'on reconnoisse la nécessité de la grace, &

[a] Libertas » arbitrii qua » a Deo emancipatus homo est, in admitte di peccati & abstinendi a peccato possibilitate consistit. *Ap. Aug. l. 7. cont. Jul. c.* 78.

[b] Hanc autem possibilitatẽ » in natura cũ » ponere. *L. de grat. Christi c.* 6.

[c] In peccante hanc esse liberi arbitrii naturam per quam potest a peccato desinere, quæ fuit in eo ut posset a justitia deviare. *Ap. Aug. l. 7. cont. Jul. c.* 78.

[d] Non esse » liberum arbitrium si » Dei indigeat » auxilio. *Ap. Aug. l. de Gestis Pelag. c.* 18.

[e] Ne hoc ipsum quod Deo obedimus, ejus esse gratiæ cõ-

non sur une force ou *nécessitante* ou infailliblement efficace, qu'il donnast à la grace.

ceditis; putatis quippe isto modo auferri voluntatis arbitrium.

IV. Aussi quand saint Augustin propose à Pélage les veritez qu'il falloit qu'il reconnust pour estre censé Catholique, dans le méme endroit que nous avons rapporté au commencement du chapitre précédent, où ce saint Docteur disoit qu'il estoit difficile d'accorder la liberté avec la grace : il ne s'avise pas d'exiger de luy qu'il reconnoisse dans la grace cette force toûjours infailliblement efficace, mais seulement qu'il reconnoisse la necessité de la grace pour vouloir & pour faire le bien : *Vt sine illo adjutorio nihil velimus & agamus :* & aprés cela, disoit-il, il n'y aura plus de dispute entre nous sur la grace : *nihil de adjutorio Dei, quantum arbitror, inter nos controversiæ erit.*

V. Saint Hierôme est encore un témoin irreprochable de la méme verité dans le premier de ses Dialogues contre les Pélagiens. Car aprés que le Catolique qu'il introduit sous le nom d'Atticus, a declare que nous avons besoin du secours de Dieu pour chacune de nos actions ; il y fait paroistre le Pélagien sous le nom de Critobule qui se récrie aussi-tost de la sorte : [a] *Comment donc subsistera nostre libre-arbitre*, & la grace de Dieu (c'est-à-dire comme ils l'entendoient, la grace que Dieu nous a faite de nous créer libres) *si nous ne pouvons pas méme agir sans luy?* Et tout ce que fait Attique pour repliquer à cette réponse du Pélagien ; [b] c'est de luy dire qu'il conçoit mal la liberté que Dieu nous a donnée : qu'elle consiste bien à pouvoir agir à la verité, mais non pas à pouvoir agir sans son secours. Et ainsi l'on voit toûjours toute la dispute rouler uniquement sur la necessité de la grace, & non sur sa force ; on voit toûjours le Pélagien en nier la nécessité de-peur de ruiner la liberté, & le Catolique s'attacher à accorder la liberté avec cette necessité.

[a] « In quo igitur liberum « habemus arbitrium, & « Dei in nos « gratia custoditur, si ne hoc quidem absque Deo possumus facere? *Hieron. dial.* 1. *cont. Pelag.*

[b] Non sic donata liberi arbitrii gratia, ut Dei per singula tollatur adminiculum. *Ibid.*

CHAPITRE III.

Où l'on montre que les Demi-pélagiens ne se plaignoient, que la doctrine de saint Augustin ruinoit la liberté, que parce qu'il ne vouloit pas méme qu'on pust commencer le bien sans la grace.

I. Les Demi-Pélagiens reconnoissoient bien avec les Catoliques, que nous devons au secours de la grace nôtre progrés dans la pieté ; mais ils s'accordoient avec les Pélagiens pour les commencemens, & ils prétendoient que nous ne les

devons qu'aux ſeules forces de nôtre volonté. Ils ne pouvoient pas concevoir, comment ſans cela nous pourrions prétendre devant Dieu quelque loûange & quelque mérite dans l'ouvrage de nôtre ſalut. Ils s'imaginoient qu'il ne nous eſt point deû de loûange, & que nous n'avons point de mérites, que lors que nôtre volonté agit par les propres & ſeules forces de la liberté : & qu'ainſi nous n'en pourrions point du tout eſperer, s'il eſtoit vray qu'elle eût tellement beſoin de la grace, qu'elle ne puſt pas méme commencer le bien ſans eſtre prévenuë de ſon aſſiſtance. Ils croioient, & avec raiſon, qu'il n'y a pas de mérite ſans liberté : mais ils croioient en méme-temps, que noſtre volonté n'eſt pas libre, ſi elle ne peut pas agir toute ſeule, & ſi elle dépend d'un ſecours étranger.

II. Ce n'eſt pas qu'ils niaſſent, que nous méritons dans noſtre progrés-méme en la pieté, quoy qu'ils avoûaſſent que nous devons ce progrés au ſecours de la grace ; mais c'eſt qu'ils prenoient ce mérite de plus haut. Ils le prenoient de la ſource qu'ils luy attribuoient, ſçavoir de noſtre liberté, qu'ils prétendoient avoir commencé par ſes propres forces. Ils diſoient qu'elle mérite & attire par ces commencemens, qui luy ſont propres, les graces qui luy ſont néceſſaires dans la ſuite pour le progrés : & qu'ayant ainſi mérité ces graces, elle s'attire auſſi la loûange & le mérite de tout le bien, & de tout le progrés dont elles ſont la cauſe.

III. Il eſt aiſé de voir, qu'on ne pouvoit non-plus eſpérer de gens frappez de cette imagination, ſinon de les voir ſe récrier que c'eſtoit fait de la liberté, lors qu'ils entendroient enſeigner, que noſtre volonté ne peut pas méme commencer le bien par ſes propres forces, & ſans eſtre prévenuë de la grace. Il n'eſtoit pas néceſſaire qu'ils entendiſſent ajoûter, que cette grace eſt infailliblement efficace, pour ſe plaindre qu'on détruiſoit la liberté : la ſeule impuiſſance de commencer ſans la grace leur en eſtoit un ſuffiſant prétexte, dans la perſuaſion où ils eſtoient que la volonté n'eſt pas libre ſi elle ne peut agir toute ſeule, & ſi pour la faire vouloir il faut recourir à un ſecours emprunté. Voyons ſi nous en avons rapporté fidellement les ſentimens.

IV. Je croy qu'on ne fera pas de difficulté de s'en rapporter à ſaint Proſper & à Caſſien, dont le premier a entrepris de combattre leur doctrine, & le ſecond a eſté un de leurs chefs des plus conſiderables. Il eſt vray que ce dernier a eû des ſentimens qui luy ont eſté particuliers, & méme qui ont eſté aſ-

ſez bizarres : mais il les a propoſez de telle ſorte, qu'il nous a fait connoiſtre en méme temps ceux qui luy eſtoient communs avec le reſte de ſa Secte. Il diſtinguoit deux ſortes de perſonnes : les unes qui attirent à elles la grace par de bons commencemens & de fervens deſirs conceûs par les ſeules forces de la volonté ; & c'eſtoit là la ſeule vocation reconnuë par le commun de la Secte ; ils les appelloient des perſonnes qui veulent & qui deſirent ſe convertir, *volentes & ſitientes* : Les autres (& c'eſt ce qu'il ajoûtoit aux ſentimens de ſa Secte) qui n'ont en eux aucune diſpoſition au ſalut, & que Dieu y porte de luy-méme en leur en inſpirant le deſir, & les prévenant de ſa grace : ce qu'il appelloit forcer & contraindre les perſonnes malgré elles, *nolentes invitoſque compellere*. C'eſt ainſi qu'il s'en explique dans ſaint Proſper.

V. Il ajoûtoit [a] que la grace de ces premiers eſt une récompenſe que Dieu doit à ces bons deſirs & à ces bons commencemens, conceûs par les ſeules forces de leur volonté : & que dans ces derniers elle eſt un don purement gratuit, n'ayant eſté attirée par aucune choſe ſemblable ; Qu'à cauſe de cela Dieu n'eſt proprement le *Sauveur* que de ceux-cy ; & que pour ceux qui viennent à luy par eux-mémes, il eſt plus vray de dire qu'il les reçoit, que non pas qu'il les ſauve ; Qu'il n'y a que ces premiers qui ſoient dignes de loüange, & qu'on puiſſe dire mériter véritablement devant Dieu ; parce qu'il n'y a qu'eux qui luy offrent de leur propre fond, les autres ne luy offrant que ce qu'ils ont receu de luy par le ſecours de ſa grace. Et un peu plus bas, [b] ceux, dit-il, qui ſont par la grace de Dieu ce qu'ils ſont, ne ſont dignes d'aucune loüange, & n'ont aucun mérite. On voit par là qu'ils ne reconnoiſſoient pas de mérite où la volonté n'agit point ſeule, & où elle agit avec ou par le ſecours de la grace, Et cela pourquoy ? Parce qu'ils ſe perſuadoient que la volonté ne ſe peut point attribuer de mérite que dans ce qui eſt ſon propre ouvrage ; & qu'elle ne peut plus regarder comme ſon propre ouvrage, ce qu'elle ne peut faire toute ſeule & ſans l'aſſiſtance d'autrui. Ils ſe perſuadoient que la volonté n'a point de mérite dans ce qui n'eſt point l'ouvrage de ſa liberté, dans ce qu'elle ne fait point par ſon propre mouvement, & à quoy elle ne ſe peut porter que par le mouvement & l'aſſiſtance d'un autre.

[a] « Non omnium Chriſtianorum, « ſed quorumdam Salvator, quorumdam verò « ſuſceptor ſit, ut hi tantum ſalvati, quos « ad percipiendam gratiam Deus averſos reluctantéſque compulerit ; hi « autem ſuſcepti ſint, qui vocationem ſpontanei curſus fervore prævenerint, & illis quidem conferatur donum gratuitum, iſtis debitum præmium rependatur, illi nullius ſint laudis ac meriti, qui nihil boni habeant niſi quod acceperint : iſti autem & gloria abundent & remuneratione diteſcant, qui propria facultate devoti, quod non acceperint obtulerunt. *Apud Proſp. l. contra Coll. c.* 18.

[b] Eos qui gratia Dei ſunt quod ſunt nec laudem ullam habere, nec meritum. *Ibid.*

VI. Voila tout le ſujet de leurs plaintes contre la doctrine de ſaint Auguſtin : voila ce qui les faiſoit parler contre luy, comme

contre une personne qui attribuant au secours de la grace aussi bien le commencement que le progrés dans la pieté, détruisoit & le mérite & la liberté. Nous venons de voir clairement dans les paroles de Cassien rapportées par saint Prosper, que c'estoit là la veritable & l'unique cause, pour laquelle ils prétendoient que sa doctrine ruinoit le mérite : & le méme saint Prosper nous va apprendre que c'estoit aussi la veritable & l'unique cause pour laquelle ils pretendoient qu'elle détruisoit la liberté.

VII. Aprés avoir donc rapporté ce discours de Cassien, & y avoir joint le sentiment des Catholiques, qui est que la volonté est aussi peu capable de commencer dans la pieté sans estre prevenuë de la grace, que d'y faire des progrés sans son assistance : [a] il dit que c'est là l'unique & veritable sentiment auquel il faut » s'attacher, sans se mettre en peine des plaintes des Demi-pélagiens » *qui crioient par tout que c'est ruiner la liberté, que de dire que* » *la volonté a autant besoin d'estre prevenuë de la grace pour commencer*, » qu'elle a besoin de son assistance pour avancer & pour » persévérer. Il ne s'avise point de dire qu'ils fondoient leurs plaintes du prétendu renversement de la liberté sur une force ou *nécessitante* ou infailliblement efficace qu'ils vissent attribuer à la grace ; mais seulement sur ce que l'on enseignoit que le commencement dans la pieté dépend aussi bien de son secours que le progrés méme : *Liberum arbitrium causantur auferri, si & principia & profectus Dei dona esse dicantur.*

[a] Non conturbat nos superbientium inepta querimonia, qui liberum arbitrium causantur auferri, si & principia & profectus & perseverantia in bonis usque in finem Dei dona esse dicantur. *Ibid.*

CHAPITRE IV.

Inutilité d'une instance qu'on croiroit pouvoir faire touchant le sentiment des Demi-pélagiens.

I. ET il seroit inutile pour prouver, que c'estoit sur une force invincible & infailliblement efficace, ou méme *necessitante*, que les Demi-pélagiens voyoient donner par saint Augustin à la grace, qu'ils fondoient leurs plaintes de la perte de la liberté : il seroit, dis-je, inutile pour prouver cela, d'alléguer ce que saint Prosper rapporte d'eux en ces termes en sa lettre à Ruffin : [b] Ils décrient les ouvrages dans lesquels saint Augustin » combat l'erreur des Pélagiens, l'accusant de ruiner entierement » le libre-arbitre, *& d'introduire une nécessité fatale sous le nom de* » *la grace :* & enfin de vouloir establir deux masses & deux natu- » res differentes du genre humain. Car on se tromperoit si l'on pretendoit

[b] Scripta ejus, quibus error Pelagianorum impugnatur, infamant, dicentes eum liberum arbitrium penitus submovere, & sub gratiæ nomine necessitatem prædicare fatalem,

pretendoit, que cette plainte rapportée par saint Prosper, que saint Augustin *ruinoit entierement la liberté, & que sous le nom de la grace, il introduisoit une necessité fatale, Eum liberum arbitrium penitus submovere & sub gratiæ nomine necessitatem prædicare fatalem*, n'estoit dans la bouche des Demi-pélagiens qu'une seule plainte & une seule proposition, dont la derniere partie fust l'explication de la premiere: comme s'il avoit voulu dire qu'ils accusoient saint Augustin de renverser la liberté *en ce qu'il attribuoit à la grace une force & une espece de nécessité fatale.*

adjicientes etiam illum duas humani generis massas & duas velle credi naturas. *Prosp. ep. ad Ruffin. de gratia & lib. arb.*

II. Il est au contraire de la derniere évidence dans toute cette lettre de saint Prosper, que ces paroles *qu'il ruinoit le libre-arbitre, & qu'il introduisoit une nécessité fatale*, ne contiennent pas une seule plainte & une seule proposition, dont la derniere partie explique la premiere, mais deux propositions & deux chefs differens de plainte des Demi-pélagiens: le premier *que la doctrine de saint Augustin sur la matiere de la grace ruinoit le libre-arbitre.* Le second, que sa doctrine sur la méme matiere, *sembloit introduire une nécessité fatale.* Car si saint Prosper n'avoit regardé ces paroles, que comme une seule proposition, dont la derniere partie expliquoit plus clairement la premiere: il ne se seroit pas crû obligé de les refuter séparément l'une aprés l'autre. Cependant ce saint Disciple & défenseur de saint Augustin divise la refutation de ces paroles en deux parties, comme contenant chacune un chef différent de plainte & d'objection. Dans la premiere il réfute l'objection qu'ils faisoient, que ce Saint *ruinoit la liberté* par sa doctrine de la grace: & il employe à cela la plus grande partie de sa lettre: & dans la seconde il descend à l'autre chef *de la nécessité fatale*, laquelle ils croyoient suivre de ses sentimens.

III. Cela se voit en ce qu'aprés avoir employé presque toute sa lettre à réfuter leurs plaintes & leurs reproches touchant le pretendu renversement de la liberté, il poursuit de la sorte: ET [a] POUR CE QUI EST *des discours qu'ils répandent d'une nécessité fatale*, & de deux masses & deux natures differentes du genre humain, pour noircir saint Augustin par une calomnie tres-impertinente: cela ne nuit pas à ce saint Docteur, dont les livres détruisent invinciblement ces grossieres erreurs, ny ne nous trouble pas, nous qui detestons ces sortes d'opinions avec tous leurs auteurs. Où l'on voit évidemment que ces mots, *Et pour ce qui est* des discours qu'ils répandent d'une nécessité fatale pour noircir saint Augustin, *ea autem quæ de fato & duabus massis duabusque naturis jactitant*, qui sont visiblement un autre chef

[a] Ea autem quæ de fato & duabus massis, duabúsque naturis stultissimo mendacio, intenti viri injuriæ jactitāt; neque ipsum « quidem onerant, in cujus libris copiosissimè hujusmodi destruuntur errores, nec nos perturbant qui tales opiniones cum suis auctoribus execramus. *Ibid.*

de plainte qu'il entreprend de combattre & de réfuter; aprés avoir satisfait au premier; que ces mots, dis-je, ont rapport à ce qu'il avoit dit, * que les Demi-pélagiens faisoient courir le bruit, que saint Augustin *sous le nom de grace introduisoit une nécessité fatale.* Et ainsi, puisque ce Saint traitte séparément ces deux chefs dont l'on accusoit saint Augustin, l'un du renversement de la liberté, l'autre de l'introduction d'une nécessité fatale; & qu'il quitte le premier pour passer à la réfutation du second: il est visible que quand il avoit rapporté la plainte entiere des Demi-pélagiens en ces termes, *Que saint Augustin détruisoit le libre-arbitre, & que sous le nom de grace il introduisoit une nécessité fatale:* il est visible, dis-je, que la seconde partie de cette proposition n'estoit, ni la méme que la premiere, ni son explication, mais un chef de plainte & de reproche tout différent. Nous examinerons dans l'Objection suivante quel en pouvoit estre le sujet.

* Sub gratiæ » nomine necessitatem » prædicare » fatalem, adjicientes etiam illum duas humani generis massas, & duas velle credi naturas. *Ibid.*

CHAPITRE V.

Continuation de ce qui a esté dit au chapitre III. de la plainte des Demi-pélagiens contre saint Augustin en faveur du libre-arbitre.

I. Mais cette lettre de saint Prosper à Ruffin, laquelle on a crû nous pouvoir estre contraire, confirme merveilleusement bien ce que nous avons dit, que la plainte que faisoient les Demi-pélagiens, que la doctrine de saint Augustin ruinoit la liberté, n'estoit pas fondée sur quelque force, soit *nécessitante*, soit infailliblement efficace, qu'ils vissent que ce Saint donnast à la grace; mais uniquement sur ce qu'il ne se contentoit pas de dire, que la volonté ne peut pas faire de progrés dans la pieté, sans estre assistée de la grace, ce qu'ils avoûoient bien avec luy contre les Pélagiens; mais que de plus il prétendoit, qu'elle ne peut pas méme commencer sans en estre prevenuë: la lettre, dis-je, de saint Prosper à Ruffin justifie merveilleusement cette réponse. Car si on la veut lire, on verra que dans toute l'étenduë qu'il y donne à la réfutation de cette calomnie & de cette plainte, il s'applique à réfuter des personnes, qui pour défendre le libre-arbitre, tâchent de luy maintenir ce pouvoir, de faire du moins quelques démarches dans la pieté par luy-méme & sans estre prevenu de la grace, comme s'ils l'eussent crû perdu,

si le contraire eust esté veritable. On y verra des gens qui pour défendre le libre-arbitre, cherchent des exemples de personnes qu'ils croyoient avoir commencé les premiers dans la pieté, & s'estre merité & attiré la grace par ces commencemens. On les verra apporter à ce sujet l'exemple de Corneille, comme faisant tout-à-fait pour eux. * Ils prétendent, dit saint Prosper, que nous avons une grande preuve des forces du libre-arbitre dans la personne du Centenier Corneille; en ce que, comme il le croyent, avant que d'avoir esté prevenu de la grace, il s'appliquoit de luy-méme à la pieté, à l'aumône & aux jeûnes; de sorte qu'il en merita des loüanges de Dieu méme, & qu'il s'attira le don de la régénération.

" * Dicunt etiam ad demonstrandam liberi arbitrii facultatem, magnum in Centurione Cornelio extare documentum, eo quod ante gratiæ perceptionem timens atque orans Deum, elemosynis & jejuniis & orationi spontaneo studio fuerit intentus: atque ob hoc divino testimonio laudatus donum regenerationis acceperit. *Prosp. cit. ep. ad Ruffin.*

II. Ainsi donc l'avantage de pouvoir du moins commencer le bien par ses propres & seules forces, estoit aux Demi-pélagiens la preuve & le caractere de nostre liberté, *ad demonstrandam liberi arbitrii facultatem*, & ils regardoient la privation de ce pouvoir, comme la preuve de la perte de la liberté. Et par conséquent les plaintes qu'ils faisoient contre saint Augustin, comme contre une personne dont la doctrine sur la grace renversoit la liberté, ne peuvent nullement servir à prouver, qu'ils crussent qu'il donnoit à la grace une force infailliblement efficace, puisque dans la pensée où ils estoient sur les forces naturelles de la liberté, il suffisoit, qu'il luy refusast le pouvoir de commencer méme le moindre bien, sans estre prevenuë de la grace, pour leur donner sujet de former ces plaintes contre luy.

III. Enfin une preuve incontestable, que quand ils accusoient saint Augustin de renverser la liberté par son sentiment sur la grace, ils n'avoient nullement en veuë une force infailliblement efficace, qu'ils crussent que ce Saint luy donnast, mais seulement l'impuissance en laquelle il mettoit la volonté de commencer méme le bien sans son assistance; une preuve, dis-je, incontestable de cette verité, c'est la conduite dont use saint Prosper dans cette méme lettre à Ruffin pour justifier son saint Maître, & pour reprimer les plaintes ou calomnies qu'ils formoient contre luy. S'ils en avoient eû à une force infailliblement efficace, que saint Augustin eust donnée à la grace, & que c'eust esté en effet la pensée de ce saint Docteur, ce fidele Disciple qui ne l'auroit pas ignoré, qui se rendoit tous ses sentimens propres, & qui nous asseûre méme au commencement de ses réponses con-

tre les Demi-pélagiens qu'il ne répondoit que ſur ſes lumieres, *In nullo recedens a tramite earum definitionum, quæ in ſancti viri diſputationibus continentur :* ce ſaint Diſciple, dis-je, auroit deû s'appliquer dans cette lettre, où il rapporte ces plaintes & ces calomnies, à montrer comme cette force infailliblement efficace ne pouvoit porter aucun prejudice à noſtre liberté : il auroit deû leur repreſenter, que la liberté ne conſiſte pas dans une indifférence à faire une choſe ou à s'en abſtenir, mais qu'elle conſiſte à faire une choſe *avec une volonté pleine & raiſonnable* : & que par conſéquent cette force infailliblement efficace n'empeſchant pas que nous ne voulions d'une volonté pleine, & faiſant au contraire que nous voulons de la ſorte, elle ſeroit plus capable d'eſtablir la liberté que de la détruire.

IV. Voila aſſeûrément ce qu'il auroit deû répondre, comme c'eſt en effet la réponſe que l'on ſçait que fait Janſénius, quand il veut prévenir ou étouffer la crainte qu'on pourroit avoir, que la force & la maniere d'agir qu'il donne à la grace, ne ruinaſt la liberté. Sans cela ç'auroit eſté inutilement que ſaint Proſper ſe ſeroit appliqué à maintenir comme il fait, l'impuiſſance de la volonté à agir, & méme à commencer ſans grace : parce que ce point de l'efficace infaillible, en quoy l'on prétend que ſaint Auguſtin & luy faiſoient conſiſter la nature de la grace d'apreſent, ſeroit toûjours demeuré à défendre : & ç'auroit eſté celuy auquel il auroit méme falu plus particulierement s'appliquer, comme eſtant bien plus capable de faire craindre la perte de la liberté. Cependant ſaint Proſper fait tout le contraire, il ne s'aviſe nullement de prouver, ou méme de répondre, que cette operation ou cette application infailliblement efficace de la grace ne porte aucun préjudice à la liberté, ni de montrer comme la liberté peut bien ſubſiſter avec cette force. Il s'applique uniquement à guerir l'imagination des Demi-pélagiens, à les deſabuſer de la fauſſe idée qu'ils avoient conceuë de noſtre liberté, à détruire la folle preſomption qu'ils avoient de ſes forces : c'eſt-à-dire à montrer, qu'elle ne peut pas méme vouloir & commencer le bien par elle-méme ſans eſtre prevenuë de la grace ; & à réfuter toutes les raiſons & tous les exemples, par leſquels ils taſchoient d'autoriſer ce pouvoir naturel de la liberté. Et ainſi Janſénius fait prendre le change à ce Saint d'une maniere honteuſe, ou plûtoſt il le luy fait donner à ſes Adverſaires de la maniere la moins ſincere, & la plus puerile. C'eſt-à-dire qu'il le fait diſputer avec les Demi-pélagiens pour eſtablir un point, qu'il pretend n'avoir pas eſté la matiere de leur diſpute, ſçavoir l'impuiſ-

sance de la volonté à vouloir & à commencer le bien sans l'assistance de la grace ; & il luy fait abandonner & passer sous silence celuy qui auroit le plus choqué les Demi-pélagiens, qui est cette force & cette efficace infaillible, qu'il nous veut faire croire avoir esté, & le fondement sur lequel ils accusoient saint Augustin *de détruire la liberté*, & le sujet de la dispute que saint Prosper avoit entreprise contre eux pour le défendre.

CHAPITRE VI.

De la difficulté des Moines d'Adrumet à accorder le libre-arbitre avec la grace.

I. CE ne furent pas les Pélagiens ni les Demi-pélagiens seuls, qui crurent que la grace combattoit la liberté, quoy-qu'il y eust quelque différence entr'eux sur ce point. Il se trouva aussi quelques Religieux dans un Monastere d'Adrumet en Afrique, à qui il parut impossible d'accorder celle-là avec celle-cy. C'est saint Augustin qui nous l'apprend dans deux lettres qu'il écrivit à Valentin Abbé de ce Monastere, & à ses Religieux, ausquels il envoya aussi son livre *de la grace & du libre-arbitre* pour les redresser. Ce sont la 46. & la 47. de ses lettres. [a] Il est venu vers nous, leur mande-t-il dans la premiere, deux jeunes hommes nommez Cresconius & Félix, qui se disoient estre de vostre Congregation, & qui nous ont rapporté, qu'il y avoit quelque trouble & quelque dissension dans vostre Monastere : parce que quelques-uns d'entre vous parlent tellement de la grace qu'ils nient que l'homme ait un libre-arbitre.

[a] Venerunt ad nos duo juvenes Cresconius & Felix, de vestra Congregatione se esse dicentes, qui nobis retulerunt Monasterium vestrum nonnulla dissensione turbatum, eo quod quidam in vobis sic gratiam prædicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium. *Aug. ep. 46.*

II. Ceux-cy en usoient avec saint Augustin bien autrement que les Pélagiens & les Demi-pélagiens. Ils ne se plaignoient pas, qu'il détruisist la liberté par ce qu'il enseignoit de la grace : mais au contraire, s'estant faussement persuadez par la lecture de sa lettre 105. à Sixte Prestre Romain, qu'il establissoit tellement la grace, qu'il renversoit le libre-arbitre ; le grand respect qu'ils avoient pour luy, leur fit embrasser comme une verité cette erreur qu'ils luy attribuoient. C'est saint Augustin méme qui nous apprend cette circonstance dans ces deux lettres. Il dit dans la premiere, [b] que celuy qu'on regardoit comme premier auteur de ce bruit-là dans le Monastere, ou n'avoit pas bien en-

[b] Aut enim non intelligit librum

tendu le sens de sa lettre à Sixte, à laquelle il donne aussi le nom *de livre* à cause de sa longueur; ou n'avoit pas esté bien entendu par ses Confreres, à cause que la question estoit tres-difficile, & que peu estoient capables de l'entendre. Il dit dans la seconde [a] que ces deux Religieux, Cresconius & Félix, luy avoient apporté cette 105. lettre pour en apprendre le sens de luy-méme, & qu'il l'avoit leüe avec eux pour leur en donner l'intelligence. Enfin il marque dans la premiere, [b] que la grace & la liberté sont deux choses qu'il faut également défendre, & dont l'une ne préjudicie nullement à l'autre; & que c'est le sens dans lequel il faut prendre son livre, c'est-à-dire sa lettre à Sixte.

meum; aut fortè ipse non intelligitur, quando difficillimam quæstionem & paucis intelligibilem solvere atque enodare conatur. *Ibi*.

[a] Meam quoque epistolam ad Sixtum Romanæ Ecclesiæ Presbyterum datam, quam secum ad nos attulerunt, legimus cum eis *Ep.* 47.

[b] Proinde librum vel epistolam meam quam supradicti ad nos attulerunt, secundum hanc fidem intelligite, ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis ut a Dei gratia separetis. *Ep.* 46.

III. Voila le fait; voyons maintenant ce qui avoit pû donner occasion à ces Religieux de se former cette idée de la doctrine de S. Augustin, & de croire que par les sentimens qu'il avoit de la grace il renversoit la liberté. Jansénius nous veut faire croire que c'est qu'ils avoient esté persuadez, que S. Augustin faisoit consister la nature de la grace dans une force infailliblement efficace, & il pretend en devoir conclure, que ç'a esté en effet son sentiment. Certes, ce ne seroit pas une grande merveille, que des personnes que ce Saint témoigne avoir tres-mal pris sa pensée en lisant sa lettre, se fussent aussi trompez dans le fondement de cette erreur. Mais je prétens méme faire voir avec évidence, que ce n'avoit nullement esté la pensée que saint Augustin fist consister la nature de la grace dans une force infailliblement efficace, qui leur avoit fait croire qu'il nioit la liberté; qu'ils ne luy avoient pas attribué ce sentiment, & que saint Augustin ne crut pas non-plus qu'ils le luy eussent attribué. C'est de luy-méme dont je me veux servir pour establir ce que j'avance.

IV. 1. Si c'eust esté la pensée que saint Augustin faisoit consister la nature de la grace dans une force infailliblement efficace, qui eust fait conclure à ces Religieux, que ce Saint nioit la liberté, il se seroit appliqué à leur faire voir, que cette conclusion estoit mal tirée de ce principe; il leur auroit appris, comme la liberté ne laisseroit pas de subsister avec une force de cette nature; & sur tout il n'auroit pas manqué de leur expliquer le moyen dont nous avons veu que se sert Jansénius pour les accorder & les faire subsister ensemble; c'est-à-dire qu'il leur auroit appris, *que la liberté ne consiste que dans une pleine volonté de fai-*

re une chose ; & qu'ainsi cette force infailliblement efficace n'ostant pas cette volonté, mais plûtost la produisant, elle est plus capable de faire faire les choses avec liberté, que de la détruire & la ruiner. Voila asseûrément comme Jansénius s'y seroit pris. Cependant saint Augustin ne s'y prend nullement de la sorte. On n'en voit pas le moindre vestige dans ces deux lettres, où il s'applique à redresser ceux de ce Monastere, dont quelques-uns pour conserver la liberté nioient la grace, & quelques autres par respect à saint Augustin, qu'ils croyoient nier le libre-arbitre en establissant la grace, le nioient aussi eux-mémes. Il leur montre, qu'il faut tenir l'un & l'autre, il leur prouve par l'Ecriture la nécessité de la grace d'un costé, pour faire, & pour commencer méme le bien, & de l'autre l'existence du libre-arbitre. Et il leur dit, que ce qui les trompe les uns & les autres, c'est la pensée qu'ils ont, *que pour estre libre, méme pour le bien, il faille le pouvoir faire par ses propres forces, sans estre assisté du secours de la grace.* [a] C'est pourquoy, leur dit-il dans la premiere, entendez de telle sorte mon livre ou ma lettre que ces deux Religieux m'ont apportée avec eux, que vous ne niiez pas le secours de la grace ; *& que vous ne défendiez pas tellement le libre-arbitre, que vous le sépariez de la grace de Dieu, comme si nous pouvions faire ou penser le moindre bien sans elle.* Et dans la seconde. [b] Nous avons exhorté, dit-il, autant que nous avons pû ces Religieux, qui sont vos freres & les nostres, de persévérer dans la foy veritable & catholique, qui d'un costé ne nie point le libre-arbitre, soit pour le bien, soit pour le mal : *& de l'autre pourtant ne luy attribuë pas de pouvoir rien faire sans la grace de Dieu.*

[a] Proinde librum vel epistolam meam, quam secum ad nos supradicti attulerunt, secundùm hanc fidem intelligite, ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tanquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundùm Deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus. Ep. 46.

[b] Quantum ergo potuimus egimus cum ipsis & vestris & nostris fratribus, ut in fide sana catholica perseverent, quæ neque liberum arbitrium negat sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit ut sine gratia Dei valeat aliquid. Ep. 47.

V. Voila l'esprit qui regne dans ces deux lettres, & pour les persuader plus efficacement, que la grace & la liberté ne sont pas deux choses, dont on ne puisse tenir l'une qu'en abandonnant l'autre, il s'y applique à leur montrer, que la méme Ecriture-Sainte, qui nous asseûre de nostre liberté pour le bien, nous apprend *que nous ne le pouvons pourtant pas faire sans estre assistez de la grace.* Voila comme en effet il falloit guérir des gens, qui, comme avoient déja fait les Pélagiens, s'estoient formé cette fausse idée, *que le libre-arbitre consiste à pouvoir agir par les seules forces de la volonté, & indépendamment de toute assistance.* Mais en méme temps cela nous apprend, que c'estoit, non pas une for-

ce infailliblement efficace donnée par saint Augustin aux operations de la grace, mais cette fausse idée qu'ils s'estoient faite de la liberté, qui leur faisoit conclure de son zele pour défendre la grace, qu'il ne reconnoissoit pas de liberté.

VI. 2. Cela se voit encore, parce que saint Augustin, aprés avoir dit dans la premiere de ces deux lettres, [a] qu'il y en avoit quelques-uns parmi eux, qui reconnoissoient tellement la grace qu'ils nioient, que l'homme eust un libre-arbitre; venant aussitost à parler de ceux, que Cresconius & Félix luy avoient appris estre dans les véritables sentimens, il ne dit pas que c'estoient ceux, qui croyoient que la force infailliblement efficace de la grace, ne préjudicie nullement au libre-arbitre (ce qu'il auroit dit, s'il avoit crû que la nature de la grace consiste dans cette force, & que tout le mal de ces Religieux eust esté de ne pouvoir pas accorder ce principe avec la liberté) [b] mais il dit que c'estoient ceux, *qui reconnoissoient tellement le libre-arbitre, qu'ils avoüoient pourtant, qu'il ne peut rien faire de bien sans estre aidé de la grace.* Ceux, dit-il, qui parlent de la sorte sont dans les véritables sentimens. Ainsi donc tout le mal des autres estoit de s'estre mis dans l'esprit, que qui dit liberté, dit un pouvoir de faire le bien par ses propres & seules forces, sans estre aidé d'ailleurs : d'où il s'ensuivoit, que quiconque combattoit pour la necessité de la grace, comme faisoit saint Augustin & tous les Catoliques un peu éclairez, leur paroissoient combattre la liberté. Mais il s'ensuit aussi, qu'ils n'auroient pas eû des sentimens plus justes des Théologiens d'apresent, qui combattant pour la nécessité de la grace, nient neanmoins, que sa nature soit d'estre infailliblement efficace.

[a] Sic gratiã » prædicent, ut » negent hominis esse » liberum arbitrium. *Ep.* 46.

[b] Etiam hoc tamen indicaverunt quod plures vestrûm non ita sentiant, sed li- » berum arbi- » trium adju- » vari fatean- » tur per Dei » gratiam, ut » recta sapia- » mus . . . hoc qui sentiunt, bene sentiunt. *Ibid.*

CHAPITRE VII.

Que la difficulté que saint Augustin trouvoit à accorder le libre-arbitre avec la grace, ne peut nuire qu'à Iansénius.

I. MAis du moins, dira-t-on, il n'est pas possible de dissimuler, que S. Augustin n'ait regardé la nécessité d'accorder la grace avec la liberté, comme un point tres-difficile, & qu'il ne l'ait ainsi appellé dans la seconde de ses lettres à l'Abbé Valentin, *de qua difficillima quæstione, hoc est de voluntate & gratia :* qu'il n'en ait parlé de la méme maniere dans la premiere, & qu'il n'y ait ajoûté, qu'il y a peu de personnes capables de le comprendre, *difficillimam quæstionem*, dit-il, *& paucis intelligibilem,*

bilem, & qu'il n'ait fait la méme chose dans l'endroit que nous avons rapporté au commencement du premier chapitre de cette seconde Partie. Or, ajoûte-t-on aprés Jansénius, quelle difficulté y auroit-il d'accorder la grace avec la liberté, si la grace n'emportoit pas toûjours infailliblement la volonté, ou si la volonté luy pouvoit refuser son consentement & la rendre ainsi sans effet ?

II. Il est bien surprenant de voir proposer un argument de cette nature, qui ne peut nuire qu'à Jansénius & à ceux qui le proposent avec luy, & qui les oblige d'abandonner un des sentimens, auquel ils font paroistre plus d'attache. Car il faut remarquer 1. que ce n'est pas seulement à l'égard des grossiers & du commun, que saint Augustin dit que c'est un point tres difficile, que d'accorder la liberté avec la grace : il en étend la difficulté jusqu'aux plus doctes, & à luy-méme. * C'est, dit-il, un point tres-delicat, & qui nous embarasse extremement tous tant que nous sommes, de pouvoir tellement défendre la grace, que nous ne ruinions pas le libre-arbitre, & de ne pas tellement maintenir le libre-arbitre, que par une orgueilleuse impieté nous devenions ingrats envers la grace de Dieu. Il faut remarquer en second lieu que Jansénius pretend que c'est une chose claire & évidente dans saint Augustin, qu'il faisoit consister la liberté, *à vouloir une chose pleinement & avec connoissance* ; de sorte qu'*estre volontaire de la sorte*, *& estre libre*, c'est, dit-il, la méme chose chez ce saint Docteur, quelque nécessité qu'il y ait de faire la chose, & quoy qu'elle se fasse sans indifférence. 3. Qu'il nous veut persuader que ce sentiment n'a point esté particulier à S. Augustin, mais qu'il a esté au contraire fort commun ; jusque-là méme que dans le sixiéme livre *de la grace du Sauveur*, il forme sur ce point comme une chaîne de Tradition de presque tous les anciens Peres & Docteurs de l'Eglise jusqu'à ces derniers temps, s'efforçant de montrer qu'ils se sont tous rencontrez à expliquer de la sorte la nature de la liberté.

* Ipsa etiam ratio, quæ de iis rebus a talibus quales sumus iniri potest, quemlibet nostrûm quærentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur : rursus ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiæ judicemur. *Aug. l. 2. de peccat. merit. c. 18.*

III. Mais s'il est vray, que saint Augustin & la plusspart des hommes ou des Peres ayent esté dans ce sentiment sur la nature de la liberté, comment ce saint Docteur a-t-il pû regarder la necessité d'accorder la liberté avec la grace, comme un point tres-difficile, & que tres-peu de personnes peuvent comprendre ? *Difficillimam quæstionem & paucis intelligibilem.* S'il est vray que ç'a esté là sa pensée touchant la nature & l'essence de la liberté ; comment s'est-il pû trouver fort embarassé à accorder l'une avec l'autre ? *Quemlibet nostrûm quærentem vehementer angustat.*

Car s'il suffit pour estre libre *qu'on veüille la chose pleinement*, la grace, quelque degré de force qu'on luy donne, n'empeschant pas *qu'on ne veüille pleinement la chose* à laquelle elle applique, mais plûtost faisant, qu'on la veut d'autant plus pleinement & plus absolument qu'elle est plus forte, où sera la moindre difficulté à faire subsister la liberté avec la grace? Cette objection donc, qui au fond ne nous nuit pas, combat directement celuy qui la propose, & elle nous procureroit dequoy luy prouver, qu'il a pris le change dans saint Augustin sur la nature & essence de la liberté, quand il a pretendu que ce Saint la faisoit consister uniquement à vouloir pleinement une chose, avec quelque nécessité que ce fust qu'on la voulust.

IV. Et qu'il ne dise pas qu'il n'y a point non plus de difficulté à accorder la grace dans nos sentimens avec la liberté; puisque nous pretendons qu'il demeure toûjours au pouvoir de la liberté de n'en pas suivre les mouvemens. Car outre qu'il y doit trouver moins de difficulté dans ses principes que nous dans les nostres; puisque pour estre libre, il luy suffit de vouloir pleinement: c'est qu'il se trompe au regard de la difficulté, que saint Augustin remarque qu'il y a à accorder la liberté avec la grace. Car ce n'est pas à accorder la liberté avec *la qualité & la force* de la grace, mais avec *la nécessité* de la grace, que saint Augustin trouve de la difficulté. On ne le voit jamais se mettre en peine de montrer, comment la liberté peut subsister dans l'homme, lors qu'une grace puissante le fait agir: mais de montrer, comment on peut dire, que l'homme est libre à faire le bien, & que neanmoins on soûtienne, qu'il ne le peut pas faire sans estre aidé du secours de la grace. Voila à quoy il s'applique aux endroits méme que nous avons rapportez, aprés qu'il y a avoüé que c'est un point tres-difficile, que d'accorder la liberté avec la grace.

V. Au reste, la chose n'est pas en effet si aisée à concevoir & à expliquer. L'idée qui se presente d'abord à l'esprit sous ces mots *de liberté à faire une chose*, semble marquer un plein pouvoir de la faire de soy-méme, sans dépendre d'une influence estrangere, qui en inspire la volonté, & en donne le moyen, & sans quoy il soit impossible de la faire. Et ainsi l'Ecriture méme nous asseûrant de nostre liberté à faire le bien, elle pourroit sembler nous asseûrer en méme temps que nous avons *de nous-méme* le pouvoir de le faire. La maniere méme dont elle nous exhorte à nous convertir, à continuer dans la pieté, & à persévérer jusqu'à la fin, sembleroit contribuer à nourrir une telle pensée; parce qu'elle en parle, comme d'une chose, qu'il semble

qu'il ne tienne qu'à nous de faire. Aussi s'y est-il trompé une infinité de personnes, les Pélagiens, les Demi-pélagiens, quelques Religieux du Monastere d'Adrumet, & l'aigle de tous les esprits le grand Augustin méme pendant quelque temps, les uns ayant crû que l'homme peut faire le bien par les seules forces de sa volonté; les autres, qu'il le pouvoit du moins commencer; & nostre saint Docteur, qu'il peut du moins avoir la foy sans estre prevenu de la grace, comme il l'avoûe ingenuement au chapitre 3. du livre *de la predestination des Saints*. Il a esté besoin du travail de ce saint Evesque pour bien developper cette question. Il a esté besoin de ses lumieres & de ses meditations pour pouvoir quitter cette idée avantageuse du libre-arbitre, à laquelle l'Ecriture méme sembloit avoir donné naissance. Il a esté besoin de la pénétration de son esprit pour en reconnoistre la fausseté par la méme Ecriture qui sembloit la favoriser: & il a fallu s'y prendre comme il s'y est pris; c'est-à-dire, comme on le voit souvent faire contre les Pélagiens & les Demi-pélagiens, conférer les passages des livres sacrez, où le commandement qu'on nous fait de mener une bonne vie nous prouve nostre liberté; avec d'autres, où l'on nous exhorte à demander à Dieu cette bonne vie; & où par-conséquent l'on nous fait connoître, que nostre liberté ne consiste pas, à pouvoir mener une bonne vie & pratiquer la vertu sans le secours de la grace. Si lors qu'on nous parle maintenant de nostre libre-arbitre, cette idée avantageuse & superbe ne se presente plus à nostre esprit: si entendant parler de nostre liberté à faire le bien, nous ne nous figurons plus une puissance capable de le faire toute seule; nous en avons la meilleure obligation aux erreurs & aux égaremens des Pélagiens & des Demi-pélagiens, aux peines que saint Augustin s'est données pour les redresser, & à nostre naissance dans une Eglise, qui sur tout depuis ce temps-là s'est familiarisée avec une idée toute contraire.

CHAPITRE VIII.

Reflexions sur les passages de saint Augustin que Iansenius ramasse, touchant la maniere d'accorder la grace avec la liberté.

I. MAis, dira quelqu'un, que répondre à cette grande foule de passages de saint Augustin, que Jansénius a ramassez dans le 5. & 6. chapitre du 8. livre *de la grace du Sauveur*, *Ians. l. 8. de grat. Salv. c. 5. & 6.*

pour prouver, que saint Augustin n'a pas employé d'autre maniere d'accorder la grace avec la liberté, que de dire *que la grace ne force pas la volonté, ne la violente pas, ne la contraint pas, ne la fait pas agir malgré elle, qu'elle ne la meut pas comme une chose inanimée, que la grace n'agit pas seule, que la volonté n'est pas sans agir, qu'elle coopere à la grace*, c'est à-dire, *qu'elle veut, que le bien que la grace luy fait faire ne se fait pas sans la volonté, qu'il se fait avec la volonté, qu'il se fait par la volonté:* enfin pour tout dire en un mot, & c'est la plus agréable des visions de Jansénius, *que c'est l'homme méme qui veut, & non pas quelqu'autre que luy que la grace fasse vouloir par luy!*

II. Je réponds 1. que Jansénius ne pouvoit rien faire de plus avantageux & de plus agréable à Calvin : puisque c'est luy accorder ce qu'il a toûjours prétendu à la vérité, mais que nos Catoliques luy ont toûjours nié : c'est-à-dire, puisque c'est autoriser cette impudente vanité, avec laquelle il disoit qu'Augustin estoit tout pour luy, *Augustinus totus meus est.* Car il n'y a aucune de ces expressions dont Calvin n'ait usé, à la reserve du terme de *coopérer.* Mais comme Jansénius ne fait consister *la cooperation*, que saint Augustin a admise dans la volonté à l'égard de la grace, qu'en ce que la volonté veut : & qu'il ne peut pas nier, que Calvin n'ait dit que la volonté *veut* avec la grace : il faudra qu'il avouë, que ce Saint quoyqu'il se soit servi du mot de *coopération*, n'a pas reconnu *dans le fond* plus de *coopération* de la part de la volonté, que Calvin qui ne s'en est pas servi. Et méme comme il pretend aussi, que dans la doctrine de saint Augustin, pourveû qu'on reconnoisse, que la volonté *veut*, c'est reconnoistre en méme temps autant qu'il le faut, *que la volonté n'est pas meûë par la grace comme une chose inanimée, qu'elle n'est point passive à son égard, qu'elle n'est pas sans rien faire:* il faudra qu'il avoûë aussi, qu'encore que Luther n'ait pas voulu se servir de ces expressions; neanmoins comme il a dit positivement, que la volonté qui est meûë par la grace *veut* effectivement : il faudra dis-je qu'il avoûë, que saint Augustin n'aura rien dit dans le fond plus que luy, lorsqu'il a dit *que la volonté n'est point passive à l'egard de la grace, qu'elle n'en est pas meûë comme une chose inanimée, & qu'elle n'est pas sans rien faire.* Et ainsi comme nous l'avons remarqué dans nostre premiere partie, il faudra, ou qu'il prétende que le fond de la doctrine de ces deux hérétiques estoit sain & ortodoxe, que leur dispute avec l'Eglise sur ces points n'estoit qu'une dispute de noms & de mots, & que le Concile de Trente n'a condamné que

leurs expreſſions ; ou qu'il diſe, que la doctrine de ſaint Auguſtin y a eſté condamnée dans la leur, ſi la leur y a eſté effectivement condamnée. Janſénius dira lequel des deux il voudra, mais aſſeûrément il n'aura point de Catolique pour luy.

III. Je réponds 2 que Janſénius ne pouvoit faire voir moins de diſcernement (j'aime mieux parler de la ſorte que de dire moins de bonne foy) qu'il en a fait paroître dans le choix & dans l'amas de ces paſſages. Il ne ſera peut-eſtre pas aiſé de trouver dans Janſénius deux chapitres ſur la grace, où il y ait un ſi grand nombre de paſſages de ſaint Auguſtin, & où il y ait une ſi grande abondance de gros caracteres pour en faire mieux remarquer la force, mais il ne ſera pas poſſible d'en trouver deux autres, où il ait fait paroître moins de juſteſſe d'eſprit. Il trouve dans ſaint Auguſtin des paſſages, où ce Saint dit *que la grace n'agit pas ſeule en nous, que la choſe ne ſe paſſe point comme ſi nous dormions, ou comme ſi c'eſtoit une pierre que Dieu remuaſt : que Dieu qui nous a créez ſans nous ne nous juſtifie pas ſans nous : que la choſe ne ſe fait pas ſans nôtre volonté : que ſous prétexte*, dit-il dans l'un de ces paſſages pour lequel Janſénius témoigne le plus de complaiſance, & qu'il met en plus gros caractere que les autres, parce qu'il le croit plus convaincant pour ſon deſſein : [a] *que ſous prétexte* donc *que tout le bien que nous faiſons vient de la grace, nous ne devons pas demeurer ſans rien faire, ni attendre que Dieu faſſe comme pleuvoir en nous par ſa grace le bien, que nous ſommes obligez de faire : mais que nous devons agir, nous devons travailler, nous devons faire quelques efforts.* Donc, dit Janſénius, ſaint Auguſtin n'a pas employé d'autre maniere d'accorder la grace avec la liberté, *que de dire, que la grace n'agit pas ſeule, que de dire, que la volonté fait auſſi quelque choſe, que de dire enfin que la volonté veut.* La conſequence n'eſt-elle pas rare ? Un autre qui n'auroit pas eû tant de penetration d'eſprit que Janſénius, ne ſe ſeroit jamais aviſé, que ſaint Auguſtin ſongeaſt là, comme en effet il n'y ſonge pas, à accorder la force de la grace avec la liberté. Il auroit cru, que ce Saint ne ſongeoit dans ces endroits, qu'à prevenir la pareſſe & l'oiſiveté, où les fideles croiroient pouvior entrer ſous prétexte d'attendre la grace, & ſur ce que ce n'eſt que par ſon moien que nous pouvons faire le bien. Il ſe ſeroit méme perſuadé, à voir ce ſaint Docteur prendre toutes ces précautions, qu'il ne croioit que la grace miſt la volonté dans la neceſſité de luy donner ſon conſentement ; puiſque s'il avoit eu cette penſée, toutes ces précautions ou inſtructions luy auroient paru inutiles : & il auroit eſté aſ-

[a] Quidquid nobis jubetur, orandum eſt ut impleatur : ſed non ſic ut dimittamus nos, & quomodo ægri jaceamus ſupini, & dicamus. Pluat Deus etiam ſuper facies noſtras, ut prorſus nos nihil agere velimus... aliquid & nos agere debemus ſtudere debemus, conari debemus. *Aug. fragmento j. 10. & ap. Ianſ. loco cit.*

seûré, que dés que la grace seroit donnée à quelqu'un, elle luy feroit faire infailliblement & méme necessairement, quoyque volontairement, toutes les démarches qu'il y auroit à faire, & tout l'effet pour lequel elle luy seroit donnée.

IV. Saint Augustin enseignoit selon les veritez de la foy, *que nous ne pouvons ni bien vivre ni bien faire sans la grace ; que c'est elle qui fait tout le bien qui est en nous ; que nous ne pouvons pas méme commencer par nos propres forces à vouloir & à aimer le bien ; qu'il faut que ce soit la grace qui mette en nous ce premier amour & cette premiere volonté ; que c'est elle enfin qui produit en nous le vouloir & le faire.* Les Pélagiens qui ne pouvoient souffrir ces veritez, tâchoient de les rendre odieuses par des expressions malignes avec lesquelles ils les representoient, & par les conclusions ridicules, que leur ignorance ou leur impieté leur en faisoit tirer. Ils disoient, *que si la grace fait en nous tout le bien qui y est, nous ne faisons donc rien : que si nous ne pouvons rien faire sans elle, nous n'avons donc pas de libre-arbitre : que si c'est elle qui produit en nous le vouloir, ce n'est donc pas nous qui voulons : que si nous ne commençons point par nous mémes à vouloir & à aimer le bien, & si quand la grace vient en nous, elle ne suppose pas que nous voulions & aimions déja le bien, elle nous le fait vouloir malgré nous, elle nous le fait aimer contre nôtre volonté, elle nous le fait faire contre nôtre inclination, & ainsi elle nous force donc, elle nous contraint, elle nous violente.* Et ils faisoient de ces propositions autant de reproches à saint Augustin & au reste des Catoliques. Tantost ce saint Docteur se contente de s'en disculper par un simple desaveu qu'il en fait : & il leur déclare que ni luy ni les autres Catoliques ne disent pas *que la grace nous contraigne, nous violente, nous force, nous fasse agir malgré nous.* Tantost il leur montre l'impertinence de ces propositions, & la contradiction qu'elles renferment. Car si la grace, dit-il, nous fait vouloir, comme nous faisons profession de le croire, on ne peut pas nous accuser de dire *qu'elle nous fait vouloir malgré nous, puisqu'on ne peut pas vouloir malgré soy.* Tantost il dit *qu'il n'est pas vrai, que la grace nous fasse agir contre nôtre inclination, mais qu'elle change nôtre inclination corrompuë, & luy en substituë une bonne pour nous faire agir saintement.* Il dit *que la grace fait en nous tout le bien qui y est, mais qu'elle ne le fait pas seule, parceque nous voulons & agissons avec elle.* Il dit *que Dieu produit en nous le vouloir, & que sa grace nous fait vouloir ; mais que c'est par nôtre volonté méme qu'elle nous fait vouloir ; de sorte que c'est nous-mémes qui voulons.* Enfin il dit que nous avons à la verité

un libre-arbitre pour aimer & faire le bien : mais que ce libre-arbitre ne conſiſte pas à le vouloir ni à le faire par nos propres forces, *mais à le vouloir & à le faire avec le ſecours de la grace.*

V. Que fait Janſénius ? Il ramaſſe toutes ces expreſſions, & il conclud une ſeconde fois, que ſaint Auguſtin n'a fait conſiſter l'alliance & l'union de la grace avec la liberté, *qu'en ce que lors que nous agiſſons avec la grace, ce n'eſt point par contrainte, & malgré nous que nous agiſſons : en ce que la grace n'agit pas ſeule, mais que nous agiſſons avec elle : en ce que la choſe ne ſe fait pas ſans nôtre volonté, mais avec elle & par elle : en ce qu'enfin c'eſt nous-mémes qui voulons, & non-pas quelqu'autre que la grace faſſe vouloir par nous.* La conſéquence n'eſt-elle pas auſſi-bien tirée que la précédente ? Il eſt vray, que pour nous la perſuader (& il avoit déja uſé du méme artifice à l'egard de celle-là) il nous avertit, que quand ſaint Auguſtin parle tout ce langage, c'eſt pour ſatisfaire aux plaintes que les Pélagiens faiſoient contre la force & la maniere d'agir qu'il attribuoit à la grace, & que c'eſt pour accorder cette maniere d'agir, & cette force avec la liberté. Et moy je luy maintiens, qu'il n'eſt rien de moins vray que l'avis qu'il nous donne : que les paſſages ſeuls qu'il apporte pouvoient luy en faire connoître la fauſſeté : que leur ſeule lecture pouvoit luy faire voir, que ce n'eſt point ſur la force & la maniere d'agir qu'il donnoit à la grace, que les Pélagiens faiſoient toutes ces plaintes contre ce ſaint Docteur : mais ſur ce qu'il diſoit *que nous avons beſoin d'eſtre aidez de la grace, & que nous ne pouvons pas faire le bien par nous mémes ; ſur ce qu'il diſoit qu'il eſt neceſſaire que Dieu produiſe en nous le vouloir, & que nous ne pouvons pas vouloir de nous-mémes : ſur ce qu'il diſoit que nous devons à la grace tout le bien que nous faiſons, & que nous ne le pouvons pas méme commencer par nos propres forces :* propoſitions qui leur paroiſſoient détruire la liberté : [a] *ſaint Cyprien*, leur diſoit-il dans l'un de ces paſſages que rapporte Janſénius, *a-t-il détruit le libre-arbitre, parce qu'il a attribué à Dieu tout ce qu'il y a de pieté en nous, & qu'il n'a pas prétendu comme vous que c'eſt nous qui commençons pour eſtre enſuite aidez de la grace ?* Janſénius auroit méme pû voir, que ceux où il parle de la contrainte & de la violence, c'eſt-à-dire où les Pélagiens reprochoient à ce Saint, qu'il s'enſuivoit de ſa doctrine, que la grace contraint la volonté, & où ce Saint ſe lave de ce reproche : que ces paſſages, dis-je, ne roulent nullement ſur la maniere d'agir de la grace, mais comme nous le ferons voir dans le chapitre ſuivant, ſur le beſoin que nous en avons, non ſeulement pour fai-

[a] Numquid iſte Sanctus, liberum arbitrium negaſſe in hominibus, quia Deo totũ tribuit quod rectè vivimus, virtutémque non a nobis dicit incipere, ac deinde adjuvari ſpiritu Dei ? *Aug. l. 4. ad Bonif. c. 9. & ap. Ianſ. loco cit.*

re le bien mais aussi pour le commencer.

VI. Et ainsi il auroit conclu que saint Augustin ne s'appliquoit pas dans ces endroits à accorder la liberté avec la force & la maniere d'agir de la grace, mais avec la necessité méme de la grace & avec le besoin que nous en avons pour faire le bien & méme pour commencer de le vouloir & de l'aimer. Il auroit veû qu'il estoit indifférent aux Pélagiens, quel degré de force & quelle maniere d'agir on donnast à la grace; qu'estant prévenus comme ils l'estoient, que la nature de la liberté consiste à pouvoir faire le bien ou du moins à le pouvoir commencer par ses propres forces; avec quelque retenuë qu'on fist agir la grace, on leur auroit toûjours paru détruire la liberté, & on se seroit toûjours attiré toutes ces plaintes & tous ces reproches; qu'enfin quelque sentiment modéré qu'on eust eû de la force de la grace, il auroit fallu s'y prendre comme a fait saint Augustin pour leur répondre: c'eust esté en vain qu'on eust répondu, que la grace laisse à la volonté le pouvoir de n'y pas consentir (quoyque ce fust assez l'insinuer, que de dire comme faisoit saint Augustin, qu'elle ne nous fait pas agir malgré nous, parceque ce sont des paroles qui presentent cette idée à l'esprit dans le langage ordinaire) c'eust esté, dis-je, en vain qu'on eust prétendu arréter leurs plaintes par cette réponse; parce qu'elle n'auroit de rien servi pour détruire leur principe. Ce qu'il y avoit à faire, c'estoit d'un costé de desavoûer leurs expressions & exaggerations odieuses & leurs conséquences malignes: & de l'autre, de leur faire voir que la méme Escriture-sainte, qui nous parle de la liberté que nous avons pour faire le bien, nous apprend la necessité de la grace pour le faire & pour le commencer. Et c'est de l'une & de l'autre maniere dont saint Augustin s'y prend dans les passages que Jansénius nous oppose.

VII. Et si cét Auteur avoit voulu faire reflexion sur ces véritez, [a] il ne se seroit jamais avisé de commencer ces deux chapitres avec cét air de confiance ou plustost d'insulte avec lequel il les a commencez: [b] « Saint Augustin, dit-il, s'est plusieurs fois appliqué de toutes ses forces à répousser la calomnie que les Pélagiens luy imposoient, qu'il détruisoit la liberté. On voit qu'il fait profession ouverte de la reconnoître. Il enseigne la maniere dont il la faut accorder avec la grace: *mais jamais il ne déclare une seule fois, ni il n'insinuë pas même en passant, que cette maniere consiste en ce que l'homme estant meû par la grace, il produit tellement l'acte de vouloir qu'il peut s'en abstenir.*

[a] *Iansf. l. 8. de grat. Salvat. c. 5. & 6.*

[b] Ad quas calumnias detergendas nō semel etiam totos ingenii nervos intendit, ostenditque se liberum arbitriū defendere integerrimum

Si

Si c'estoit la vraye maniere de l'accorder, ne seroit-ce pas une insigne malice ou ignorance de ne la pas apporter quand on est obligé de répondre sur cette matiere ? Et de peur qu'on ne m'accuse de temerité en parlant de la sorte, j'entreprens de faire voir par tous les ouvrages que ce saint Docteur a composez contre les Pélagiens, que répondant aux plaintes qu'ils faisoient, qu'il detruisoit la liberté en établissant la grace, *il n'a jamais touché cette maniere d'accorder l'une avec l'autre, & qu'il n'a jamais répondu, que la volonté qui est meüe par la grace, veut de telle sorte, qu'elle peut ne pas vouloir :* mais que la maniere dont il les a accordées, ç'a esté de dire *que nous ne sommes point portez au bien par la grace comme un corps que Dieu remüeroit, & que ce n'est pas à quelque autre, mais à nous-mémes à qui elle fait vouloir le bien.* En suite de quoy il rapporte cette grande foule de passages de saint Augustin dont nous avons rapporté quelques-uns. Mais c'est l'ordinaire de Jansénius d'agir de la sorte : jamais il ne fait plus de bruit, que lors qu'il se sent plus de foiblesse. Et l'on ne doit jamais ni moins le croire ni moins l'apprehender, que lors qu'on le voit avancer quelque proposition avec plus d'asseûrance.

& motum libertatis explicat, & qua ratione cum Dei gratia sit conciliandum docet ; nec tamen unquam vel semel, nec ex professo tradit, nec per transennam insinuat, salvam catenus manere sub gratia libertaté ejus, quatenus actum volendi sic exerit, ut cum possit suspendendo continere. Quis ita respondeat nisi vel malignissimus vel ignarissimus qui de cepis interrogatus, de aliis loquatur ? Sed ne temerè istud pronunciasse videat, ex omnibus operibus quæ adversus Pelagianos composuit demonstrandum est, nunquam Augustinum respondendo Pelagianis, de violata per gratiam libertate conquerentibus, istum conciliandi modum tetigisse, quòd voluntas ita per gratiam velit, ut possit non velle, sed semper illum, quòd operante gratia non instar trunci quem Deus moveat, ferantur ad bonum, verùm quòd gratia non alium quempiam sed nos ipsos faciat velle quod bonum est. *Ians. l. 8. de grat. salvat. c. 5.*

VIII. Jansénius au reste ne pouvoit mieux nous faire voir l'antipatie qu'il a contre *le pouvoir de ne pas consentir à la grace* ; quelque mine qu'il fasse de le réconnoistre, quand il se sent pressé par l'autorité du Concile de Trente : il ne pouvoit, dis-je, nous la faire mieux voir, que de dire comme il fait dans [a] ce passage, que jamais saint Augustin n'a répondu, pas méme en passant, *que la liberté ne laisse pas de subsister avec la grace, parce qu'estant meüë par la grace, elle produit tellement l'acte de vouloir,* QU'ELLE PEUT S'EN ABSTENIR ET NE PAS VOULOIR. Et ce seroit en vain, qu'on répondroit que Iansénius ne nie pas là ce pouvoir dans la volonté, mais qu'il dit seulement que jamais saint Augustin ne s'est avisé de l'apporter comme le moyen d'accorder la liberté avec la grace. On voit assez ce que prétend Jansenius, quand il dit que saint Augustin ne s'est jamais avisé de l'apporter pour sauver la liberté. Il faudroit avoir peu de lumiere, pour ne pas voir qu'il veut dire, *que saint Augustin n'a sceu ce que c'estoit que ce pouvoir.* Car prétendant, comme il fait, que

[a] Nec per transennam insinuat, salvam catenus manere sub gratia libertatem ejus, quatenus actum volendi sic exerit, ut cum possit suspendendo continere ..... ut possit non velle. *Ians. hic.*

c'estoit *sur la force & sur la maniere d'agir* que ce saint Docteur attribuoit à la grace, qu'on l'accusoit de détruire la liberté, ce seroit attribuer une estrange conduite à ce Saint, que de luy faire dissimuler à ses adversaires une raison aussi decisive & aussi capable de leur fermer la bouche, qu'auroit esté celle-là, pour leur en donner d'autres ou incapables, ou incomparablement moins capables de les satisfaire; sçavoir *qu'avec quelque force que la grace agisse sur la volonté, il n'est pourtant pas vray qu'elle veüille & qu'elle agisse malgré elle*, c'est à dire, *qu'elle veüille, sans le vouloir*: Dequoy apparemment les Pelagiens ne songeoient pas méme à accuser S. Augustin. *Quis ita respondeat nisi vel malignissimus?*

CHAPITRE IX.

Où l'on fait voir, que quand les Pelagiens se plaignent, que la grace que saint Augustin établit, contraint la volonté, & la fait agir malgré elle, ce n'est point par rapport à la force qu'il luy attribuë, qu'ils font cette plainte. On tourne toute cette premiere Objection contre Iansenius mesme.

I. MAis il est temps de m'acquiter de l'obligation que je me suis imposée, de faire voir, que quand les Pelagiens reprochoient à saint Augustin, qu'il s'ensuivoit de sa doctrine *que la grace contraint la volonté, & la fait agir malgré elle*: ce n'estoit pas comme le pretend [a] Iansenius, à cause qu'il en faisoit consister la nature dans une force infailliblement efficace; mais à cause qu'il enseignoit, *que la grace est necessaire non seulement pour faire le bien, mais aussi pour le commencer.* C'est luy-mesme qui nous apprend dans ses Livres à Boniface, que c'estoit cette verité qui avoit servy d'occasion & de fondement à ce reproche. C'estoit une de ces expressions & de ces exagerations malignes [b] dont nous avons dit qu'ils usoient pour rendre les veritez de la grace odieuses aux simples. Ils croyoient, ou plustost ils faisoient semblant de croire, que si nous ne pouvons pas nous convertir, ny vouloir commencer le bien de nous-mesmes, & si c'est la grace qui nous en inspire & qui nous en donne la volonté; il s'ensuit qu'avant qu'elle vienne, & qu'elle nous y porte, nostre volonté est dans un éloignement & dans une aversion du bien & de la vertu, & ils disoient vray: mais de là il leur sembloit, que l'on pouvoit dire, que

[a] Jans. l. 8. de grat. Salvat. c. 5. & 6. & 10. 1. l. 8. c. 11.

[b] Hic c. sup. n. 4.

dans les sentimens de saint Augustin la grace nous fait vouloir le bien & la vertu malgré nous ; car disoient-ils faire vouloir à quelqu'un ce qu'il ne veut pas, & à quoy il n'a que de l'opposition ; n'est-ce pas le faire vouloir malgré luy ?

II. Voila le fondement de leurs expressions & de leurs exaggerations. Aussi voyons-nous que saint Augustin répond, non-pas en relevant ou en diminuant la force, qu'il leur paroissoit donner à la grace ; comme si c'eust esté cette force qui eust donné occasion à ces exaggerations : mais en expliquant la maniere dont la chose se passe. Il leur dit qu'on ne pouvoit pas prendre occasion du sentiment des Catoliques, de dire *que la grace nous fait faire le bien malgré nous*, mais seulement de dire *qu'elle nous oste l'opposition & l'aversion que nous ressentions auparavant pour le bien*; qu'il n'est pas vray de dire, comme ils luy reprochoient, & aux Catoliques, *que la grace nous fait faire* CE QUE NOUS NE VOULONS PAS : mais seulement *qu'elle nous fait faire* CE QUE NOUS NE VOULIONS PAS : qu'elle ne nous fait pas agir ou vouloir, ne voulant pas, resistant, & malgré nous, *nolentes*, *invitos*, *repugnantes* : comme ils l'objectoient : *mais au lieu que nous ne voulions pas*, [a] dit-il, au chapitre 9. du 4. livre, *& que nous résistions*, *elle fait que nous voulons & que nous ne résistons plus* : ou comme il parle dans le chapitre 8. du second livre, [b] *elle inspire à l'homme qui ne vouloit pas se porter au bien, & qui y résistoit, le plaisir & l'amour du bien, afin qu'il ne refuse plus de l'embrasser.* Enfin, qu'est il nécessaire de prouver nostre réponse par des conséquences, lorsque saint Augustin la donne luy-méme en termes positifs ? Il dit donc nettement au méme endroit, que la raison qui portoit les Pélagiens à luy reprocher, qu'il s'ensuivoit de sa doctrine, *que la grace nous contraint, & nous fait faire les choses malgré nous* ; [c] *c'estoit* PARCE QU'IL NE VOULOIT PAS LEUR ACCORDER QUE LE COMMENCEMENT DE L'AMOUR DU BIEN ET DE LA VERTU EST PRODUIT EN NOUS PAR NOS PROPRES FORCES. Il dit la méme chose au chapitre 10. Il l'avoit déja dit au chapitre 5. & au livre 1. chapitre 19. & 20. Et il le repete encore au livre 4. chapitre 6. & 9. quoy-que ce ne soit pas en termes si clairs qu'en ce chap. 8. du liv. 2, dont nous venons de rapporter les paroles. A quoy l'on peut ajoûter ce que nous dirons dans le chap. suiv. n. 10.

III. Et ainsi Jansénius devoit s'épargner la honte de faire tant valoir ce reproche qu'on faisoit à saint Augustin, *que dans sa doctrine la grace contraignoit la volonté & la faisoit vouloir malgré elle.* Il devoit considérer, que puisque les Pélagiens le fondoient

[a] Fiant ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes. *L. 4. ad Bonif. c. 9.*

[b] Invito & reluctāti homini Deus inspirat boni cupiditatem, ut jam non sit reluctans, non sit invitus. *l. 2. c. 8.*

[c] Isti ENIM volunt in homine ab ipso homine incipere cupiditatem boni. *Ibid.*

au rapport de ce saint Docteur, sur ce que ni luy ni les autres Catholiques ne vouloient pas leur accorder, *que l'amour du bien commence en nous par nous-mémes*: ils auroient aussi-bien fait ce reproche à nos Théologiens d'apresent qu'à saint Augustin: puisque non-plus que luy ils ne leur auroient pas accordé cette impie prétention: & il devoit comprendre qu'il n'y eut par-conséquent jamais d'argument plus foible pour prouver, que saint Augustin & les Catoliques d'alors faisoient consister la nature de la grace dans une efficace infaillible.

IV. Mais je n'en demeure pas là: ce n'est pas assez d'avoir fait voir à Jansénius, combien toute cette objection est inutile à son dessein: je prétends la tourner méme contre luy, & en tirer une preuve invincible, que saint Augustin n'a pas fait consister la nature de la grace de l'estat present dans une force, à laquelle il ne fust pas au pouvoir & au choix de la volonté de refuser son consentement; car nous avons montré que ce n'estoit pas sur une force de cette nature qu'insistoient les Pelagiens, quand ils luy reprochoient, *que dans son opinion la grace détruisoit la liberté, & faisoit agir la volonté malgré elle*, mais sur ce qu'il enseignoit, *que nous ne pouvons ni faire, ni mesme commencer le bien sans la grace.* Or il est certain, que s'ils eussent veu, qu'il eust attribué à la grace une force & une maniere d'agir à laquelle il n'eust pas esté en la disposition & au choix de la volonté de refuser son consentement, ils en eussent bien plustost fait le fondement de leurs plaintes & de leurs reproches, & ils l'eussent bien plustost alleguée, pour faire voir *qu'il ruinoit la liberté*; puisque cette maniere d'agir sentiroit bien plus la contrainte, & paroistroit bien plus opposée à l'idée que l'on a de la liberté. Au reste, quoy que les Pelagiens n'ayent pas trouvé dans la doctrine de saint Augustin d'autre sujet de luy reprocher, *que dans son opinion la grace contraignoit la volonté*, que ce qu'il enseignoit, *que la grace est necessaire pour pouvoir même commencer le bien*; il y a pourtant d'autant moins de lieu de s'étonner qu'ils s'y soient attachez, que nous avons veu au chapitre 3. que Cassien, qui n'estoit que Demi-pelagien, parlant des conversions où la grace previent la volonté, ce qu'il ne croyoit pas qu'elle fist toûjours, il appelloit ces conversions *des conversions forcées*: & il disoit que Dieu contraint ces personnes de se convertir, & qu'elles se convertissent malgré elles & contre leur volonté; *nolentes invitosque compellit, aversos reluctantesque compellit.* Cependant je ne croy pas, que Iansenius veüille faire Cassien assez extravagant, pour avoir creu, que ceux qu'il

dit se convertir malgré eux & contre leur volonté ne veulent pas effectivement se convertir, lorsqu'ils se convertissent à la foy ou à la pieté. Et ainsi il ne doit pas trouver étrange, que les Pélagiens voyant que saint Augustin établissoit la necessité de la grace pour commencer le bien, en ayent pris sujet de luy reprocher, *que dans son opinion la grace contraignoit la volonté, & faisoit agir les hommes malgré eux.*



II. OBJECTION.

Tirée de ce que l'on reprochoit à saint Augustin d'admettre le destin.

C'Est une chose connuë de tout le monde, que les Adversaires de saint Augustin prenoient occasion de ce qu'il enseignoit de la grace, de luy reprocher qu'il admettoit le destin. Or quel fondement, [a] dit Jansénius, peut avoir eu ce reproche, sinon la connoissance qu'ils avoient, que ce S. faisoit consister la nature de la grace d'apresent dans une force infailliblement efficace? Il fait valoir cette objection autant que la précedente, & il la croit également forte, pour prouver que toutes les graces sont infailliblement efficaces: & il a raison; mais comme la précedente luy a esté entierement inutile pour ce dessein, parce qu'il l'appuioit sur une fausse supposition: celle-cy aura le méme malheur, parce qu'elle a le méme défaut. De deux sortes de personnes, qui faisoient ce reproche à saint Augustin, les Pélagiens & les Demipélagiens, ni les uns, ni les autres ne le firent jamais à-cause d'une force infailliblement efficace, dans laquelle il leur parust faire consister la nature de la grace. Ils avoient toute autre chose en veuë; & saint Augustin va nous l'apprendre luy-méme à l'égard des Pélagiens, qui estoient ceux qui avoient le plus souvent ce reproche en la bouche.

[a] *Iansf. l. 2. de grat. Salvat. c. 11.*

CHAPITRE X.

En quel sens les Pélagiens acccusoient saint Augustin d'admettre le destin.

I. JE dis donc que Jansénius s'est trompé, quand il a prétendu, que le reproche, que les Pélagiens faisoient à saint Augu-

ſtin d'introduire le deſtin, venoit de ce que ce Saint faiſoit conſiſter la nature des graces actuelles d'à-preſent dans une force infailliblement efficace. Je prétends montrer qu'ils n'avoient pas cette idée ; & que quand ils luy ont fait ce reproche, ils n'ont pas entendu par ce mot *de deſtin* une qualité, une vertu, une force appliquante qu'il ſuppoſaſt dans la grace, mais qu'ils l'ont pris pour ce que nous appellons fatalité, & deſtinée d'une perſonne. Voicy ce qu'ils vouloient dire.

II. Aprés que ſaint Auguſtin les eut obligéz à reconnoiſtre la néceſſité de la grace pour faire le bien ; & qu'ils en furent demeurez d'accord, du moins de parole & en apparence ; ils s'aviſerent d'un retranchement, qui fit depuis le capital des Demi-pélagiens. Ce fut de dire, que la grace nous eſt donnée en conſéquence & en récompenſe des mérites de la volonté, mais mérites purement naturels : de ſorte que dans l'affaire de noſtre ſalut, c'eſtoit ſelon eux noſtre libre-arbitre qui marchoit le premier, & qui par ces mérites provenans de ſes ſeules forces ſe procuroit, & s'attiroit la grace. Et pour obliger ſaint Auguſtin & les Catoliques à leur accorder ce point, ils leur objectoient, que s'il n'en eſtoit pas ainſi, quand de deux perſonnes l'une ſeroit aſſez heureuſe pour recevoir la grace de la juſtification, & que l'autre n'auroit pas ce bonheur, on ne pourroit attribuer cette diverſité, ou qu'à une acception que Dieu feroit des perſonnes, ou qu'au hazard & à la fortune, ou *qu'au deſtin, fatalité & deſtinée de ces deux perſonnes*, de ſorte que leurs aſtres euſſent porté que cela leur devoit arriver. Voilà le ſeul fondement de ce reproche *du deſtin*, & le ſeul ſens auquel ils ont pris ce mot, ſur la matiere de la grace. La maniere ſeule dont ſaint Auguſtin leur a répondu, quand il a voulu s'en diſculper, nous en va donner des preuves convaincantes.

III. Ce ſaint Docteur traite la choſe fort au long au ſecond livre au Pape Boniface. [a] Il témoigne dans le chapitre 5. avoir eſté ſurpris luy-méme de ce reproche des Pelagiens, & avoir eu de la peine à deviner la raiſon, pourquoy il leur avoit paru établir *le deſtin* par ſa doctrine de la grace. Janſénius n'auroit pas eu de peine à la deviner, il auroit bien veû d'abord, que cette imagination eſtoit venuë dans l'eſprit aux Pélagiens, de ce qu'ils voyoient *que ce Saint faiſoit conſiſter la nature de la grace dans une force infailliblement efficace.* Il n'auroit pas crû méme qu'ils euſſent pû en avoir d'autre ſujet. Mais cette raiſon qui auroit deu en effet ſe preſenter d'abord à l'eſprit de ſaint Auguſtin, comme elle s'eſt preſentée à celuy de Janſénius, s'il avoit eu ſur la grace les mémes

[a] Unde autem hoc eis viſum fuerit obiicere, quòd fatum aſſeramus ſub nomine gratiæ, cùm aliquando attentiùs cogitaverim. *Aug. l. 2. Boniſ. c. 5.*

sentimens que cet Auteur, ne luy tomba jamais dans l'esprit, non pas méme aprés toute l'attention, qu'il dit qu'il apporta pour examiner ce qui leur avoit pû donner occasion de luy faire ce reproche. Car voicy tout ce qu'il asseûre qu'il en pût découvrir aprés toute cette attention & cét examen [a] « De toutes leurs « paroles, dit-il, que j'ay tâché de recueillir, j'ay enfin dé- « couvert, que la raison pour laquelle ils croyent, ou plustost « pour laquelle ils font semblant de croire, que nous établissons « *le destin* par nos sentimens sur la grace, *c'est parceque nous ne di-* « *sons pas comme eux, que la grace de Dieu soit donnée selon nos mé-* « *rites, mais selon la tres-misericordieuse volonté de celuy qui a dit, je* « *feray misericorde à qui il me plaira.* Et un peu aprés: [b] La raison, « dit-il, pour laquelle ils nous calomnient d'établir le destin par la « grace que nous défendons, *c'est que nous disons qu'elle ne nous est* « *pas donnée selon nos mérites.* Et à la fin du chapitre. [c] Ils nous ac- « cusent d'introduire le destin, *parceque nous soûtenons que la gra-* « *ce de Dieu n'est pas donnée aux mérites.* Il avoit dit la mesme cho- « se dés le commencement du méme chapitre en ces termes. [d] Nous « n'introduisons pas le destin en établissant la grace, *lorsque nous* « *soûtenons, qu'elle n'est pas prevenuë par aucuns mérites des hommes.* «

[a] Ex his eorum verbis intellexi, ob hoc illos vel putare vel putari velle, fatum nos asserere sub nomine gratiæ, quia gratiam Dei non secundùm merita nostra diximus dari, sed secundùm ipsius misericordissimã voluntatem, qui dixit *miserebor cui misertus ero.* ibid.

[b] Præterea nobis calumniantur, dicentes nos fatum nomine gratiæ asserere, quia non secundùm merita nostra dicimus dari Dei gratiam. *Ibid.*

[c] Nos assertores fati esse criminantur, quia non dicimus gratiam Dei secundùm merita nostra dari. *Ibid.*

[d] Nec sub nomine gratiæ fatum asserimus, quia nullis hominum meritis Dei gratiam dicimus antecedi. *Ibid.*

IV. Et puis commençant le chapitre 6. il leur parle de la sorte: [e] « Quoy donc enfans d'orgueil, ennemis de la grace, *quicon-* « *que dit, que la grace prévient tous les bons mérites de l'homme, &* « *qu'elle ne se donne pas aux mérites, vous paroît introduire le destin?* « Et argumentant ensuite contr'eux (comme il avoit déja fait au « livre 4. contre Julien) par l'exemple des petits enfans dont les « uns reçoivent la grace du Baptesme, les autres en sont privez, « sans que neanmoins on puisse dire, que les premiers se soient at- « tiré ce bonheur par des mérites précédens, ni que ce soit par ha- « zard, ou par un effet de leur destinée, il leur dit: [f] *Quelle est* « *donc la raison pourquoy cét enfant a eû le bonheur de recevoir le Baptéme, & que l'autre ne l'a pas eu?* L'IMPUISSANCE DE RECONNOISTRE DES MÉRITES DANS UN AGE SI TENDRE, VOUS FERA-T-ELLE DIRE QUE Ç'A ESTÉ LEUR DESTINÉE? Et un peu plus bas. [g] SI OÙ IL N'Y A POINT DE MERITE, VOUS PRETENDEZ EN DEVOIR TIRER CETTE CONSEQUENCE, QUE LA CHOSE SE FAIT PAR UN EFFET DU DES-

[e] Itane verò filii superbiæ inimici gratiæ, quisquis dicit gratiâ Dei omnia hominis bona merita præveniri nec gratiam Dei meritis dari... fatum vobis videtur asserere? *Ibid. c. 6.*

[f] Quæ igitur causa huic parvulo baptismũ procuravit, illi negavit? An ipsi fatum habent, quia meritum non habent? *Ibid.*

[g] Si ubi non est meritum, con-

TIN, ET SI DE PEUR DE VOUS VOIR OBLIGEZ A RECONNOISTRE LE DESTIN DANS LA GRACE, VOUS DITES QUE DIEU LA DONNE SELON LES MÉRITES DE L'HOMME: *Il faudra donc que vous avoüiez qu'il y a du destin dans le Baptême des petits enfans, puisque vous estes obligez de reconnoistre qu'il n'y a aucun merite en eux, qui rende les uns plus dignes du Baptême que les autres. Ou si vous demeurez d'accord qu'il n'y a aucun merite dans les enfans, & que neantmoins ce n'est point par un effet du destin que les uns sont baptisez & les autres ne le sont pas:* POURQUOY QUAND NOUS DISONS QUE LA GRACE SE DONNE GRATUITEMENT, PARCE QUE AUTREMENT ELLE NE SEROIT PAS GRACE, ET QUE DIEU NE L'ACCORDE PAS COMME UNE CHOSE QUI SOIT DEUE A DES MERITES PRECEDENS, NOUS FAITES-VOUS PASSER POUR DES PERSONNES QUI INTRODUISENT LE DESTIN? *Et pourquoy ne concevez-vous pas que comme la justification des impies ne se fait point par des mérites précedens, parce que c'est un effet de la grace de Dieu; aussi par la même raison elle ne se fait point par une loy du destin. Car ceux qui admettent le destin, pretendent que non seulement nos actions & leur succés, mais même nos volontez dépendent de la disposition des astres, c'est à dire de la constellation sous laquelle un chacun vient au monde; au lieu que la grace de Dieu non seulement ne dépend pas des astres ny des Cieux, mais elle surpasse même toute la puissance des Anges. Deplus, ceux qui admettent le destin, luy attribuënt & tout le bien & tout le mal des hommes, au lieu que dans le mal que souffrent les hommes, c'est Dieu qui rend justice à leurs mérites: mais pour le bien il le leur donne par une misericorde qu'il leur veut faire, & par une grace qu'il ne leur doit pas: & il fait l'un & l'autre* NON POINT PAR LA FORCE ET L'IMPRESSION DE QUELQUE CONIONCTION DES ASTRES; *mais par les conseils éternels de sa sévérité & de sa bonté: & ainsi nous n'attribuons ny l'un ny l'autre au destin.*

sequenter dicitur esse fatum, & ob hoc in gratia Dei meritum hominis vultis intelligi, ne fatum cogamini confiteri; ecce vos potiùs asseritis fatum in Baptismate parvulorum, quorum nullum esse fatemini meritum. Si autem in baptisandis parvulis, & nullum meritum omninò præcedere, & tamen fatum non esse conceditis; cur nos quando dicimus gratiam Dei propterea gratis dari, ne gratia non sit, & non tanquā debitam meritis præcedentibus reddi, fati assertores esse jactatis; non intelligentes, justificandis impiis sicut propterea merita non sunt, quia Dei gratia est, ita propterea non esse fatum quia Dei gratia est. Fatū quippe qui affirmant, de siderum positione ad tempus, quo concipitur quisque vel nascitur, quas constellationes vocant, non solùm actus & eventa, verumetiam ipsas voluntates nostras pendere contendunt. Dei verò gratia non solum omnia sidera & omnes Cœlos, verumetiam omnes Angelos supergreditur. Deinde fati assertores & bona & mala hominum fato tribuunt: Deus autem in malis hominum merita eorum debita retributione prosequitur, bona verò per indebitam gratiam misericordi voluntate largitur, utrumque faciens, non per stellarum temporale consortium, sed per suæ severitatis & bonitatis æternum altumque consilium; neutrum ergo pertinere videmus ad fatum. *Ibid.*

V. Ce que nous luy voyons faire si au long dans cet ouvrage, il le fait d'une maniere également claire en soy, également

forte contre les Pelagiens, mais aussi également contraire au dessein & à l'interpretation de Jansenius, en ce peu de mots au livre du bien de la perseverance. [a] *Ils nous objectent*, dit-il en parlant des Pelagiens, *que nous attribuons la grace de Dieu au destin*, PARCE QUE NOUS DISONS QU'ELLE NE SE DONNE PAS SELON NOS MERITES. *Mais ce sont eux plustost qui attribuent la grace au destin, par le principe qu'ils établissent, qu'il faut attribuer au destin ce qui ne peut pas s'attribuer au merite; car enfin ils avoüent eux-mesmes, que les enfans n'ont point de merite pour obliger Dieu à accorder aux uns plustost qu'aux autres le Baptême, & par le Baptême le Royaume des Cieux.*

[a] Nobis objiciũt, quòd fato tribuamus Dei gratiam, dicendo eam non secundùm merita dari; ipsi enim potiùs Dei gratiam fato tribuunt, qui dicunt fatum esse ubi meritũ non est; nulla quippe merita etiam secundũ ipsos Pelagianos possunt in parvulis inveniri: cur alii eorum mittantur in regnum, alii verò alienentur a regno. *L. de bono persever. c. 12.*

VI. Certes si nous en croyons Jansenius, les Pélagiens sçavoient bien mal ménager leurs avantages. Ils accusent saint Augustin d'admettre dans la grace *une necessité fatale*, & cela, dit Jansenius, parce qu'ils voyoient qu'il établissoit la nature de la grace actuelle dans une force infailliblement efficace, & qui met la volonté dans la necessité d'agir, quoy que sans la contraindre. Il veut se justifier de leur reproche: & pour cela il ne répond jamais autre chose, si ce n'est, qu'encore qu'il enseigne, que la grace ne nous est point donnée par des merites naturels qui nous l'ayent attirée, on ne peut pas l'accuser pour cela d'admettre une necessité fatale: & ils ne luy repliquent pas qu'il donne le change, & qu'il dissimule le sujet pour lequel on luy fait ce reproche. Il n'en demeure pas là, mais repoussant leur calomnie contre eux-mesmes, il leur dit, que s'ils ont quelque sujet de l'accuser d'admettre *le destin*, c'est à dire, si l'on en croit Jansenius, *une force dans la grace qui fasse agir la volonté par une necessité fatale*; il peut donc aussi les en accuser à son tour, du moins à l'égard des enfans, puisqu'ils ne peuvent pas nier que la grace ne leur soit donnée d'une maniere toute gratuite. Et les Pélagiens ne luy repliquent pas non plus, que sa réponse n'est nullement à propos, & qu'elle est méme entierement ridicule, parce que la grace des enfans estant une grace habituelle, où le consentement de leur volonté n'a par consequent point de lieu, il n'y a point de force *necessitante* à luy donner; & qu'ainsi la raison pourquoy ils l'accusent d'admettre *cette necessité fatale*, ne se trouve point dans les enfans; au lieu qu'elle subsiste toute entiere dans la personne des adultes, puisque dans son sentiment les graces actuelles qui leur sont données sont autant de *necessitez fatales*, quoy qu'agreables, que Dieu impose à leur volonté pour les faire vouloir.

VII. Il faloit donc, & que les Pélagiens fussent bien mal-habi-

les pour ne pas s'appercevoir du faux raisonnement de saint Augustin, s'il avoit sur la maniere d'agir de la grace le sentiment que luy attribuë Jansenius : & que ce saint Docteur eust bien de la confiance dans leur ignorance, pour se persuader qu'il pourroit éluder si aisément leur objection ; car c'est toûjours de la sorte qu'il leur répond. Il le fait encore au chapitre 7. du méme livre à Boniface : il s'y sert & de la méme raison contre ce reproche, & de la méme recrimination prise de la cause des petits enfans pour le repousser : [a] Si donc, dit-il, cela ne se fait point dans les enfans par quelque destinée ; parce que ce n'est pas une chose que les étoiles puissent regler ; ny par la fortune, parce que ce n'est pas une chose qui arrive par quelque accident fortuit : & si ce n'est point enfin par une diversité de merites qu'il y ait en eux : à quoy peut-on attribuer le Baptéme dans ceux d'entr'eux qui sont assez heureux pour le recevoir, si ce n'est à la grace de Dieu, laquelle il donne gratuitement à ceux dont il a resolu de faire des vases d'honneur ? & à quoy peut-on imputer la privation du Baptéme dans les autres qui ne le reçoivent pas, si ce n'est à la colere que Dieu a droit d'exercer sur eux, comme sur autant de personnes qui par la condition de leur naissance sont des vases d'ignominie ?

[a] Si ergo nec fatum, quia nullæ stellæ ista decernũt; nec fortuna, quia nõ fortuiti casus hoc agunt, nec personarum nec meritorum diversitas hoc fecerũt, quid restat quantum ad baptizatum, nisi gratia Dei quæ vasis factis in honorẽ gratis datur; quantum autem ad non baptizatum ira Dei quæ vasis in contumeliam, pro ipsius massæ meritis redditur? *L. 1. ad Bonif. c. 7.*

VIII. Aprés des témoignages & si nombreux & si clairs, par lesquels saint Augustin declare, qu'il a d'abord ignoré pourquoy on luy reprochoit d'admettre *le destin* par sa doctrine touchant la grace, qu'il a ensuite examiné attentivement quel en pouvoit estre le sujet, & qu'enfin aprés cette recherche & cette diligence, il a découvert par les paroles des Pélagiens, que c'estoit à cause qu'il ne vouloit pas souffrir, qu'on dist que la grace estoit le fruit des merites du libre-arbitre, mais qu'il vouloit qu'on reconnust, que si quelqu'un devient un vase d'honneur, pendant qu'un autre demeure parmy les vases d'ignominie & de confusion ; c'est par la seule misericordieuse bonté de Dieu : Aprés tant de témoignages, dis-je, dans lesquels il persiste toûjours positivement à leur attribuer cette veüë dans cette accusation qu'ils faisoient contre luy, sans en insinuer le moins du monde une autre ; je demande où est la bonne-foy, quand on vient nous dire & d'un air asseûré, que la raison pour laquelle les Pélagiens ont fait ce reproche à saint Augustin, a esté, parce qu'ils voyoient qu'il établissoit la nature des graces actuelles dans une force infailliblement efficace : & quand ensuite de cette pretenduë raison on veut nous persuader, que c'a donc esté effectivement le sentiment qu'il a eu de la nature de ces graces,

VIII. Et ce seroit en vain que pour nous persuader que ce reproche *du destin*, que les Pélagiens faisoient à saint Augustin, estoit fondé sur la maniere d'agir qu'il attribuoit à la grace, & sur une maniere d'agir si forte & si puissante qu'elle leur paroissoit comme contraindre la volonté & la faire agir comme malgré elle : ce seroit, dis-je, en vain, que pour nous donner cette idée de leur reproche, on nous rapporteroit la maniere dont ils l'exprimoient eux-mémes au chapitre 5. du méme livre de saint Augustin au Pape Boniface, * les Catoliques, disoient-ils, établissent tellement le destin en établissant leur grace : qu'ils disent que si Dieu n'inspire à l'homme malgré luy & malgré sa resistance, l'amour du vray bien, & du commencement méme du vray bien, il ne pourra ni éviter le mal ni embrasser le bien.

* Sub nomine gratiæ ita fatum asserunt (Catholici) ut dicant : quia nisi Deus invito & reluctanti homini inspiraverit boni & ipsius imperfecti cupiditatem, nec à malo declinare, nec bonum posset arripere. *Ap. Aug. l. 2. ad Bonif. c. 5.*

IX. Car une preuve incontestable que ce n'est point par rapport à la force & à la maniere d'agir de la grace, qu'ils faisoient ce reproche à saint Augustin, c'est que ces paroles sont de celles qu'il dit au méme endroit avoir examinées pour apprendre ce qui les pouvoit porter à le luy faire, & desquelles il dit qu'il n'a pû découvrir autre chose si ce n'est que les Pélagiens l'accusoient d'admettre le destin, *parce qu'il ne vouloit pas accorder que la grace fust donnée à l'homme en veüe de ses mérites.* Et en effet quand il se justifie sur ce reproche au méme endroit, il ne le fait qu'en disant, que c'est à-tort qu'ils prennent occasion de le luy faire, de ce qu'il ne veut pas leur accorder ce point. Je ne rapporte pas les paroles de ce saint Docteur sur ce sujet, le Lecteur les peut voir icy n. 3. où nous les avons rapportées.

X. Cette expression donc des Pélagiens, laquelle nous nous objectons, n'estoit qu'une maniere odieuse de proposer cette verité de la foy, que défendoit saint Augustin, sçavoir que c'est de la grace de Dieu & non pas des forces de nostre libre-arbitre, que nous vient non-seulement l'amour du vray bien, mais méme le premier commencement de cét amour, *Boni & ipsius imperfecti cupiditas.* Ils ne pouvoient souffrir cette verité, parce qu'elle renversoit ces mérites par lesquels ils prétendoient que la volonté s'attire la grace, & qu'elle ostoit à la volonté l'honneur de commencer la premiere l'ouvrage de son salut. Et pour rendre cette verité odieuse, ils disoient, que d'un costé elle n'alloit à rien moins, qu'à admettre le destin & à luy attribuer l'avantage qu'ont les uns par dessus les autres de recevoir la grace de la ju-

stification, puis qu'on ne vouloit pas qu'ils en rapportassent la cause aux mérites par lesquels la volonté se la seroit attirée dans ceux-là plustost que dans ceux-cy : & que de l'autre costé dire que l'homme ne peut pas commencer de luy-méme à vouloir aimer le vray bien ; c'estoit dire que Dieu nous fait vouloir le bien malgré nous, & nous force à le faire. Le Lecteur peut voir ce que nous avons dit sur ce sujet au chapitre 9. n. 3.

IX. En effet il n'y a qu'à voir la maniere dont ils disent au méme endroit de saint Augustin que nous venons de citer, qu'ils évitent dans leur sentiment cét inconvenient qu'ils venoient de luy reprocher, sçavoir d'introduire le destin, & de faire agir Dieu sur la volonté malgré elle & en la forçant : [a] Pour nous, disent-ils, nous enseignons, que Dieu aide de la grace les bonnes volontez qu'il trouve déja telles, *& non-pas qu'il inspire aux personnes l'amour de la vertu malgré elles, & en les forçant de l'embrasser, parce que Dieu ne fait point acception des personnes.* Car ces derniers mots *parce que Dieu ne fait point acception des personnes,* lesquels contiennent la raison pourquoy les Pélagiens ne vouloient pas, comme ils prétendoient que le vouloit saint Augustin, *que Dieu fasse vouloir aux personnes le bien malgré elles & les force à l'embrasser*: ces paroles, dis-je, & cette raison font voir evidemment que quand ils disoient *que Dieu ne fait pas vouloir à l'homme le bien malgré luy & ne le force pas à l'embrasser*, ils ne songeoient pas à dire pour se distinguer de saint Augustin, que Dieu ne fait pas vouloir le bien à l'homme par une force qui soit infailliblement efficace, ou qui le mette méme dans la necessité de l'embrasser, puisque leur raison, *parce que Dieu ne fait point d'acception des personnes*, n'auroit pû leur servir pour prouver *que ce n'est point par une force infailliblement efficace ou necessitante qu'il agit sur la volonté.* Et il est visible, qu'ils se servoient de cette raison pour prouver *que ce que les uns reçoivent la grace de la justification plûtost que les autres, cela ne vient que de ce qu'ils ont du fond de leur volonté des mérites que les autres n'ont pas*, & *que ce n'a pas esté Dieu qui les a esté chercher le premier, lorsqu'ils n'avoient encore que de l'aversion de la vertu, pour leur en inspirer l'amour, & pour surmonter leur resistance par sa grace.* Enfin saint Augustin nous a appris au chapitre 8. du méme livre que ce qu'ils luy reprochoient, que dans son sentiment Dieu inspiroit à la volonté l'amour de la vertu *malgré elle*, & qu'il la forçoit à l'embrasser *invito & reluctanti homini Deus inspiret boni cupiditatem*: que ce qu'ils luy faisoient, dis-je, ce reproche & à toute l'Eglise Catolique, ce n'estoit que parce qu'on ne leur vouloit pas permettre de dire,

[a] Confitemur gratiam adjuvare unicujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. *Ibid.*

que c'est l'homme qui commence à aimer le vray bien par les seules forces du libre-arbitre, pour se faire par là un mérite à la grace, laquelle vienne ensuite achever le reste : *Isti enim (Pélagiani) volunt in homine ab ipso homine incipere cupiditatem boni ut hujus cœpti meritum etiam perficiendi gratia consequatur.* Voyons maintenant si les Demi-pélagiens seront plus favorables à Jansénius sur ce reproche du destin.

CHAPITRE XI.

En quel sens les Demi-pélagiens accusoient saint Augustin d'admettre le destin.

I. J'Avoüë que les Demi-pélagiens ont imité les Pélagiens leurs peres, & que comme eux ils ont reproché à saint Augustin d'avoir admis le destin par sa doctrine touchant la grace, Nous avons veû dans l'objection précédente un passage formel tiré de la lettre de saint Prosper à Ruffin par lequel il nous l'apprend. [a] Ils décrient, disoit-il, les écrits de ce S. contre les Pélagiens: & ils disent qu'il détruit entierement le libre-arbitre, & que sous le nom de la grace il introduit *une necessité fatale.* Je veux bien supposer méme comme indubitable, que c'est ce qu'on appelle maintenant proprement grace dans la Theologie, & non-pas la prédestination gratuite, que les Demi-pélagiens entendent dans ce passage par ces paroles, sous le nom de la grace *sub nomine gratiæ*; & je pretends faire voir, que cette plainte & ce reproche des Demi-pélagiens est aussi inutile à Jansénius pour appuier son sentiment, qu'on vient de voir la plainte & le reproche des Pélagiens luy avoir esté inutile pour ce méme dessein.

[a] « Scripta ejus quibus error Pelagianorum impugnatur, infamant, dicentes eum liberum arbitrium penitus submovere, & sub gratiæ nomine necessitatē prædicare fatalem. *Prosp. ep. ad Ruffin.*

II. Mais auparavant je demande, qu'on se souvienne, que j'ay prouvé dans la réponse à l'objection precedente par saint Prosper méme, que ces paroles : qu'Augustin sous le nom de la grace introduit une necessité fatale *& sub gratiæ nomine necessitatem prædicare fatalem*, ne sont point partie d'une méme proposition avec ces precedentes : qu'il detruit entierement le libre arbitre *eum liberum arbitrium penitus submovere*, & qu'elles n'en sont pas l'explication; mais que ce sont deux propositions & deux plaintes différentes des Demi-pélagiens. J'ay fait voir que ce Saint les regarde luy-méme de la sorte, qu'il employe la plus grande partie de sa lettre à refuter la premiere, & qu'ensuite il attaque separément la seconde, comme une autre proposition & une autre

plainte qui n'a rien de commun avec elle. Et ainsi il seroit inutile de prétendre unir icy ces propositions en une, & de vouloir faire de la seconde une explication de la premiere, pour venir dire ensuitte, que la plainte des Demi-pélagiens du renversement de la liberté par la doctrine de saint Augustin, estoit fondée sur ce qu'il attribuoit à la grace *une nécessité fatale.* Regardant donc cette plainte des Demi-pélagiens contre saint Augustin, sçavoir qu'il établissoit une necessité fatale sous le nom de la grace *cum sub nomine gratiæ necessitatem prædicare fatalem*, comme une plainte particuliere & distinguée de la premiere ; Je dis que l'on n'en peut tirer aucun avantage pour prouver que cette plainte estoit fondée, sur ce qu'il faisoit consister la nature de la grace dans une force infailliblement efficace.

III. Car 1. pour en pouvoir tirer cét avantage il faudroit, que ces paroles ne pussent point avoir d'autre sens, puisque si elles peuvent en avoir un autre, il me sera aussi libre de le leur donner que celuy-là, tandis qu'elles n'auront rien qui nous determine à l'un plûtost qu'à l'autre : or telle est la nature de cette proposition : elle peut manifestement avoir un autre sens que celuy que l'on prétend luy donner, comme je vais le faire avoüer, & d'ailleurs elle n'a rien qui nous détermine à l'un plûtost qu'à l'autre ; puisque la proposition est toute renfermée & finie dans ces paroles, & que saint Prosper ne leur ajoûte rien qui puisse en déterminer la signification, du moins pour le sens de Jansénius.

IV. Toute la difficulté consiste sans doute en ce que j'ay dit, que ces paroles peuvent avoir un autre sens que celuy qu'on prétend leur donner. Mais il n'est rien de plus aisé que de le faire voir. Car ces mots, [a] que *sous le nom de la grace* Augustin établissoit une néccessité fatale, ou comme dit plus bas saint Prosper dans la méme lettre, le destin, *fatum*: ces mots, dis-je, sont visiblement quant à l'énonciation les mémes que ces autres de saint Augustin, quand il dit au livre 2. au Pape Boniface chapitre 5. [b] que les Pélagiens luy objectoient & aux autres Catoliques, *d'établir le destin sous le nom de la grace*, ou quand au méme chapitre un peu plus haut il dit pour se justifier, [c] *Nous n'établissons pas le destin sous le nom de la grace*, ou encore dans le méme chapitre quand il dit, [d] Ils nous accusent & nous calomnient d'établir le destin *sous le nom de la grace*, ou au livre 4. contre Julien chapitre 8. [e] Vous nous accusez d'enseigner *sous le nom de la grace*, que les hommes deviennent bons par une necessité fatale. On voit dans les unes & dans les autres de ces expressions *le destin* ou *necessité fatale* reprochée à saint Augustin, & reprochée comme une chose qu'il

[a] Eum sub nomine gratiæ necessitatem prædicare fatalem.

[b] Quod fatum asseramus sub nomine gratiæ. *l. 2. ad Bonif. c. 5.*

[c] Nec sub nomine gratiæ fatum asserimus. *Ibid.*

[d] Nobis calumniantur, dicentes nos fatum gratiæ nomine asserere. *Ibid.*

[e] Quod appellatione gratiæ bonos fieri homines fatali necessitate dicamus. *l. 4. cõtra Jul. c. 8.*

introduit sous le nom de la grace, c'est-à-dire par les sentimens qu'il avoit touchant la grace. Or il est constant que celles-cy, qui expriment la plainte des Pélagiens contre la doctrine de ce saint Docteur, ne sont point fondées sur une force infailliblement efficace en laquelle il leur parust faire consister la nature de la grace; mais seulement sur ce qu'il enseignoit, que la grace ne nous est point donnée en conséquence de quelques mérites de nostre volonté purement naturels. On vient de le voir dans tout le chapitre précédent, où nous avons traitté de la plainte des Pélagiens; on y a veû tous ces passages, excepté le dernier, rapportez avec d'autres encore : & on y voyoit par tout saint Augustin déclarer, que c'estoit pour avoir nié ces pretendus mérites, qu'il s'estoit attiré cette plainte, & ce reproche. Mais il le dit positivement aussi à l'égard du dernier de ces passages, qui n'y a pas esté rapporté & que pour ce sujet il est à propos de mettre icy plus au long. [a] Vous rapportez mes autres paroles, dit-il à Julien; & dans tout ce que vous dites avec beaucoup d'étenduë pour les réfuter, vous ne dites rien : vous y rebattez des choses qui avoient déja esté terminées dans la dispute précédente, ce que si je voulois faire comme vous, ce seroit le moyen de ne finir jamais. Vous n'y oubliez pas ce que vous nous avez déja tant de fois objecté contre la grace de JESUS-CHRIST, qui est que sous ce nom de grace, nous enseignons que les hommes deviennent bons *par une necessité fatale.* Et cependant les petits enfans quoy qu'ils ne puissent pas encore parler, vous ferment la bouche. Car vous donnant bien de la peine, & employant bien des paroles à établir & à persuader ce que Pélage vostre chef a condamné luy-meme dans le Concile des Evesques de Palestine, sçavoir que la grace de Dieu nous est donnée selon nos mérites; vous ne pouvez pourtant trouver dans les enfans aucuns mérites qui les distinguent les uns des autres, & qui soient cause, pourquoy les uns sont baptisez & adoptez par là au nombre des enfans de Dieu, pendant que les autres sont enlevez de ce monde par une mort precipitée, avant qu'ils puissent recevoir le Baptéme. Où l'on voit évidemment comme dans les autres passages, que c'estoit sur le refus que faisoit saint Augustin de reconnoistre ces mérites naturels qui précédassent la grace, qu'il s'estoit attiré le reproche que luy faisoient les Pélagiens de faire devenir les hommes bons *par une nécessité fatale sous le nom de la grace.* Ainsi donc puisque c'est le sens de toutes ces propositions des Pélagiens, & que toutes ces plaintes qu'elles contiennent sont fondées sur ce méme sens, & non pas sur une force infailliblement efficace, en laquelle ce Saint leur

[a] Alia deinde mea verba proponis, & multum adversus ea nihil dicis, replicans quædam quæ superiori disputatione consumpta sunt, quæ si & ego velim repetere, quis erit finis. Inter quæ dicis etiam illud vestrum, cõtra Christi gratiam sæpe a vobis inaniter dictum, quòd scilicet appellatione gratiæ bonos fieri homines fatali necessitate dicamus; cùm vobis ora obstruant, & linguas premãt qui necdum loqui valent. Cùm enim loqua-

parut établir la nature de la grace : & que d'ailleurs l'expression de la plainte des Demi-pélagiens contre le méme Saint dans saint Prosper est entierement en mémes termes ***eum sub gratiæ nomine necessitatem prædicare fatalem:*** il est visible que du moins on luy peut donner le méme sens qu'à celles-là, & qu'on n'est pas obligé de dire comme le prétend Jansénius, qu'elle soit fondée non plus que celles des Pélagiens sur une force infailliblement efficace qu'il parust donner à la grace : & qu'enfin on peut dire au contraire, qu'elle est fondée comme elles sur la condamnation que saint Augustin faisoit de ces prétendus mérites naturels.

cissimè laboratis astruere ac persuadere quod Pelagius in Palestinorũ Episcoporũ cognitione damnavit, gratiam Dei secundùm merita nostra dari, nulla tamen merita potestis asserere parvulorum, per quæ discernantur qui eorum in Dei filios adoptantur, ab iis qui sine hujusce gratiæ consecutione moriuntur. *Aug. l. 4. contra Jul. c. 8.*

V. 2. Mais non seulement on peut donner ce sens, & ce fondement à l'expression des Demi-pélagiens dans saint Prosper, ce qui suffiroit pour rendre inutile toute la pretention de Jansenius : mais la présomption est toute entiere qu'on le doit, & que c'est effectivement parce qu'ils voyoient que saint Augustin comme le reste de l'Eglise combattoit ces mérites naturels de la volonté, qui attirassent la grace, qu'ils ont accusé ce saint Docteur d'introduire le destin ou une nécessité fatale sous le nom de grace, ***sub nomine gratiæ fatum (vel) necessitatem prædicare fatalem.*** Car il est certain 1. que les Demi-pélagiens avoient hérité des Pélagiens la doctrine de ces mérites anterieurs à la grace. Il est certain 2. que les Pélagiens croyoient que quiconque nioit ces mérites, c'estoit une conséquence infaillible qu'il admettoit le destin dans la grace. On a veû que ç'a toûjours esté le sujet du reproche qu'ils en faisoient à saint Augustin dans tous les passages du chapitre précedent, ausquels on peut encore ajoûter celuy du livre [a] 4. contre Julien, où saint Augustin dit que c'estoit leur opinion, *que tout ce qui ne se fait point par le mérite, se fait par le destin de la personne :* c'est pourquoy, ajoûte-t-il, de peur que selon vostre définition tout ce que font les hommes ne soit censé estre fait par le destin, s'il ne se fait point par leurs mérites, vous établissez autant que vous pouvez de bons ou de mauvais mérites dans la volonté ; parce qu'en niant ces mérites vous croiriez établir le destin. Aussi avons-nous veû dans le grand nombre des passages de saint Augustin, que nous avons produits, que ç'a toûjours esté l'esprit dans lequel ils luy reprochoient d'admettre le destin sous le nom de la grace. Il est certain & evident 3. que le reproche des Demi-pélagiens est conceu entierement en mémes termes que celuy des Pélagiens. Il est donc bien à présumer qu'ils l'ont fait aussi

[a] Fato fieri quod merito non fit, & ne secundum istam definitionem fato fiant hominibus, si meritis non fiant quæcũque fiunt, ideo merita vel bona, vel mala, quantum potestis asseritis, ne fatum sit cõsequens, si merita negaretis. *l. 4. c. 8.*

aussi dans le méme esprit & dans la méme veuë qu'eux ; & qu'ayant tiré de ces malheureux peres ces mérites de la volonté purement naturels & anterieurs à la grace, ils avoient aussi pris d'eux la raison pour laquelle ils les leur voyoient enseigner, sçavoir, de peur qu'ils ne parussent admettre le destin, s'ils nioient ces mérites : *ne fatum sit consequens, si merita negaretis.* Comme nous avons veû dans la réponse à l'objection précédente, que c'estoit aussi des Pélagiens qu'ils avoient pris la raison, pourquoy ils accusoient comme eux ce saint Docteur de détruire la liberté : sçavoir parce qu'il nioit, que la volonté eust des forces sans la grace, non seulement pour faire des progrés dans la vertu, mais aussi pour vouloir méme & pour commencer. Et de-là il n'y a personne qui ne voie que les Pélagiens & les Demi-pélagiens auroient aussi-bien accusé tous nos Theologiens d'apresent d'admettre le destin, comme ils en ont accusé saint Augustin, puisqu'il n'y a pas de Theologien qui reconnoisse des mérites naturels dans la volonté lesquels luy attirent la grace.

VI. 3. Je dis que les Demi-pèlagiens peuvent avoir eû un autre sens, mais également inutile à Jansénius, dans le reproche qu'ils faisoient à saint Augustin, qu'il établissoit une nécessité fatale sous le nom de la grace, *Eum sub nomine gratiæ necessitatem prædicare fatalem* : & que peut-estre la grace en cét endroit signifie, non ce que la Theologie appelle maintenant proprement grace, mais la prédestination qu'il admettoit independemment de la préscience des mérites. Et l'on ne doit pas estre surpris de voir que j'entende la prédestination par le nom *de grace.* Saint Augustin s'en estoit déja servi en ce sens au livre *de la correction & de la grace* chapitre 12. *Nunc verò sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, &c.* Ce qui me porte à en user de la sorte, c'est le témoignage positif du méme saint Prosper dans sa lettre à saint Augustin, où luy parlant de la plainte que les Demi-pélagiens faisoient contre sa doctrine sur la prédestination, il dit, qu'ils se plaignoient qu'on introduisoit une necessité fatale sous ce nom *sub hoc prædestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem.* [a] Il en fait méme la premiere de leurs objections contre la doctrine de ce Saint.

[a] Prosp. lib. 1. respons. c. 6.

VII. 4. Je dis qu'il s'est pû faire, & c'est le plus vray-semblable, que les Demi-pélagiens ayent fondé le reproche qu'ils faisoient du *destin* à saint Augustin, sur l'une & sur l'autre de ces deux choses, c'est-à-dire, sur son sentiment touchant la prédestination, & sur ce qu'il ne vouloit pas que la grace fust attirée par des mérites qui la précedassent : saint Prosper vient de nous

en asseûrer positivement pour la premiere, & ce que nous avons rapporté de sa lettre le prouve assez pour la seconde. Mais qui y qu'il en soit, c'est à dire, soit qu'ils l'ayent fondé sur ces deux choses, ou qu'effectivement la plainte qu'ils faisoient dans la lettre de saint Prosper à Ruffin, que saint Augustin établissoit une necessité fatale sous le nom de la grace, *eum sub nomine gratiæ necessitatem prædicare fatalem*, ne soit pas differente de celle qu'ils viennent de faire sur la predestination : Il est constant par tout ce que nous avons dit, qu'il n'y a rien de plus vain que l'argument qu'en veut tirer Jansénius, pour prouver que saint Augustin a crû toutes les graces infailliblement efficaces : puisque ny dans cette lettre, ny dans les autres endroits, il n'y a pas un seul mot qui ait rapport à l'efficace de la grace.



III. OBJECTION.

Tirée des differences de la grace de l'estat d'innocence, d'avec la grace de l'estat present.

L'Argument que Jansenius a le plus ordinairement employé, ou plustost qu'il a répandu dans tout son livre, & qui d'abord a beaucoup d'apparence, est celuy qui est tiré de l'opposition & des différences, qu'il pretend avoir esté mises par saint Augustin aux chapitres 11. & 12. du livre *de la correction & de la grace*, entre les graces données à Adam dans l'estat d'innocence, & celles qui nous sont à present données par les merites de Jesus-Christ : & c'est celuy que nous allons examiner. Pour le faire avec plus d'ordre & de clarté, nous examinerons toutes ces differences les unes aprés les autres, & nous ferons voir combien elles sont inutiles au dessein de Jansénius.



CHAPITRE XII.

On propose deux differences que saint Augustin semble avoir mises entre la grace de l'estat d'innocence, & la grace de l'estat present, qui sont que celle-là estoit laissée à la disposition du libre-arbitre, & celle-cy le fait agir avec une force invincible; celle-là donnoit le pouvoir de perseverer, & non pas le vouloir, & celle-cy outre le pouvoir en donne aussi le vouloir.

I. JAnsenius nous objecte donc, que S. Augustin dit au chap. 11. du liv. *de la correction & de la grace*, que les hommes ont à present besoin d'une grace plus forte que n'estoit pas celle de l'estat d'innocence, *potentiore gratiâ isti indigent*: [a] que l'un des caracteres que ce saint Docteur nous fait remarquer dans la grace donnée à Adam, c'est qu'elle estoit abandonnée à sa liberté, & comme soumise à sa volonté, *en ce qu'il pouvoit la laisser s'il vouloit*; à quoy, dit Jansenius, saint Augustin en ajoûte un autre, qui est qu'elle luy donne *le pouvoir* de perséverer, mais elle ne luy en donne pas *le vouloir*: au lieu que la grace dans l'estat où nous sommes, n'est plus abandonnée à nostre volonté, ny ne donne pas seulement *le pouvoir* de perseverer, mais elle en donne aussi *le vouloir*: ce qui paroist à Jansenius marquer une grace qui determine infailliblement, & méme nécessairement la volonté; car tandis qu'elle sera telle, que la volonté ait aussi-bien le pouvoir de ne pas agir que d'agir, elle luy paroist ne donner que le pouvoir, *& non pas le vouloir.* C'est ce qu'il repete incessamment, & qui luy fait crier par tout, que dans la doctrine de ses Adversaires Dieu ne donne à l'homme que le pouvoir de croire, de vouloir, & d'agir, mais que c'est l'homme qui se donne luy-mesme la foy, la bonne volonté, & la bonne action.

[a] Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam in ejus reliquit arbitrio... Tale quippe erat adjutorium, quod desereret cùm vellet, & in quo permaneret si vellet. Hæc prima est gratia quæ data est primo Adam, sed hæc potentior est in secundo Adam: prima est enim, qua fit ut homo habeat justitiam si velit; secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut velit. *Aug. l. de corr128ep. & grat. c. 11.*

II. Il nous fait remarquer que ce Saint s'ouvre encore plus clairement sur ces differences au chapitre suivant; [b] qu'il y distingue positivement ces deux graces, en ce que celle d'Adam n'estoit *qu'un secours sans lequel il ne pouvoit pas perseverer*, & qu'au contraire celle qui nous est à present donnée par les merites de JESUS-CHRIST, n'est pas seulement un secours sans lequel nous ne pouvons pas perseverer, mais aussi *un secours par lequel nous perseverons en effet*: [c] que la raison pour laquelle Dieu ne donna pas à Adam un secours semblable au nôtre, mais qu'il laissa à la disposition de sa liberté de persévérer & de ne pas per-

[b] Primo itaque homini datum est adjutorium perseverantiæ, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset: nunc verò Sanctis

severer ; c'estoient les grandes forces où il estoit alors : [a] au lieu que dans la foiblesse où nous sommes, *si nostre volonté estoit laissée à elle-même pour perseverer avec le secours de Dieu si nous voulions, & que Dieu ne fist pas que nous le voulussions, elle succomberoit parmy de si grandes & de si nombreuses tentations.* Et il croit sur tout ne pouvoir trop repeter ce que le méme Saint dit en ces termes à la fin du méme chapitre : [b] Dieu a pourveu à la foiblesse de la volonté humaine, *en la faisant agir immanquablement & invinciblement par la grace* ; car Adam estant tres fort il l'abandonna à luy-méme, & il luy permit de faire ce qu'il voudroit : mais les hommes estant maintenant infirmes, il leur a reservé une autre sorte de grace, *par laquelle ils veulent le bien invinciblement, & ils veulent invinciblement aussi ne le pas abandonner.* Et de tout ce discours, & particulerement de ces dernieres expressions il conclud, qu'il est plus clair que le jour, que saint Augustin a cru, que toutes les graces de l'estat present sont infailliblement efficaces, qu'elles ont absolument tout l'effet pour lequel elles sont données, que méme elles imposent à la volonté une necessité absoluë de leur donner son consentement ; de sorte que, si nous en croyons Jansenius, il n'est pas au pouvoir de la volonté de ne pas vouloir ; & que méme une des raisons pourquoy il rejette à present la grace suffisante, [c] c'est qu'avec elle on auroit aussi bien le pouvoir de ne pas vouloir, que de vouloir. Enfin tout ce qu'il croit qu'il a à faire, c'est d'expliquer comment la liberté se peut conserver avec la necessité : Et c'est ce qu'il pense avoir fait dans les 6. 7. & 8. livres *de la grace du Sauveur.*

in Regnū Dei per gratiam Dei prædestinatis non tantùm tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solùm ut sine isto dono perseverantes esse non possint: verùm etiam ut per hoc donum non-nisi perseverantes sint. c. 12.

[c] Vt ergo non acciperet hoc donum Dei, id est in bona perseverantiâ primus homo, sed perseverare & non perseverare in ejus relinqueretur arbitrio; tales vires habebat ejus voluntas, &c. *Ibid.*

[a] Nam si in tanta infirmitate vitæ hujus ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent; inter tot & tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, & ideo perseverare non possent, &c. *Ibid.*

[b] Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divinâ gratiâ indeclinabiliter & insuperabiliter ageretur. Fortissimo quippe (Adamo) dimisit atque permisit facere quod vellet, infirmis servavit, ut ipso donante invictissimè quod bonum est vellent, & hoc deserere invictissimè nollent. *Ibid.*

[c] Tam enim in arbitrii per (illud) adjutorium completi potestate est nolle quàm velle, actionem omittere quàm suscipere. *Iansen. l. 2. de grat. Salvat. c. 9.*

CHAPITRE XIII.

Premiere réponse aux passages de saint Augustin rapportez au chapitre precedent.

I. MAis quelque bruit que fasse Jansenius avec ces passages, nos Theologiens ne s'en laissent pas étonner. Ils ré-

pondent que lorsque saint Augustin dit, que la grace dans l'estat present fait vouloir le bien à la volonté *immanquablement & invinciblement*, il n'a pas voulu dire qu'elle le luy fasse vouloir avec necessité : Ils pretendent au contraire, que dans le sentiment de ce saint Docteur, avec quelque force qu'elle fasse agir la volonté, celle-cy conserve toûjours une veritable indifference & un pouvoir de ne pas agir, un pouvoir enfin de ne luy pas donner son consentement.

II. Ils ajoûtent, que ce saint Docteur n'a pas méme prétendu attacher à toutes les graces de l'estat present la force de faire agir infailliblement & invinciblement la volonté : que ce n'est pas une opposition qu'il ait voulu mettre entre toutes nos graces & celles d'Adam, qu'au contraire il en a reconnu parmy nous de pareilles aux siennes, & qu'il l'a fait méme dans les passages que Jansenius vient de nous alleguer. [a] Car, disent-ils, aprés que ce saint Docteur a parlé de la grace qui avoit esté donnée à Adam pour perseverer, quand il vient à parler de celles qui sont maintenant données aux Eleus, pour le faire, il ne dit pas que Dieu ne leur en donne plus de telles, mais il dit qu'il ne leur en donne pas *seulement* de telles, mais d'autres encore qui les font perseverer infailliblement. Ce sont en effet deux veritez qui sont trop evidentes dans saint Augustin, & que nulle grace en particulier ne met la volonté dans la necessité d'agir, & que toutes ne sont pas infailliblement efficaces. Mais qu'aux lumieres des Theologiens il me soit permis d'ajoûter encore mes conjectures pour un plus grand éclaircissement de la doctrine & du sens de ce saint Docteur, dans ces deux chapitres du livre *de la correction & de la grace*.

[a] Primo itaque homini datum est adjutorium perseverantiæ, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberũ arbitrium perseverare non posset. Nunc verò Sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis non tantùm tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur. *Aug. ibid. c.* 12.

CHAPITRE XIV.

On propose une seconde réponse aux passages de saint Augustin rapportez par Iansenius. On commence par faire voir en général combien il a mal-pris le sens de ces passages.

I. AVant que d'entrer dans le détail du sens de saint Augustin, qui doit faire la matiere de cette seconde réponse, j'entreprens de montrer en général dans ce chapitre, que le sens que Jansenius a donné à ces passages, ne peut estre celuy que ce saint Docteur a eu dans l'esprit, lorsqu'il s'est servy des expressions que nous avons rapportées au chapitre 12. Et pour en persuader

le Lecteur, je n'ay qu'à luy representer l'idée que cét Auteur s'en est formée, c'est à dire, qu'à le faire souvenir en peu de mots de ce que nous avons rapporté dans l'Avertissement de la premiere partie, depuis le n. 12. jusqu'au 22. Car l'opposition extréme qu'ont cette idée & ces propositions avec ce que saint Augustin nous a enseigné, & avec ce que l'Eglise nous oblige de croire, sera une preuve invincible de l'opposition qu'il y a entre le sens qu'il donne à ces passages, & celuy qu'avoit le méme Saint duquel ils sont tirez.

II. On y a donc veu, qu'il s'est mis dans lesprit en consequence de ces deux chapitres de saint Augustin, *qu'il n'y a aucune grace dans l'estat present dont l'usage & le non-usage soit laissé à la liberté*, c'est à dire, *qu'il n'y en a aucune à laquelle il soit dans la disposition de la volonté de consentir ou de ne pas consentir, & qu'une grace de telle nature ne pourroit estre qu'une grace de l'estat d'innocence.* Pour une plus grande explication de cette pensée, il a declaré nettement, *qu'il n'y a maintenant aucune grace qui laisse à la volonté une veritable indifference pour s'en servir ou pour la laisser, qui laisse la volonté à son choix, c'est à dire, qui luy laisse la liberté d'en user & de n'en pas user*, ou, comme il parle encore, *qui soit telle qu'elle s'en serve si elle veut, ou qu'elle la laisse si elle veut.* De-peur que nous ne prissions pas encore bien sa pensée: on l'y a veû declarer en termes formels, *que depuis l'estat d'innocence il n'y a aucune grace, & qu'il n'y en peut avoir aucune qui soit telle, que la volonté puisse s'en servir*, ET NE S'EN PAS SERVIR; *avec laquelle il soit aussi bien au pouvoir de la volonté* DE NE PAS VOULOIR *que de vouloir*, A LAQUELLE LA VOLONTE' PUISSE RESISTER, QUE LA VOLONTE' ENFIN PUISSE LAISSER. Ce sont les expressions mémes dont Jansenius s'est servi: & le Lecteur les peut voir dans l'endroit que je viens de citer.

III. Or il n'en faut pas davantage, pour faire voir que Jansénius a mal pris le sens des chapitres 11. & 12. du livre *de la correction & de la grace*, qui font la matiere de cette objection. Car 1. ce seroit faire contredire saint Augustin avec saint Augustin. Nous avons veû dans le chapitre 50. qu'il dit, *que l'on peut recevoir la grace en vain*, ce qui est assurément la méme chose, que dire qu'on peut ne s'en pas servir. Nous luy avons veû dire positivement dans le chapitre 51. que quand la volonté est meüe par la grace, *c'est à elle à luy donner son consentement ou à le luy refuser, consentire vel ab eâ dissentire propriæ voluntatis est*: Et il ne se peut rien de plus contraire à cetté proposition, que de dire, *qu'il n'est*

pas en la disposition de la volonté de donner ou de refuser son consentement à la grace, que de dire, *que la grace n'est pas telle que la volonté luy donne son consentement si elle veut, & qu'elle le luy refuse si elle veut*; enfin que de dire, *que la volonté ayant la grace, ne peut point ne pas vouloir.*

IV. Ce seroit faire saint Augustin Calviniste, puisque ce saint Docteur ne donneroit pas plus à la volonté que Calvin luy donnoit, *& que la mettant comme luy dans la necessité de consentir à la grace, il ne luy laisseroit que le privilege de vouloir & de consentir volontairement; & ainsi il n'accorderoit sa liberté avec la grace*, c'est à dire, *il ne feroit consister la liberté de son consentement, qu'en ce qu'elle le donneroit volontairement & sans contrainte*, ce que Calvin ne révoquoit pas non-plus en doute. Aussi avons-nous veu Jansénius chapitre 53. & 54. avoûër, que sa maniere d'accorder la liberté avec la grace (qu'il pretendoit aussi estre celle de S. Augustin) revenoit à celle de Calvin. Mais autant que nous luy avoûons que c'est celle de Calvin, autant pour cela seul luy nions-nous que c'ait esté celle de ce saint Docteur.

V. Ce seroit exposer la doctrine de ce Saint aux anathemes du Concile de Trente: tant parce que tout le monde sçait que c'est la doctrine de Calvin, avec celle de Luther, que ce Concile a foudroyée de ses anathemes, dans les Canons 4. & 5. de la 6. Session: que parce qu'il a défini positivement dans ce Canon 4. avec menace d'anatheme, *que la volonté peut si elle veut ne pas consentir à la grace*, & il a declaré dans le chapitre 5. de la méme Session, *que la volonté peut laisser la grace.* Car il ne se pourroit rien de plus formellement opposé à ces deux propositions, que de dire, *qu'il n'y a maintenant aucune grace qui soit telle, que l'homme la laisse s'il veut; ou qui soit telle qu'il la puisse laisser par son libre-arbitre.* Je sçai bien que Jansenius dira, que quand il fait dire à saint Augustin, que l'homme ne peut pas refuser son consentement à la grace, qu'il ne peut pas luy resister, qu'il ne peut pas la laisser par son libre-arbitre; il faut entendre qu'il ne le peut pas *dans le sens composé*, & que quand le Concile dit qu'il le peut, il le faut prendre *dans le sens divisé.* Mais outre que c'est faire faire à saint Augustin une tres-fâcheuse démarche, que de luy faire avancer des propositions formellement contraires aux Conciles généraux: nous avons fait voir dans le chapitre 53. que Jansénius ne peut pas dire dans ses principes, ni faire dire par saint Augustin dans les mémes principes, que l'homme puisse resister à la grace, qu'il puisse la laisser, qu'il puisse luy refuser son consentement *dans le sens divisé*, & que s'il se sert de ce lan-

gage, ce ne peut estre que dans un sens, dans lequel le Concile qui a condamné Luther & Calvin sçavoit tres-bien que ces deux héréſiarques n'auroient fait aucune difficulté d'en user. Mais ce n'est pas assez d'avoir refuté Jansénius par des raisons & des conséquences générales. Il faut entrer dans le détail des passages de S. Augustin, qui ont esté l'occasion de ses égaremens, & faire voir par l'explication veritable des mémes passages, que jamais homme ne pénétra moins dans le sens de son Auteur.

CHAPITRE XV.

On fait voir que Iansénius a mal pris le sens de ce que saint Augustin a dit, que Dieu opere maintenant le vouloir par sa grace, & qu'il ne l'operoit pas dans l'estat d'innocence. On se sert de Iansénius pour le réfuter luy méme.

I. NOus avons remarqué dans le Chapitre 12. que S. Augustin sembloit mettre cette différence entre la grace de l'estat d'Innocence, & la grace qui est maintenant donnée par Jesus-Christ; [a] que celle-là faisoit *que l'homme eust la justice s'il vouloit*, & que celle-cy fait même *qu'il la veut avoir:* [b] que celle-là faisoit que l'homme persistoit dans le bien s'il vouloit, mais qu'elle ne le faisoit pas *vouloir* y persister, & que c'est le privilege de celle-cy. Et c'est de là que [c] Jansénius, sans pénétrer le dessein & le sens de ce saint Docteur, a conclu qu'il mettoit cette différence entre les graces de l'estat d'Innocence, & les graces de l'état present, que nulle de celles-là ne produisoit *le vouloir*, & que nulle de celles-cy ne manque de le produire, ni ne manque par-conséquent d'avoir son effet: & que pour dire que Dieu produit *le vouloir*, il faut qu'il agisse sur la volonté avec une grace de telle nature, qu'il ne soit pas dans la liberté, dans le choix, & dans la puissance de la volonté, de ne pas vouloir & de vouloir, d'omettre l'action & de la faire; de refuser son consentement à la grace, & de le luy donner. Et il s'est persuadé, que s'il est aussi-bien au pouvoir de la volonté *de ne pas vouloir* avec la grace que *de vouloir:* il ne sera pas plus vray de dire, que Dieu produise en elle *le vouloir* quand elle voudra le bien, qu'il ne le seroit de dire, qu'il produiroit en elle *la volonté de ne pas agir*, *ou la volontè de faire le mal opposé*, s'il arrivoit qu'elle ne voulût pas agir avec la grace qui luy seroit donnée, ou qu'elle se déterminast à commettre le mal opposé.

[a] Prima est enim qua fit ut homo habeat justitiam si velit: secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut velit. *Aug. l. de corrept. & grat.* c. 11.

[b] In adjutorio Dei manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent. *Ibid.* c. 12.

[c] Jansf. to. 1. l. 8. c. 11 l. 2. de grat. salvat. c. 4. 9. 23.

II. Mais

II. Mais pour convaincre le Lecteur, que toutes ces propositions sont infiniment éloignées de la pensée de saint Augustin : j'entreprens de faire voir 1. que pour dire que Dieu produit en nous le *vouloir & le faire*, il n'est pas necessaire dans le sentiment de ce saint Docteur, que Dieu agisse par une force, qui nous fasse agir infailliblement ; bien-loin qu'il faille qu'elle nous mette dans la necessité d'agir. 2. qu'il arrive méme, que Dieu agit en nous par la grace, par laquelle il est dit produire en nous *le vouloir & le faire*, & que néanmoins nous ne voulons n'y n'agissons pas. 3. Enfin que Dieu selon le méme Saint produisoit *le vouloir & le faire* dans l'estat méme d'Innocence.

III. Je dis donc 1. que pour dire, que Dieu produit en nous *le vouloir & le faire*, saint Augustin n'a pas crû, qu'il faille que Dieu agisse en nous ni par une grace qui mette la volonté dans la necessité d'agir, ni par une grace qui la fasse agir infailliblement. Car 1. il explique luy-méme en quel sens saint Paul a dit que Dieu opere en nous *le vouloir & le faire*, & ce n'est rien moins que tout cela. [a] Dieu, dit-il au chapitre 25. *de la grace de* JESUS-CHRIST opére en nous *le vouloir & le faire*, non-pas que nous ne voulions pas ou que nous ne fassions pas : *Mais parce que nous ne voulons ni ne faisons aucun bien sans le secours de sa grace.* Ainsi donc pour dire que Dieu produit en nous *le vouloir & le faire*, c'est assez à saint Augustin qu'il soit vrai de dire *que nous ne voulons ni ne faisons pas le bien sans le secours de sa grace.* Et il ne songe nullement à exiger, que cette grace agisse sur la volonté avec une force infailliblement efficace, bien-moins exige-t-il qu'elle agisse avec une force, qui mette la volonté dans la necessité d'agir, & dans l'impuissance de ne pas consentir.

[a] Velle & operari operatur in nobis, non quia nos non volumus aut nos non agimus : Sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni nec agimus. *Aug. l. de grat. Christi. c. 25.*

IV. 2. Mais comment l'auroit-il exigé, luy qui en méme-temps qu'il dit, que Dieu opére en nous le bien que nous faisons, ne fait pas difficulté de dire, qu'il opére aussi dans la volonté des méchans le mal qu'ils commettent ; quoy-qu'on ne veüille pas faire cette injure à saint Augustin, que de luy faire dire, que Dieu produit en eux ni leurs desseins impies ni leurs actions criminelles ? [b] Qui est-ce, dit-il dans le livre *de la grace & du libre-arbitre*, qui ne tremble pas à la veüe de ces profonds conseils & jugemens de Dieu, par lesquels *il fait dans le cœur méme des méchans* tout ce qu'il veut, leur rendant en cela selon leurs mérites ? Et plus bas : On voit assez, dit-il, par tous ces témoignages de l'Ecriture-sainte, que Dieu *agit* dans le cœur des hommes, pour incliner leurs volontez où il veut, soit au bien par un effet de sa misericorde envers eux, *soit au mal* selon leurs mérites par un juge-

[b] Quis non ista judicia divina contremiscat, quibus agit Deus in cordibus etiam malorũ hominũ quidquid vult, reddens eis

» ment, qui quelquefois est connu, & quelquefois caché, mais » qui n'est jamais injuste. Certes si saint Augustin a crû pouvoir di» re, *que Dieu incline les volontez au mal, & qu'il produit en elles leurs* » *mauvais desseins*, quoy-qu'il fust persuadé, que Dieu n'agit alors » en aucune sorte *positivement* sur elles (bien loin de les appliquer » par une force & une impression ou nécessitante ou infailliblement » efficace) mais seulement, comme il s'en explique ailleurs, en » ce que selon les ordres & le cours de sa divine providence il se pre» sente à leurs sens des objets, qui trouvant des cœurs déja corrom» pus, leur font prendre des resolutions criminelles : à plus forte » raison aura-t-il crû pouvoir dire, que Dieu porte les volontez au » bien, & qu'il produit les bonnes resolutions qu'elles prennent, & » les bonnes actions qu'elles font, lors qu'aux objets, qu'il presente » à leurs sens il joint encore l'impression de sa grace, quoy-que cet» te impression ne soit ni necessitante ni infailliblement efficace.

secundùm merita eorum?.... His & talibus testimoniis.. satis, quantũ existimo, manifestatur operari Deũ in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorũ, judicio utiq; suo, aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem justo. *Aug. l. de grat. & libero arbitrio c. 21.*

V. Je dis 2. qu'il arrive quelquefois, que Dieu agit en nous par la grace, par laquelle il est dit opérer *le vouloir & le faire*, sans que neanmoins nous voulions & que nous agissions. 1. On n'en doutera plus, si l'on se souvient que c'est à l'égard de la grace méme, par laquelle saint Augustin venoit de dire que Dieu *opére en nous le vouloir & le faire*, qu'il ajoûte aussi-tost [a] Mais c'est à la volonté à luy donner *ou à luy refuser son consentement*. Car c'estoit témoigner bien ouvertement, qu'il croioit qu'il arrive quelquefois, que la volonté luy refuse son consentement, aussi-bien qu'il arrive qu'elle le luy donne. Aussi ajoûte-t-il quelques mots aprés : [b] Mais » si quelqu'un m'oblige à sonder cét abisme impenetrable, & me » demande, pourquoy il donne de telle sorte sa grace à celuy-cy » qu'il se laisse persuader, c'est-à-dire, qu'il prend résolution de fai» re la chose, & que ne la donnant pas de la méme maniere à cét » autre, il ne prend pas une semblable résolution, je mécrieray avec » l'Apostre, ô profondeur des conseils & des jugemens de Dieu ! ce qui est une reflexion qui fait voir manifestement que quand il avoit fait cette remarque, *Mais c'est à la volonté à luy donner* OU A LUY REFUSER SON CONSENTEMENT, il avoit voulu dire, que Dieu agissant dans nos cœurs par sa grace, il n'arrive pas toûjours, que nous luy donnions nostre consentement, & que nous nous laissions persuader. Car on ne peut pas douter, que ce ne soit de la méme grace dont il parle dans ces deux passages : tant parce qu'il est visible, que ce n'est qu'une suite d'un méme discours ; que parce qu'il donne le méme nom à la grace

[a] Huic autem.. consentire vel ab ea dissentire .. propriæ voluntatis est. *Aug. l. de Spir. & lit. c. 34.*

[b] Jam si ad » illã profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet ; cur illi ita suadetur ut persuadeatur, illi autem non ita.. ô altitudo &c. *Ibid.*

dont il parle dans l'un & dans l'autre, la marquant dans le premier par ce mot *suasio*, & dans le second par celuy-cy *suadetur*.

VI. 2. Nous avons dans le Concile de Trente une autre preuve de la méme vérité, qui ne souffre point de replique. C'est dans l'asseûrance, que nous avons dit [a] ailleurs que donne ce Concile à tous les Justes, [b] *Que Dieu ne discontinuera pas d'operer en eux le vouloir & le faire, comme il a commencé, qu'auparavant ils n'ayent eux-mémes manqué à sa grace.* Car s'il estoit vrai, que nous voulussions, & que nous agissions toûjours, tandis que nous avons la grace par laquelle Dieu est dit *opérer en nous le vouloir,* nous ne manquerions donc jamais à sa grace ; & ainsi ce seroit une supposition & une précaution inutile, que le Concile auroit prise, quand il a dit, que Dieu ne discontinuera pas d'operer en nous le vouloir, *qu'auparavant* nous n'ayons manqué à sa grace. Ce seroit méme une chose infaillible, que tous les Justes persévéreroient jusqu'à la fin ; car *Dieu* selon le Concile *ne discontinuant jamais le premier d'opérer en nous le vouloir* ; certes si la grace par laquelle Dieu continueroit aussi d'opérer en nous, avoit toûjours son effet, nous ne discontinuerions non-plus jamais les premiers de vouloir & de faire, & ainsi ce seroit une chose infaillible, que nous voudrions & ferions le bien jusqu'à la fin.

[a] 1. p. ch. 63. n.

[b] Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonũ ita perficiet operans velle & perficere *Conc. Trid. sess. 6. cap. 13.*

VII. 3. Saint Augustin entend si peu parler d'une grace qui fait vouloir infailliblement, quand il parle de la grace, par laquelle *Dieu produit en nous le vouloir & le faire* : que méme il se sert de cette expression à l'égard de la charité justifiante, comme nous l'avons fait remarquer dans le 48. chapitre de nostre 1. Partie n. 13. par deux passages de ce saint Docteur : dans l'un desquels il nous represente JESUS-CHRIST comme un divin chef, qui continuë de donner *un accroissement interieur* à ceux qui ont eu le bonheur de luy estre incorporez, afin qu'ils puissent vivre dans la justice : & dans l'autre donnant encore à cét accroissement intérieur le nom de secours qui nous est donné pour vivre selon la justice & de secours par lequel Dieu *opere en nous le vouloir & le faire* ; il le confond avec la charité répanduë dans nos cœurs par le S. Esprit qui nous a esté donné, c'est-à-dire avec la charité, que nous avons prouvé dans le méme chapitre, & sur tout dans le 45. & le 47. estre la charité justifiante. De-sorte que cela revient à ce que nous rapportions tout-à-l'heure du Concile de Trente, que Dieu ne cesse pas le premier d'opérer en nous *le vouloir & le faire.* Mais aussi il en faudroit tirer la méme conséquence que nous inférions de ce Concile, si saint Augustin avoit crû que

quand Dieu opere en nous le vouloir & le faire, nous voulons & nous agissons toûjours.

VIII. Je dis 3. que méme selon saint Augustin Dieu opéroit *le vouloir & le faire* dans l'estat d'Innocence. L'explication seule qu'il donnoit icy n. 3. à cette expression de saint Paul nous donneroit lieu de le conclure. Car si pour dire que Dieu opere en quelqu'un le vouloir & le faire, il suffit qu'il soit vrai, qu'il ne puisse ni vouloir ni faire le bien sans le secours de sa grace : comme nostre saint Docteur dit luy-méme au chapitre 11. du livre *de la Correction & de la grace*, qu'on ne pouvoit pas non-plus vouloir ni faire le bien dans l'estat d'Innocence sans la grace, c'estoit asseûrer indirectement, que Dieu y opéroit le vouloir & le faire. C'estoit encore l'asseûrer indirectement, que de donner à la charité justifiante qui demeure dans un Juste, le nom de secours par lequel Dieu opere en nous *le vouloir & le faire*; comme nous remarquions tout-à-l'heure qu'il le luy a donné. Mais il ne s'est pas contenté de le dire ainsi indirectement : il l'a dit en termes formels dans l'onziéme livre contre Julien. Il y applique à Adam, aussi-bien qu'à nous dans l'estat present ces mémes paroles de saint Paul, c'est Dieu qui opére en nous *le vouloir & le faire*. Julien prétendoit qu'Adam n'avoit receu de Dieu que la puissance de vouloir le bien, mais qu'il ne luy avoit pas l'obligation de la volonté actuelle par laquelle il s'y déterminoit. Et saint Augustin pour réfuter cette impieté luy represente la conclusion extravagante & impie qui s'en ensuit [a] qui est qu'Adam aura donc eû de luy-méme la bonne volonté, & qu'ainsi ces deux maximes de la sainte-Ecriture se trouveront fausses, L'une que *c'est Dieu qui prépare la volonté*, l'autre que *c'est Dieu qui opére en nous le vouloir.*

[a] Ergo a se-ipso est illi volũtas bona falsumque scriptum est, *Praparatur voluntas a Domino, & Deus operatur in nobis velle. Aug. l. 11. contra Julian. c. 57.*

IX. Il se sert encore de la méme expression de saint Paul à l'égard de tout le tems qu'Adam a persévéré dans la justice au 8. livre *de la Genese selon la lettre*, qui aussi-bien que celuy que nous venons de citer est un ouvrage de son Episcopat. Examinant donc au chapitre 10. de ce liure ces paroles de la Genese, [b] *Dieu prit l'homme & le mit dans le paradis de plaisir, afin qu'il eust soin de le cultiver & de le garder*, selon lesquelles ce seroit l'homme qui agiroit & cultiveroit : Il déclare que le texte Grec qui porte, *Il le mit dans le paradis pour le cultiver & le garder*, & qui luy donne la liberté de donner à ces paroles ce sens icy, [c] Dieu mit l'homme dans le Paradis à dessein de former, cultiver & garder le méme

[b] Tulit ergo Deus hominem & posuit eum in Paradiso voluptatis, ut operaretur & custodiret illum. *Gen. c. 2.*

[c] Posuit hominem in Paradiso, ut ipsum ho-

homme. Il declare, dis-je, que ce texte luy revient mieux que la version latine, parce qu'elle luy paroit plus conforme aux sentimens d'humilité, dans lesquels l'homme méme innocent estoit obligé de marcher. Et appuyant le méme sens au chapitre 12. il témoigne évidemment que l'homme Jnnocent avoit aussi-bien besoin que nous, que Dieu operast en luy *le vouloir & le faire.* Il se sert méme pour le prouver de ce que dit saint Paul, *que nous devons marcher avec crainte, parceque c'est Dieu qui opére en nous*, [a] Que celuy-là donc, dit-il, qui est immuablement bon, travaille, cultive, & conserve l'homme qui est déja bon. Nous devons sans cesse estre formez & perfectionnez par luy en luy adherant & demeurant tournez vers luy, car nous sommes son ouvrage non-seulement dans l'ordre de la nature, mais aussi dans l'ordre du salut. C'est-pourquoy aprés que saint Paul a dit aux Philippiens *faites* vostre salut avec crainte & tremblement; de-peur que ce mot *faites* ne leur donnast occasion de croire, qu'ils estoient les Auteurs de leur salut, & que c'estoit d'eux qu'ils tenoient leur justice & leur pieté; il ajoûte aussi-tost: *Car c'est Dieu qui opére & travaille en nous.* Dieu donc prit l'homme qu'il avoit fait, & le mit dans le Paradis, à dessein de former & de cultiver le méme homme, c'est-à-dire d'agir & opérer en luy, & de le conserver.

minem operaretur Deus, & custodiret. *Aug. l. 8 de Genesi ad liter, c. 10.*

[a] Ille itaque operetur hominem bonũ atque custodiat, qui incommutabiliter bonus est: semper ab illo fieri, sempérque perfici debemus, inhærentes ei, & in ea conversione quæ ad illum est permanentes.... *Ipsius enim sumus figmẽtum*, non tãtùm ad hoc ut homines simus, sed ad hoc etiam ut boni simus. Sed cum dixisset, *cum timore & tremore vestram ipsorum salutem operemini*, ne sibi putarent tribuendum, tanquam ipsi se facerent bonos & justos, continuò subjecit, *Deus enim est qui operatur in nobis. Sumpsit ergo Dominus Deus hominem quem fecit, & posuit eum in Paradiso operari eum*, hoc est operari in eo, & custodire eum.. *Aug. l. 8. de Genesi ad lit. c. 12.*

X. On ne peut pas appliquer plus clairement à l'homme Innocent, & à tout l'estat méme de son Innocence ces paroles de saint Paul, *c'est Dieu qui opére en nous le vouloir & le faire.* Et par-là on peut voir avec combien de vérité Jansénius a osé avancer au livre 9. *de la grace du Sauveur* [b] que saint Augustin ne les a jamais appliquées aux volontez ni des Anges ni du premier homme dans l'estat d'Innocence. On voit encore avec combien de raison Jansénius pour obliger les Theologiens de son temps à ne reconnoître dans l'estat present que des graces infailliblement efficaces, rebat incessamment cét endroit de saint Paul & cét autre de l'Ecriture, *C'est Dieu qui prépare la volonté de l'homme*: puisque les voila tous-deux appliquez par ce saint Docteur à l'estat d'Innocence, où Jansénius demeure d'accord que le méme Saint n'a pas reconnu de graces infailliblement efficaces.

[b] Illam verò (Scripturã) Deus operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate, nunquã Angelorum voluntatibus aut primi hominis applicuit. *Iansen. l. 9. de grat. Salvat. c. 14.*

XI. Enfin quand saint Augustin n'auroit pas appliqué ces paroles de saint Paul, *C'est Dieu qui produit en nous le vouloir & le*

faire, aussi positivement à l'estat d'Innocence, comme il vient de les y appliquer: Jansénius nous donne dequoy le convaincre, que dans la doctrine de ce Saint Dieu ne donnoit pas seulement *le pouvoir* de vouloir & de faire dans l'estat d'Innocence, mais qu'il y donnoit méme *le vouloir & le faire*, & dequoy l'obliger malgré luy à faire profession de la méme vérité.

XII. Car 1. il reconnoist au 8. chapitre du livre 8. de son 1. tome [a] que saint Augustin sur ce principe qu'il avoit étably, que les Anges n'avoient pû se faire meilleurs, que Dieu ne les avoit faits, a esté persuadé que la volonté *par laquelle ils se sont tournez vers Dieu a esté produite en eux par l'operation du secours de la grace.* Et ce n'est pas seulement à l'égard du 1. mouvement de leur volonté dans leur creation, qu'il rend ce témoignage à ce saint Docteur, mais aussi à l'égard de tous les autres bons mouvemens de leur volonté dans la suite. [b] Saint Augustin, avoit-il, dit, témoigne *que les Anges n'ont pû ni avoir ni conserver* QUE PAR L'OPERATION DU SECOURS DE DIEU LA BONNE VOLONTE QU'ILS ONT EÜE, c'est-à-dire *qu'ils n'ont pû ni commencer ni continuer* DE VOULOIR *vivre saintement*, QUE PAR L'OPERATION DE LA GRACE; *parce qu'ils n'ont pû se faire meilleurs que Dieu ne les avoit faits.* Or dire que chaque bonne volonté des Anges, c'est-à-dire chaque *vouloir* par lequel ils se sont attachez & ont continué de s'attacher à Dieu, *a esté produit en eux par l'operation de la grace*; qu'est-ce autre chose, que dire, que Dieu ne leur a pas seulement donné *le pouvoir* de vouloir s'attacher à luy, mais qu'il leur en a aussi donné *le vouloir*, ou ce qui est la méme chose dans Jansénius *qu'il a opéré en eux le vouloir & le faire?*

[a] Ex quo necessarium esse cõcludit, ut bona voluntas Angelorum, qua scilicet non ad se sed ad Deũ ipsum converterentur, in ipsis Dei adjutorio operante producta sit. *Iansf. to. 1. l. 8. c. 8.*

[b] Neque ipsos Angelos bonã voluntatem, hoc est ipsum bene velle, quod ad bene vivendũ primũ exordium est, nisi operante adjutorio Creatoris vel habere vel servare potuisse (Augustinus) testatur... quia non potuerunt Angeli seipsos facere meliores, quàm eos ille fecerat. *Ibid.*

XIII. Il s'est méme osté tout moyen d'eluder cette raison par aucune défaite: il a beau nous faire souvenir à la fin du méme chapitre, qu'il faut mettre de la différence dans les sentimens de saint Augustin entre la grace de l'estat d'Innocence, & la grace de l'estat où nous sommes. Nous le luy accorderons, pourveu qu'il ne prétende pas y en mettre d'autre que celle que ce saint Doctéur y a mise, & que nous expliquerons dans la suite. Mais nous le ferons souvenir aussi luy-méme du principe qu'il établit aux chapitres 10. & 11. du méme livre, & aux chapitres 9. & 23. du second livre *de la grace du Sauveur*, que lors que le secours ou le moyen que Dieu nous donne pour faire une chose, ne nous donne que le pouvoir de la faire; l'on ne peut pas dire, *que la*

volonté de la faire nous vienne de ce secours & de ce moyen: que l'on ne peut pas plus dire qu'elle soit produite en nous par son opération, que la volonté de ne la pas faire, ou de faire tout le contraire: qu'enfin alors la volonté de la faire, non-plus que celle de ne la pas faire, ne vient que de nostre liberté, Non aliunde quam a sua libertate, a semetipsis: Qu'ainsi, par exemple, parceque la faculté visive, & la lumiere ne nous donnent que la puissance & le moyen de voir, & ne nous en donnent pas la volonté: l'on ne peut pas plus dire que la volonté de voir soit produite en nous par leur opération que la volonté de ne pas voir, ni qu'elle vienne d'ailleurs que de nostre liberté. Et ainsi comme il avoûë, que dans la doctrine de saint Augustin chaque vouloir ou chaque volonté par laquelle les Anges se sont tournez vers Dieu, a esté produite en eux par l'opération de la grace; il faut qu'il avoûë que la grace ne leur a pas seulement donné *le pouvoir* de vouloir se tourner vers Dieu, mais que c'est elle aussi qui leur a donné *la volonté* de s'y tourner & de s'y attacher.

XIV. Il rend encore ce témoignage à saint Augustin, [a] que pour la méme raison que nous avons déja rapportée, qui est *que la creature ne peut pas d'elle-méme se rendre meilleure que Dieu ne l'a faite*, ce saint Docteur a dit, *qu'il falloit attribuer & rapporter à la grace de Dieu tous les bons mouvemens de la volonté dans l'estat méme d'Innocence*, [b] *& qu'il luy a en effet attribué* LA DETERMINATION MESME DE LA VOLONTÉ, *par laquelle les Anges se sont attachez à Dieu.* J'ay dit *la détermination* de la volonté, car c'est la maniere dont Jansénius explique ce mot *nutus* en plusieurs endroits du chapitre 23. *de la grace du Sauveur.* Or Jansénius établit encore ce principe dans les mémes endroits, où j'ay dit qu'il établissoit le précédent, que lorsque le secours ou le moyen, qui nous est donné pour faire une chose, ne nous donne que le pouvoir de la faire, *on ne peut pas plus attribuer & rapporter à ce secours & à ce moyen* LA VOLONTÉ *de la faire, que la volonté de ne la pas faire:* & il le confirme par les mémes exemples que nous venons d'alleguer. Et ainsi l'aveu que fait Jansénius, *que saint Augustin a rapporté & attribué à la grace chaque mouvement & chaque détermination au bien dans l'estat d'Innocence*, est en méme temps un aveu, que ce S. Docteur estoit persuadé *que la grace ne donnoit pas seulement le pouvoir d'agir & de vouloir dans cét estat, mais qu'il donnoit aussi le vouloir.* En effet un des grands argumens dont se sert Jansénius au chapitre 23. du livre *de la grace du Sauveur*, pour prouver que la grace d'àpresent donne le vouloir aussi bien que le pouvoir, c'est que selon S. Augustin *nutus arbitrii* c'est-à-dire la détermination de la volonté vient de Dieu. Et ainsi la profession, que saint Augustin

[a] Quæ sanè ratio.. ad omnẽ actum bonæ voluntatis divinæ gratiæ adjutorio vindicandum eadẽ prorsus vires habet. *Jans. ibid.*

[b] Perspicuum esse puto, semper eum, & bonæ voluntatis nutum, & in bona voluntate perseverantiam adjutorio divinæ gratiæ tribuisse. *Ibid.*

a faite, de l'aveu méme de Jansénius, d'attribuer à la grace de Dieu la détermination de la volonté, *nutum arbitrii*, dans l'estat d'innocençe, ne nous permet pas de douter, que dans sa pensée la grace d'Adam & des Anges, quoy que ce ne fust qu'une grace suffisante, ne donnast aussi-bien *le vouloir* que *le pouvoir* de vouloir & de faire; c'est-à-dire, qu'autant de fois qu'ils vouloient le bien, ce vouloir ne leur vinst aussi-bien de la grace qui leur estoit donnée, que le pouvoir méme de vouloir & de faire.

XV. Un autre grand argument dont se sert Jansenius au méme chapitre 23. du second livre *de la grace du Sauveur*, pour prouver que c'est la grace qui donne à present non seulement le pouvoir, mais aussi *le vouloir & la détermination*, & que c'est elle par consequent *qui opere le vouloir* [a] c'est que d'un costé saint Augustin déclare, *que ce n'est que par la grace de Dieu*, *que l'homme peut devenir bon* : & que de l'autre il est constant, *que c'est par la détermination de nostre volonté que nous sommes bons*; d'où cet Auteur conclud, *que c'est donc la grace qui nous donne cette volonté & cette détermination au bien:* qu'autrement nous pourrions nous glorifier en nous-mémes & non en Dieu, d'estre devenus bons. Or d'un costé aussi, comme saint Augustin ne vouloit pas, qu'on crust que l'homme se pust rendre bon de luy-méme, il ne souffroit pas non plus quon dist, que l'homme ou l'Ange pust de luy-méme se rendre meilleur que Dieu ne l'a fait. C'est une Maxime qu'il établit au chapitre 9. du douziéme livre *de la Cité de Dieu*, & Jansénius l'a icy avoûé n. 11. Et de l'autre, comme ce n'est que par la détermination de sa volonté que, selon Jansenius, l'homme devient bon, il est constant, que ce n'est aussi que par la détermination de sa volonté qu'il devient meilleur. Il faloit donc aussi-bien que ce fust la grace, toute suffisante qu'elle estoit, qui donnast à Adam & aux Anges le vouloir ou la détermination de la volonté, quand ils se determinoient, que c'est la grace qui le donne à present : autrement l'homme ou l'Ange auroient pû se glorifier en eux-mémes & non en Dieu, de ce qu'ils devenoient meilleurs dans le progrés de leur justice, que Dieu ne les avoit faits. Et ainsi il faut que Jansénius avoûë malgré luy, que la grace suffisante de l'estat d'innocence avoit cela de commun avec la grace d'à present, qu'elle operoit *le vouloir* aussi-bien que *le pouvoir*. Enfin S. Augustin expliquant dans le prem. l. à Simplicien ces paroles de S. Paul, il dit seulement [b] qu'elles marquent *que la bonne volonté se produit en nous par l'operation de Dieu*: ce qui est la méme chose que ce que Jansénius luy fait dire, *qu'elle estoit produite & conservée dans les Anges par l'operation de la grace.*

[a] Qui enim gloriatur quòd sit bonus (*quod nemo*, inquit Jansenius. *esse potest nisi determinatione suæ voluntatis ad bonum*) in illo debet gloriari, a quo factus est bonus. *Aug. ap. Jans. l. 2. de grat. Salv. c 23*

[b] Ostendit ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri. *Aug. l. 1. ad Simplician. q. 2.*

CHAPITRE XVI.

Explication des passages de saint Augustin qui ont esté rapportez dans le chapitre 12.

I. NOus voila donc convaincus que Jansénius a tres-mal pris le sens des deux chapitres 11. & 12. du livre de saint Augustin *de la correction & de la grace*, & en particulier de ce que ce saint Docteur y paroist mettre cette différence entre la grace de l'estat d'innocence & la grace d'à-present [a] que celle-là faisoit que l'homme avoit la justice, c'est-à-dire, agissoit saintement, s'il le vouloit, mais elle ne faisoit pas qu'il le voulust; au lieu que celle-cy fait qu'il le veut : que par celle-là Dieu n'operoit pas le vouloir, & que ce saint Docteur semble reserver ce caractere à celle-cy. Mais comme, pour dire que Jansénius en a mal pris la pensée, ce n'est pas encore en apprendre le sens veritable, je tâcheray de le découvrir dans ce chapitre.

[a] Prima est enim qua fit ut homo habeat justitiam si velit. Secunda ergo plus potest, qua fit etiam ut velit. *Aug. l. de corrept. & gr. c. 11.*

II. Je dis donc que Jansénius s'est trompé en ce qu'il a crû, que la différence, que S. Augustin a mise dans ces deux chapitres du livre *de la correction & de la grace*, entre la grace de l'estat d'innocence & la grace de l'estat present; regardoit toutes les graces de l'un & de l'autre estat, de sorte qu'il voulût opposer toutes les graces de celuy-cy à toutes les graces de celuy-là. Je dis au contraire, qu'à la reserve de quelque peu de mots que ce saint Docteur y coule de la grace de la conversion & de la grace du martyre, il y parle uniquement de la grace de la persévérance jusqu'à la fin : ce n'est que cette grace qu'il oppose à la grace, qui dans l'estat d'innocence estoit donnée pour pouvoir aussi persévérer jusqu'à la fin. Le Lecteur peut s'en convaincre par les passages mémes qui ont esté rapportez dans le douziéme chapitre de cette seconde Partie. On voit presque par tout le mot de *persévérer* & de *persévérance:* aussi est ce de la persévérance dont il avoit parlé dans tous les chapitres précédens du méme livre *de la correction & de la grace*, depuis le septiéme. C'est, dis-je, de la persévérance, mais de la persévérance *jusqu'à la fin*, ces mots *jusqu'à la fin* y estant presque continuellement joints avec le nom de *persévérance.* C'est donc de la grace *donnée pour persévérer jusqu'à la fin* dont il veut parler. En effet, comme la grace de la persévérance jusqu'à la fin n'est donnée qu'aux Predestinez, & que son effet est *de faire en sorte que la personne meure dans la gra-*

ce : c'est aussi l'effet que saint Augustin donne dans le chapitre 12. du méme livre, à la grace dont il parle dans le méme chapitre & dans le précédent : & il dit positivement dans le 12. & au commencement du 13. *que ce n'est que des seuls Predestinez dont il parle, & non pas des autres Iustes qui ne sont pas de ce nombre.* C'est donc de la grace qui est à-present donnée aux Eleús pour les faire persévérer jusqu'à la fin, dont saint Augustin dit, par opposition à celle qui fut donnée à Adam afin qu'il pust persévérer, *qu'elle n'est plus laissée à la disposition du libre- arbitre, qu'elle fait vouloir, & qu'elle attache insurmontablement, immanquablement, invinciblement la volonté au bien.*

III. Et tout ce que ce saint Docteur veut dire dans cette opposition, qu'il met entre la grace qui est donnée à present aux Predestinez pour les faire persévérer jusqu'à la fin, & celle qui fut donnée à Adam afin qu'il pust persévérer jusqu'à la fin de sa carriere (& ce que nous disons d'Adam il le faut dire aussi des Anges) c'est qu'Adam estant sorty sain des mains de Dieu, n'ayant encore aucune langueur ni foiblesse qui luy fussent demeurées de quelque chute précédente, n'ayant point de concupiscence au dedans de luy-méme qui le sollicitast & le portast au mal, ni aucun ennemi au dehors qu'il deust redouter : il n'avoit pas plus de difficulté dans toute la suite de sa course jusqu'au bout, que dans chaque démarche en particulier : & qu'ainsi, pour fournir toute sa carriere il n'avoit pas besoin que Dieu luy donnast d'autres graces que celles qui estoient precisément nécessaires pour faire chaque pas en particulier. Comme la vigilance qu'il devoit avoir sur soy-méme, ni la résistance qu'il auroit esté obligé de faire aux ennemis qui l'auroient attaqué, n'estoient pas capables de le lasser, parce qu'il n'y auroit éprouvé aucune difficulté : il suffisoit pour le mettre en estat de persévérer jusqu'au bout, de luy donner precisément à chaque moment la grace dont il avoit besoin pour ce méme moment. Au lieu qu'il n'en est pas ainsi du Juste à-present. Car encore qu'avec sa grace habituelle & les secours qui en sont comme une suite naturelle, il ait assez de force pour faire chaque pas en particulier pour éviter chaque peché, & surmonter chaque tentation particuliere : neantmoins il luy est resté tant de foiblesse & de langueur, & de ses pechez actuels & du peché originel : il a un ennemi si fâcheux au dedans de luy-méme, qui est la concupiscence ; il a affaire au dehors avec un autre si puissant, si adroit, si infatigable, qui est le Demon ; il est attaqué de si grandes & de si nombreuses tentations, le monde est devenu si plein de pieges pour

luy, que si Dieu, outre ces graces particulieres dont il a besoin pour chaque occasion en particulier, ne le favorise encore d'une protection toute singuliere, s'il ne prend un soin particulier de le conduire comme par la main, & de le faire passer au travers de toutes ces tentations, s'il luy laisse à luy-mesme le ménagement de sa persévérance jusqu'au bout, ou comme parle le méme Saint, s'il laisse cette affaire à son choix, à sa liberté, & à sa disposition: enfin, aprés avoir tenu ferme quelque temps, il se lassera de toûjours veiller & de toûjours combattre, & se laissant surprendre à la fin, il succombera à quelqu'une de ces tentations qui luy seront livrées.

IV. Cette grace méme à laquelle saint Augustin attribue icy de faire passer le Juste *immanquablement*, *insurmontablement*, *invinciblement* au travers des tentations jusqu'à la fin, & à laquelle il donne le nom de *secours par lequel*, *adjutorium quo*, n'est pas une motion & une grace particuliere qui soit donnée au Juste dans un moment particulier, soit celuy de sa mort, soit un autre: mais c'est tout cet amas de graces exterieures & interieures, dont Dieu le favorise depuis le moment de sa derniere justification jusqu'à celuy de sa mort, tantost en écartant les tentations qui luy pourroient nuire, tantost en les moderant notablement, tantost redoublant ses forces d'une maniere tres-considérable, tantost en luy faisant naistre des objets ou des occasions favorables, tantost en l'enlevant de ce monde par une mort précipitée, mais sur tout tranchant le fil de sa vie dans un temps auquel il le voit encore en estat de grace: c'est dis-je, non pas à une motion particuliere, mais à tout cét amas de graces interieures & exterieures, depuis le commencement jusqu'à la fin, à cette bonté, & à cette protection particuliere de Dieu sur luy, à quoy il donne le nom de secours *par lequel*, de secours infailliblement efficace, de secours qui le fait passer invinciblement au travers de toutes ces tentations. Le Lecteur peut s'en convaincre luy-mesme par la seule lecture de ces deux chapitres de ce saint Docteur. Car il verra qu'il fait durer la grace & le secours dont il parle, depuis la derniere justification jusqu'à la fin de la vie: de sorte méme qu'il nous represente ce Juste au chapitre 12. commettant pendant la durée de cette grace plusieurs fautes, pour lesquelles il faut qu'il dise à Dieu tous les jours: Pardonnez-moy &c. Il verra qu'il oppose ce méme secours à toutes ces nombreuses & grandes tentations qui se presentent depuis la derniere justification jusqu'à la fin, *inter tot & tantas tentationes &c.* qu'il le luy fait donner pour vaincre le monde avec tous ses charmes, toutes ses me-

naces, & toutes ses illusions, *cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis*, & pour le faire triompher de tout ce que le monde a d'agreable & de fâcheux, *cuncta minantia, cuncta invitantia, cuncta cruciantia* : qui sont des effets qui ont trop d'étenduë, pour estre l'ouvrage d'une motion de grace en particulier. Je ne fais que toucher ces observations, parce qu'estant prest de parler de cette matiere plus au long, & d'appuyer ces observations des passages de saint Augustin tirez des mémes chapitres, j'ay appris [a] qu'un Theologien dont le public a déja admiré les ouvrages, devoit dans peu de temps traitter la chose avec toute l'étenduë qu'elle mérite. Cependant le Lecteur peut, comme j'ay dit, se satisfaire par la lecture de ces deux mémes chapitres du Saint, & par celle des premieres lignes du treiziéme. Et pour luy recapituler en peu de mots tout ce que nous avons dit dans cette réponse, il verra que la grace dont parle saint Augustin, & qu'il appelle ce secours qui fait vouloir, mais qui fait vouloir immanquablement, insurmontablement, invinciblement, *indeclinabiliter, insuperabiliter, invictissimè*, il verra dis-je que c'est une grace qui est immanquablement suivie de la persévérance jusqu'à la fin, une grace immanquablement suivie de la mort dans l'estat de grace, une grace qui dure depuis la derniere justification jusqu'au temps de la mort, une grace qui est donnée pour soûtenir les grandes & nombreuses tentations de cét intervalle, une grace durant laquelle on ne laisse pas de commettre plusieurs fautes venieles, une grace enfin qui n'est que pour les Predestinez.

[a] Le P. Thomassin.

V. Et l'on ne pourroit pas répondre, qu'il est vray que c'est de la grace donnée pour la persévérance jusqu'à la fin, dont parle là saint Augustin, que c'est elle à qui il donne le nom & la qualité de secours infailliblement efficace, & de secours qui fait faire la chose *insurmontablement, invinciblement* : mais que ce qu'il dit de cette grace nous apprend à en dire autant de toutes les autres graces de l'estat present, qui sont données pour chaque bon moment, & pour chaque action particuliere. On ne pourroit pas, dis-je, répondre de la sorte ; parce que la raison pourquoy ce saint Docteur reconnoist pour la perseverance jusqu'à la fin une autre grace que celle qui a esté donnée à Adam innocent pour aller jusqu'au bout de sa carriere, ne consistant qu'en ce grand nombre de tentations & de grandes tentations, qui se rencontrent durant le temps de cette persévérance, & sous quelques-unes desquelles il arriveroit qu'enfin la volonté succomberoit, *inter tot & tantas tentationes voluntas ipsa succumberet* : cette raison ne

subsiste plus à l'égard des graces particulieres qui sont données pour chaque bon mouvement & pour chaque bonne action en particulier; nul de ces bons mouvemens en particulier, & nulle de ces bonnes actions particulieres n'ayant ce grand nombre de tentations & de grandes tentations à combattre : mais n'en ayant qu'une ou deux chacun, & plusieurs méme n'en ayant aucune.

VI. Aprés cette explication il ne reste plus aucune difficulté dans les passages qui ont esté rapportez au douziéme chapitre de cette seconde Partie. 1. Il est vray qu'ils parlent d'une grace infailliblement efficace, que saint Augustin reconnoist dans l'estat present, à la difference de l'estat d'innocence. Mais nous venons de dire que c'est de la grace donnée pour persévérer jusqu'à la fin, dont il parle, & non pas de toutes les graces. 2. Il parle à la verité d'une grace qu'il dit n'estre plus laissée à nostre libre-arbitre, ou, comme il s'exprime encore, dont l'effet n'est pas laissé à nostre libre-arbitre, à nostre choix, & à nostre disposition : au lieu qu'il l'estoit dans l'estat d'innocence. Mais ce que ce saint & la Foy nous apprennent, qu'il n'y a aucune grace à laquelle la volonté ne puisse refuser son consentement, nous a appris que cette proposition du méme Saint ne peut pas se prendre dans le sens de Jansénius, qui, comme nous avons veû, prétend qu'elle signifie, que la grace nous estant donnée pour quoy que ce soit, il n'est point au choix, à la liberté, dans la puissance enfin de la volonté de ne pas vouloir la chose. Et ainsi, tout ce que veût dire saint Augustin, c'est qu'au lieu que Dieu donnant alors à Adam & aux Anges pour chaque moment particulier la grace dont ils avoient besoin pour persévérer dans ce moment, il ne se chargeoit pas du soin de leur persévérance, mais il en abandonnoit le soin & le ménagement à leur propre conduite, & à leur libre arbitre, à cause de la grande force & de la grande facilité qu'ils avoient : à present au contraire, outre la grace qu'il donne à ses Eleûs pour chaque moment de leur persévérance, il se charge du soin général de cette persévérance, il ne s'en repose pas sur eux ni sur leur libre-arbitre aidé de cette grace, mais il en prend luy-méme la conduite & le ménagement pour la faire réüssir infailliblement. 3. C'est aussi en ce sens qu'il faut prendre ce qu'il donne pour effet à cette grace, de faire que l'homme veüille, & d'opérer en luy le vouloir. Ce n'est point de toutes les graces de l'estat present dont il parle, comme s'il pretendoit les distinguer toutes des graces de l'estat d'innocence, en ce qu'elles font vouloir, ou ce qui est la méme chose, en ce qu'elles

operent en nous le vouloir, & que celles-là ne l'opéroient pas, nous avons veû tout le contraire dans le chapitre précédent. Et ce n'est pas non plus de *vouloir simplement*, par exemple de vouloir éviter ce peché, de vouloir résister à cette tentation, de vouloir observer ce Commandement; ce n'est pas, dis-je, de cette sorte de vouloir dont il parle, mais de vouloir chacune de ces choses *jusqu'à la fin*. Il veut dire, qu'il n'y avoit pas de grace alors qui fust donnée soit à l'homme, soit aux Anges, avec dessein de la part de Dieu de faire immanquablement que jusques à la fin ils voulussent éviter le peché, repousser les tentations, observer la loy de Dieu, au lieu que c'est une bonté que Dieu a maintenant pour tous ses Eleûs. Enfin il veut dire, qu'au lieu que Dieu donnant à chaque moment à Adam & aux Anges les graces dont ils avoient besoin pour persévérer dans ce moment, il ne veilloit pas sur leur volonté, pour la raison que nous avons dit, afin de l'empécher de manquer: il a maintenant la bonté de veiller sur ses Eleûs, & de faire par cette multiplicité & cette diversité de graces qu'il leur donne, *qu'ils veüillent toûjours persévérer, & qu'ils le veüillent jusqu'à la fin*: comme si ce saint Docteur, aprés avoir dit que l'effet de cette grace est de faire que ceux à qui elle est donnée, veüillent *ut velint*, avoit ajoûté *usque in finem*, qu'ils veüillent jusqu'à la fin. En effet ce qu'il dit au chapitre 12. que son effet est de faire *qu'ils veüillent*, il l'avoit exprimé de cette autre maniere un peu plus haut dans le méme chapitre, que son effet est de faire qu'ils persévérent asseurément, *ut non-nisi perseverantes sint.*: & j'ay déja remarqué que c'est visiblement de la persévérance jusqu'à la fin dont il parle dans tous ces endroits.

VII. J'ay dit, qu'encore que ce soit de la persévérance jusqu'à la fin dont parle saint Augustin dans ces deux chapitres du livre *de la correction & de la grace*, il y a pourtant coulé quelques mots en passant de la conversion & du martyre. Et il paroist attribuer ces deux choses à une grace pareille à celle dont nous venons de parler pour la persévérance. Mais aussi ce sont de ces choses où se rencontrent ces tentations & si nombreuses & si grandes. On peut dire que tout ce que le monde a d'agreable & de fâcheux se presente à un Martyr pour le corrompre & pour l'abbatre, & qu'il faut qu'il combatte le monde avec tous ses charmes, toutes ses menaces, & toutes ses illusions. Et ainsi si Dieu laissoit un Martyr à luy-méme avec les graces qui luy seroient précisément nécessaires pour chaque instant de son martyre, il se lasseroit de combattre, & il succomberoit sous le

nombre & sous la violence des attaques qui succederoient les unes aux autres. Il a besoin, que Dieu s'applique à luy avec une bonté toute particuliere, soit en arrétant ou diminuant miraculeusement la violence des supplices, soit en mettant des bornes à la fureur & à la rage des Tyrans, soit en abregeant le temps de son martyre, soit sur tout en redoublant considerablement ses forces: enfin en le tenant par la main, & le faisant passer invinciblement de la maniere qu'il sçait au travers de toutes les tentations qui luy peuvent estre livrées. Et c'est cet amas de toutes ces graces interieures & exterieures, ou plustost cette protection & cette bonté particuliere qui les renferme, qui fait ce secours infailliblement efficace auquel saint Augustin attribuë ses victoires. Que si Dieu en use quelquefois autrement, & qu'il permette qu'il y en ait, qui cedent enfin à la violence des tourmens, comme en effet il ne s'en est que trop veû dans les anciennes persecutions; ils ne peuvent toûjours que s'accuser eux-mémes dans leur chute, & ils ne peuvent s'en prendre qu'à leur infidelité à user des graces de Dieu, car ils en ont eû autant qu'ils en avoient besoin pour résister à l'attaque à laquelle ils ont succombé. Mais pourquoy Dieu n'en a-t-il pas usé à leur égard comme il a fait à l'égard des autres? C'est un de ces secrets qui sont cachez dans les abysmes impenetrables de ses conseils. Saint Augustin parle encore plus legerement de la conversion du pécheur: il n'en dit qu'un mot ou deux dans ces deux chapitres: c'est ce qu'il appelle recevoir le bien, *bonum recipere*, & au chapitre 7. du livre du bien de la persévérance: s'approcher de Dieu, *accedere ad Deum.* Et il l'y regarde encore comme l'ouvrage d'une grace pareille à celle dont nous venons de parler. Mais aussi la conversion effective d'un pecheur, & son passage de l'état du peché à celuy de la grace, n'est pas ordinairement un ouvrage d'un moment, ni par consequent l'ouvrage d'une grace. Il y a bien des démarches à faire, bien des chaisnes à rompre, bien des habitudes à quitter, bien des considerations à vaincre, bien des interests à sacrifier, bien des combats à soûtenir contre le Démon, qui fait tous ses efforts pour se maintenir dans une place qu'il avoit conquise; enfin bien des tentations & des difficultez à surmonter, desquelles S. Augustin nous a fait une peinture si naïve dans le livre de ses Confessions; & ainsi il ne faut pas s'étonner si ce saint Docteur a voulu, qu'une victoire si considérable fust l'ouvrage d'une grace infailliblement efficace. On peut dire que c'est une chose dans laquelle se trouve du moins en abregé, ce qui l'a obligé d'attribuer à une semblable grace la persé-

vérance jusqu'à la fin, & la gloire du martyre : sçavoir la foibleſſe de la volonté, le grand nombre d'obſtacles & de tentations, les charmes, les menaces, les égaremens, & les illuſions du monde.

VIII. Il veut donc dire qu'à-cauſe de noſtre foibleſſe, & de cette grande multitude d'ennemis qui s'oppoſent à noſtre converſion, elle ſeroit deſeſperée, ſi Dieu ſe contentoit de nous donner la grace qui nous eſt préciſément néceſſaire pour vaincre ces obſtacles & ces ennemis, à-meſure qu'ils ſe preſentent en particulier, & que nous nous laſſerions enfin de faire tant d'efforts, & de ſoûtenir tant de combats. Mais que quand Dieu par un effet d'une miſericorde & d'une bonté toute-particuliere veut abſolument convertir un pecheur, & ſurmonter toutes les réſiſtances que ſon infidelité pourroit apportter à ce charitable deſſein : alors il ne ſe contente pas de luy donner cette meſure de grace préciſément néceſſaire pour vaincre en particulier chaque obſtacle de ſon ſalut : mais il luy donne ce ſecours infailliblement efficace, qu'il appelle *adjutorium quo*. C'eſt-à-dire qu'il le comble tellement de ſes miſéricordes & de ſes graces intérieures & extérieures, qu'il le tire enfin de cét eſtat malheureux, attaquant ſa volonté ou par de nombreuſes ou par de fortes graces, écartant les occaſions qui favoriſoient ſon crime, luy en preſentant ou procurant de contraires, rompant ſes meſures criminelles, verſant des amertumes ſur ſes plaiſirs, luy envoyant des afflictions ou des proſperitez, pour l'abbatre par celles-là, ou pour le confondre par celles-cy, affoibliſſant ſes ennemis ou redoublant ſes forces contre leurs tentations, le prenant dans un temps auquel n'ayant pas encore croupi dans ſon peché, il eſt plus aiſé à ramener, ou rompant inſenſiblement les chaines de ſes habitudes, ménageant les conjonctures du temps, du lieu, de ſes affections, de la maniere qu'il voit propre pour s'en rendre maître, enfin ne donnant point de treve à ſon cœur, juſqu'à ce que ou par tous ces moyens & une infinité d'autres que ſa ſageſſe & ſa bonté luy fourniſſent, ou par une partie d'entr-eux qu'il juge propres à ſon deſſein, il domte enfin toute ſa rebellion.

IX. Ces converſions méme qui paroiſſent ſubites comme celles d'une Madeleine & d'un Saul, ſont quelque fois les effets d'une infinité de graces, qui ne nous ont point paru. Dieu a quelquefois livré auparavant à ces cœurs une infinité d'aſſauts, qui pour n'avoir pas eſté viſibles à nos yeux, n'ont pas laiſſé de diſpoſer inſenſiblement la place à ſe rendre ; de-ſorte qu'il n'eſtoit plus beſoin que de telle ou telle occaſion pour l'emporter. Une

tour tombe tout d'un coup, mais cette chute ſubite eſt l'ouvrage non d'un jour, d'un mois, ou d'un an. Il y avoit peut-eſtre pluſieurs années qu'une eau qu'on ne voyoit pas la minoit & travailloit inſenſiblement à ſa ruine : de-ſorte qu'il ne falloit plus que ce tourbillon & cette tempeſte qui y donnât le derniercoup & la renverſaſt.

X. Dans ces converſions mémes, qui ſont quelquefois auſſi ſubites dans la verité qu'elles le paroiſſent au dehors, comme, ſi l'on veut, celle du méme Saul, la grace ſe trouve accompagnée d'un grand nombre de circonſtances, qui luy donnent une force qu'elle n'auroit pas eûë ſans elles. Ce n'eſt pas à la ſeule grace interieure qui frappa le cœur de Saul, à qui ſaint Auguſtin attribuë la victoire qu'elle remporta ſur luy. Il y joint cette multitude de circonſtances qui l'accompagnerent, l'éclat de la majeſté du Fils de Dieu qui l'effraya, le tonnerre de ſa voix qui le terraſſa, & l'horreur des tenebres qui l'aveuglerent. Il prend ſouvent ſoin de nous le faire remarquer ; & ſi nous n'eſtions bien inſtruits d'ailleurs de ſes ſentimens, il pourroit nous paroître leur en donner le principal avantage. [a] Que ſe peut-il ajoûter, dit-il, à l'aveuglement & à la rage de Saul ? Et cependant ayant eſté renverſé par le tonnerre d'une voix, & effrayé par une apparition, qui arreſtant la fureur de ſa volonté, & diſſipant les ténebres de ſon eſprit, luy fit embraſſer la foy : d'un admirable perſecuteur de l'Evangile qu'il eſtoit auparavant, il en devint tout d'un coup un Prédicateur encore plus admirable.

[a] « Quàm rabida voluntas, quàm furioſa, quàm cœca ! qui tamen una voce proſtratus, occurrente utique tali viſo, quo mens illa & voluntas refractâ ſævitiâ retorqueretur & corrigeretur ad fidem : repente ex Evangelii mirabili perſecutore mirabilior prædicator effectus eſt. *Aug. l. 1. ad Simplician. in fi.*

X I. Quoy qu'il en ſoit, je ne prétends pas nier que Dieu ne puiſſe par une grace particuliere infailliblement efficace convertir le cœur le plus rebelle, & par une autre grace ſemblable faire faire au Juſte chaque bien particulier qu'il aura à faire. Mais je dis 1. qu'une grace de cette ſorte n'eſt pas neceſſaire pour faire chacun de ces biens en particulier, & pour eviter auſſi chaque peché en particulier. Toute noſtre premiere partie eſt pleine de preuves de cette verité, en ce qu'elle a fait voir par une infinité de témoignages de ſaint Auguſtin, que Dieu ne manque pas de donner aux Juſtes les graces dont ils ont beſoin, pour faire le bien qu'ils ſont obligez de faire, & pour éviter les pechez qui ſe preſentent : & qu'une infinité de Juſtes manque neanmoins à ſatisfaire à ce dernier. Je dis 2. que ce n'eſt pas de cette ſorte de grace infailliblement efficace, dont parle ſaint Auguſtin en ces deux

chapitres du livre *de la correction & de la grace* : car nous avons veû que celle dont il y parle est une grace de durée & de durée considérable, pendant laquelle il se commet méme plusieurs fautes venielles, que c'est une grace enfin qui est donnée *à cause des grandes & des nombreuses* tentations qu'il y a à combattre, *tot & tantas* ; au lieu que ces caracteres ne conviennent à aucune grace particuliere, qui n'est qu'une motion d'un ou de deux momens. Je dis 3. que cette grace particuliere infailliblement efficace ne le seroit pourtant pas de la maniere dont Jansénius l'a prétendu, qui est qu'elle ne laisse pas au choix & dans le pouvoir de la volonté de ne pas vouloir, de ne pas omettre l'action, enfin de n'y pas donner son consentement : la foy & saint Augustin nous enseignant au contraire qu'il n'y a aucune grace actuelle, qui ne laisse ce pouvoir à la volonté.

XII. Enfin pour achever tout ce discours des deux premieres differences, que Jansénius prétend, que saint Augustin a mises entre toutes les graces de l'estat d'Innocence, & toutes celles de l'estat où nous sommes, il ne se peut rien de plus surprenant que la conduite qu'il fait observer à ce saint Docteur. Il veut qu'il ait cru qu'il n'y a maintenant aucune grace, *dont il soit dans la disposition de la volonté d'user ou de ne pas user* ; & qu'il n'y en a aucune *qui n'emporte la volonté immanquablement & insurmontablement.* Il veut qu'il ait fait de ces deux qualitez le caractere, qui distingue toutes nos graces de celles d'Adam & des Anges. Il veut qu'il ait esté persuadé, qu'on ne peut éviter ni le Demi-pélagianisme ni le Pélagianisme tandis qu'on en reconnoît d'autres, car c'est la maniere dont il en parle au livre 2. *de la grace du Sauveur* chapitre 4. 5. 9. & ailleurs. Il veut enfin que ce soit la clef de la doctrine de ce Saint & de celle de l'Eglise sur cette matiere. Cependant jamais saint Augustin n'a rien dit sur le sujet de ces deux différences ou de ces deux points, que dans les endroits que nous avons marquez du livre *de la correction & de la grace*, qui est un ouvrage qu'il a composé peu de temps avant sa mort. Encore avons-nous prouvé que ce qu'il en dit, ne revient en aucune façon au sens que Jansénius luy attribuë. Jamais avant ce temps-là il n'en avoit parlé. Jamais quand il avoit fait le dénombrement des erreurs de Pélage comme dans sa lettre 106. à saint Paulin & dans le livre *des Gestes de Pélage* & ailleurs, il ne s'estoit avisé de mettre, que cét Hérésiarque nioit ces deux points, non-plus que les Peres des Conciles de Cartage & de Milevis dans leurs lettres au Pape Innocent I. quand ils luy en mandent les erreurs. Jamais quand il avoit proposé à Pélage ce qu'il falloit qu'il reconnust

pour estre censé Catolique, comme dans le chapitre 47. du livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, & ailleurs, il ne s'estoit avisé de l'obliger à confesser ces deux points. Jamais quand il avoit proposé les regles, que la foy prescrivoit touchant la grace, comme dans la lettre 107. à Vital, il ne s'estoit avisé de proposer celles-cy. Jamais méme dans les ouvrages posterieurs au livre *de la correction & de la grace*, quand il a marqué les points que l'Eglise soûtenoit contre les Pélagiens, comme au chapitre 2. du livre *du Bien de la persévérance*, il ne s'est avisé de marquer ceux-cy. Jamais tout-de-méme saint Prosper ne s'en est souvenu dans les ouvrages dans lesquels il a combattu pour la doctrine de saint Augustin, & pour la foy de l'Eglise touchant la grace. Jamais enfin ni le Pape Celestin dans la lettre aux Evéques des Gaules, ni le second Concile d'Orange dans ses Canons sur la méme matiere ne s'aviserent de le faire. Et ainsi Jansénius fait oublier & à saint Augustin, & à son Disciple, & à ces Evéques, & à ce saint Pape ce qu'il y avoit de plus essentiel dans cette matiere, & sans quoy on demeuroit toujours Pélagien. Se pourroit-on figurer un oubli plus surprenant ou une conduite plus étrange. Et que Jansénius ne dise pas, que ces deux points sont compris dans l'aveû, que saint Augustin a toûjours exigé des Pélagiens, que Dieu ne donne pas seulement le pouvoir, mais qu'il opere aussi *le vouloir & le faire*; & que ce n'est pas seulement *la possibilité* que nous avons de luy, mais aussi *la volonté*, car outre que nous avons déja prouvé au chapitre précédent que Dieu selon ce saint Docteur opéroit aussi le vouloir & le faire dans l'estat d'Innocence, & que nous avons méme fait souvenir Jansénius qu'il a reconnu que *la bonne volonté* venoit alors de Dieu aussi bien que la *possibilité*: ce qui fait voir que ces veritez sont bien differentes de ces deux autres points: outre cela, dis-je, jamais on ne se contente de marquer implicitement sous d'autres veritez, des veritez que l'on regarde comme la clef d'une doctrine, & comme le capital de la foy de l'Eglise. Jamais du moins on ne s'avise de se faire une regle de cette conduite, pour l'observer toûjours dans les occasions, où il est question de rapporter exactement des erreurs, ou de les faire condamner, soit à ceux qui en sont les Auteurs, soit à ceux qui en sont soupçonnez.



CHAPITRE XVII.

Explication de la troisiéme difference, que saint Augustin paroît avoir mise entre l'estat d'Innocence, & l'estat present, en ce que c'estoit par le libre-arbitre que le Iuste persévéroit dans celuy-là & que c'est maintenant par la grace qu'il persevère. On montre que c'est de la persévérance finale dont il parle.

I. CE que nous avons dit sur ces premieres différences, dissipe par avance toutes les difficultez que Jansénius nous fait naître sur les suivantes. [a] Il croit avoir une preuve incontestable de son sentiment, en ce que saint Augustin paroît avoir mis cette différence entre l'estat d'Innocence & l'estat present, que dans celuy-là les bons Anges ont perseveré par leur libre-arbitre, & que leur gloire doit estre attribuée à leur mérite: au lieu que ce n'est plus par le libre-arbitre que les hommes persévérent à present, & que leur gloire est un don de la grace: [b] » Dieu, » dit ce saint Docteur au chapitre 11. du livre *de la correction & de* » *la grace*, avoit donné à Adam une bonne volonté, car il l'avoit » creé dans l'innocence & dans la justice, & il luy avoit donné le » secours sans lequel, quand il l'auroit voulu, il n'auroit pas pû » persister dans cette bonne volonté: mais il avoit laissé à la dispo» sition de sa liberté d'y vouloir persister. Il pouvoit donc y persi» ster s'il eust voulu: parce que le secours qui luy estoit nécessaire » pour y persister & pour persévérer, ne luy manquoit pas: mais « parce qu'il n'a pas voulu persévérer ç'a esté absolument sa faute, » au lieu qu'il eust mérité la gloire s'il eust voulu persévérer: com» me ont fait les bons Anges, qui ont persévéré *par leur libre-ar-* » *bitre*, & qui ont ainsi mérité de recevoir la récompense deûë à » leur persévérance, en méme temps que les Anges rebelles se » sont perdus par leur libre-arbitre.

[a] Jansf. l. 2. de grat.. Salvat c. 7. & 9.

[b] Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum; dederat & adjutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet reliquit in ejus arbitrio: posset ergo permanere, si vellet, quia non deerat adjutorium, per quod posset, & sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet: Sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est, cujus meritum fuisset, si permanere voluisset, sicut fecerunt Angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium steterunt ipsi, & hujus mansionis debitam mercedem recipere meruerunt. *Aug. de corrept. & grat. c. 11.*

II. Et sur la fin du méme chapitre parlant de la gloire & de la félicité, il dit, [c] qu'elle eust esté à l'homme comme aux bons Anges la récompense de son mérite, s'il ne fust pas déchu de son innocence: au lieu que pour l'estat present la gloire, continüe-t-il, n'est plus une récompense des mérites, mais elle est deve-

[c] Quæ futura erat & homini, sicut facta est & Angelis sanctis merces meriti; nunc

nuë un don de la grace. Et au chapitre 12. [a] Mais maintenant, dit-il, depuis que le peché nous a ravi cette grande liberté, & cette grande facilité, dont Adam joüissoit alors, la foiblesse où nous nous sommes trouvez reduits, a eu besoin de plus grands secours. Et il a plû à Dieu pour abattre l'orgueil & la présomption de l'homme de luy ôter, comme parle l'Ecriture, tout sujet de se glorifier devant luy. Et dequoy se glorifier si ce n'est de ses mérites? lesquels à la verité il a pû avoir, mais qu'il a perdus, & qu'il a perdus par la chose méme par laquelle il les a pû avoir, sçavoir par son libre-arbitre. C'est-pourquoy il ne reste plus aux Elûs que la grace & la bonté de celuy qui veut bien les tirer de leurs miséres.

» autem per » peccatum perdito bono » merito, in » his qui liberantur factū » est donum » gratiæ, quæ merces meriti » futura erat. *Ibid.*

[a] Nunc verò » posteaquam » est illa magna peccati » merito amissa libertas, etiam majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas. Placuit enim Deo, quo maximè humanæ superbiam extingueret præsumptionis, *ut non glorietur omnis caro coram ipso*, id est, omnis homo; Unde autem *non glorietur omnis caro coram ipso*, nisi de meritis suis? Quæ quidem habere potuit, sed perdidit; & per quod habere potuit per hoc perdidit, hoc est per liberum arbitrium; propter quod non restat liberandis nisi gratia liberantis. *Ibid. c.* 12.

III. Or, dit Jansénius, qui peut avoir donné occasion à saint Augustin de dire, que les Anges ont persévéré *par leur libre-arbitre*, & que la gloire est *le fruit de leur liberté & la récompense de leur mérite*: & de dire au-contraire, que ce n'est plus par le libre-arbitre que les hommes persévérent à present, & que la gloire n'est plus *la récompense de leur mérite, ni le fruit de leur libre-arbitre, mais un don de la grace*; si ce n'est qu'il a esté persuadé, que la grace estoit telle dans l'estat d'innocence; que la volonté pouvoit n'y pas consentir, & qu'elle en est à present emportée si infailliblement & si invinciblement, qu'il n'est plus en son pouvoir d'en empécher l'effet?

IV. Mais je réponds que Jansénius ne nous oppose cét endroit, que parce qu'il n'en a pas bien pris le sens. Il est vrai que la grace de l'estat present de laquelle parle saint Augustin, est une grace infailliblement efficace, c'est-à-dire une grace que Dieu prend soin de faire réüssir immanquablement. Et l'on ne peut pas s'en former une autre idée, quand on considére que saint Augustin l'oppose tellement à la grace donnée dans l'estat d'Innocence, qu'il attribuë l'effet de celle de l'estat d'Innocence au libre-arbitre, & non à la grace, quoyque sans doute elle y eust part; & qu'il attribuë au contraire l'effet de celle de l'estat present à la grace, & non au libre-arbitre, quoyque l'on ne puisse pas douter que le libre-arbitre n'y ait part. Mais Jansénius s'est persuadé, que c'est à l'égard de toutes les graces de l'estat present d'une part, & à l'égard de toutes les graces de l'estat d'In-

nocence de l'autre, que ce S. Docteur a prétendu mettre cette opposition, & qu'il a voulu dire qu'il n'y a maintenant aucune grace dont on puisse regarder l'effet comme un fruit du libre-arbitre, & dont on puisse considérer la récompense comme un mérite de la volonté, ainsi qu'on avoit pû faire dans l'estat d'Innocence. Au lieu que saint Augustin ne parle pas icy de toutes les graces, mais de la grace donnée pour persévérer, *perseverare*, *stare*. Et par ce *persévérer* ou par cette persévérance il n'entend pas la persévérance & la fidelité d'un Juste en ce moment particulier de sa course, mais sa persévérance & sa fidelité depuis sa derniere justification jusqu'à la fin de sa vie.

V. Les seuls mots de demeurer dans la bonne volonté, ou de conserver le bien avec persévérance dont saint Augustin se sert, *in bona voluntate permanere*, *bonum perseveranter tenere*, portent d'eux-mémes l'idée non-pas de la fidelité que l'on a pour Dieu dans ce moment present ou dans cét autre moment particulier, mais d'une fidelité stable & constante, en un mot d'une persévérance jusqu'au bout. Mais on n'en pourra plus douter, si l'on considere que si ç'avoit esté une autre persévérance que la persévérance finale que ce Saint eust voulu marquer sous le nom de persévérance, il n'auroit pas pû dire que la persévérance ne s'est trouvée que dans les bons Anges: il auroit esté obligé de la reconnoître dans Adam; puis qu'il est constant qu'il a persévéré durant quelque tems dans l'innocence, s'en estant passé un assez considerable entre sa creation & sa chûte, tant selon la description que la Sainte-Ecriture en fait, que selon les sentimens particuliers de saint Augustin, qui parle de son repos, & de ses songes pendant cét intervalle.

VI. Cependant ce saint Docteur dit icy, qu'Adam n'a pas voulu faire ce que les Anges ont fait: il dit positivement, qu'il n'a pas voulu demeurer & persévérer dans le bien, *Noluit permanere*, *noluit bonum perseveranter tenere*: il répete la méme chose encore plus bas vers la fin du méme chapitre, lorsque parlant de la différence du secours, que Dieu donne maintenant aux Justes prédestinez pour leur persévérance, d'avec le secours, qu'il avoit donné à ce premier Pere pour le méme sujet, il dit,
» [a] Nous avons par la grace, qui nous est donnée maintenant, non
» seulement le *pouvoir* de recevoir & de conserver la justice avec
» fidelité, en un mot de persévérer: mais nous avons aussi effecti-
» vement *la volonté* de la recevoir & de la conserver, *ce qui est*
» *un avantage qui ne s'est pas trouvé dans le premier homme....* Il
» avoit bien receu le pouvoir de conserver la justice s'il eust voulu:

[a] Est quippe in nobis per hanc gratiam Dei in bono recipiendo, & perseveranter tenendo, non solùm posse

Mais il n'en a pas eu la volonté, quoyqu'il en ait eu le pouvoir, car s'il l'avoit euë il auroit perſévéré. Voila qu'il déclare tres-nettement qu'Adam n'a pas voulu demeurer ni perſiſter *Noluit permanere*, qu'il n'a pas eu *la volonté de perſévérer. Non habuit velle perſeverare*; ce qui ne ſeroit pas vrai s'il parloit d'une autre perſévérance que de la perſévérance finale, puiſque juſques à ſa chûte il eſt vrai de dire qu'il a eû *la volonté* de perſévérer, & qu'il s'eſt tenu dans la fidélité juſqu'à ce temps-là. Il doit donc paſſer pour conſtant, que ce n'eſt que de la perſévérance finale dont ſaint Auguſtin a prétendu parler; auſſi nous avons déja montré, & nous le montrerons encore dans la ſuite de cét ouvrage, que c'eſt uniquement de la perſévérance finale dont il parle dans le livre *de la correction & de la grace*.

« quod volumus, verùm etiam velle » quod poſſumus: quod « non fuit in « homine primo... acceperat poſſe ſi « vellet, ſed « non habuit « velle quod poſſet, nam « ſi habuiſſet perſeveraſſet. *Aug. l. de corr. & gratia c. 11.*

VII. Cela eſtant de la ſorte, il n'y a rien de plus juſte, que tout ce que dit ſaint Auguſtin dans les paſſages que Janſénius nous objecte, rien qui s'accorde mieux avec tout ce que nous avons dit au ſujet des deux premieres différences; & enfin rien de plus inutile au deſſein du méme Janſénius. Tout ce que ce ſaint Docteur veut dire, c'eſt que Dieu, comme il a déja eſté dit, ayant abandonné au libre-arbitre des Anges & de l'homme innocent le ménagement de leur perſévérance juſqu'à la fin, ſans les aider d'aucune autre grace, que de celle qui leur eſtoit neceſſaire pour demeurer fideles en chaque moment particulier; parceque la grande force, la grande ſanté, & la grande facilité de bien vivre, en laquelle ils avoient eſté créez, les mettoit hors d'eſtat d'avoir beſoin de cette grace, c'eſt-à-dire, de cette application, de cette vigilance & de cette protection de Dieu toute particuliere: & au contraire n'abandonnant pas ainſi aux Elûs àpreſent le ménagement de leur perſévérance finale & des graces néceſſaires pour perſévérer juſqu'au bout; mais prenant le ſoin de les conduire luy-méme comme par la main; parceque s'il ne leur donnoit préciſément que les graces neceſſaires pour chaque action & pour chaque moment en particulier, ſans ſe charger luy-méme de les faire perſévérer juſqu'à la fin; leur volonté dans la grande foibleſſe où elle eſt, & dans ce grand nombre de tentations, dont cette vie eſt accompagnée, ſe laſſeroit de toûjours combattre & ſuccomberoit enfin malheureuſement: Dieu, dis-je, en uſant ſi différemment à l'égard des uns & des autres, on peut dire à la loûange des Anges, qu'ils ſont demeurez fideles par leur libre-arbitre, *per liberum arbitrium ſteterunt*, entendant cela non pas de leur fidélité pour chaque moment; car elle eſtoit, ſelon ſaint Auguſtin méme, l'ouvrage de la grace, mais de leur fidélité juſqu'à la fin, de

laquelle comme nous avons dit Dieu ne s'estoit pas chargé, & dont au contraire il leur avoit abandonné le soin, se contentant de leur donner les graces qui leur estoient necessaires pour chaque obligation particuliere de leur estat.

VIII. Ainsi on peut regarder à la loüange des Anges la gloire dont ils joüissent, comme la récompense de leur mérite : parceque outre qu'ils se la sont en effet méritée par le bon usage de la grace, & par leur pieté, comme font aussi les hommes àpresent, ils ont cét avantage par dessus ceux-cy (ce qui est sans doute une gloire qui n'est pas peu considerable) qu'ils n'y sont pas arrivez comme eux, y estant conduits comme par la main & estant favorisez d'une protection particuliere de Dieu, mais qu'ils ont esté au contraire abandonnez avec leur grace à eux-mémes, & à leur propre conduite. Au lieu que pour les Elûs, quoyqu'ils méritent la gloire par leurs bonnes actions, & qu'en ce sens on puisse & on doive méme dire, que leur gloire est la récompense de leur mérite, & comme parle saint Paul une couronne de justice, leur grande foiblesse pourtant, qui les feroit enfin succomber sous ces nombreuses & fâcheuses tentations, dont cette vie est accompagnée, les empescheroit d'y arriver, si Dieu ne prenoit le soin de les conduire luy-méme comme par la main d'une maniere invincible au travers de toutes les difficultez. Et ainsi cette conduite & cette protection particuliere, dont Dieu les favorise, & sans laquelle leur gloire seroit desesperée, n'estant pas dûë à leur mérite, mais estant une pure grace & une pure misericorde qu'il leur fait ; on peut & on doit méme dire en ce sens avec saint Augustin, que la gloire qui auroit esté la récompense de leur mérite est devenuë l'effet & le don de la grace *in his qui liberantur factum est donum gratiæ, quæ merces meriti futura erat.*

IX. J'ay dit que leur fidélité à Dieu dans chaque moment de leur course estoit & auroit esté autant que cette course auroit duré, l'ouvrage de la grace de Dieu dans les sentimens méme de saint Augustin : & l'on n'en peut douter en aucune maniere, si l'on veut faire reflexion à ce que nous avons rapporté de luy au chapitre 15. où nous avons vû, qu'il usoit à l'égard de la fidélité des Anges & de l'homme innocent, de toutes ces expressions de la sainte-Ecriture, dont il s'est servi tant de fois contre les Pélagiens, pour appuyer les interests de la grace : sçavoir, c'est Dieu qui prepare la volonté ; c'est Dieu qui opére en nous le vouloir & le faire. *Præparatur voluntas à Domino ; Deus est qui operatur velle & perficere* : & où par l'explication qu'il donne luy-méme à ces paroles de saint Paul, nous avons vû, que l'on ne peut pas se dispenser

de

de les appliquer aussi-bien à l'estat d'Innocence qu'à l'estat present. Aussi ne fait-il aucune difficulté, quelque éloge qu'il donne icy aux merites des Anges, de reconnoistre devant Dieu sur le Psal. 70. qu'ils luy doivent, & toute la sainteté qu'ils ont eûë pendant leur course, & toute la gloire qui en a fait la récompense : [a] Ils vous ont, luy dit-il, l'obligation de ce qu'ils sont, ils vous ont l'obligation de ce qu'ils vivent ; ils vous ont l'obligation de toute leur justice & de leur sainteté ; ils vous ont l'obligation de ce qu'ils sont bien-heureux. Ne croyez pas qu'il n'y ait que l'homme qui soit redevable à la grace de Dieu. Qu'estoit l'Ange auparavant qu'il fût créé, & que seroit-il si celuy qui l'a créé venoit à l'abandonner ?

[a] « Tibi debent quòd sunt, tibi debent quòd vivunt, tibi debent quòd justè vivunt, tibi debent quòd beatè vivunt. . . . ne putes hominem solum pertinere ad gratiam Dei. Quid erat Angelus antequam fieret ? Quid est Angelus, si deserat qui creavit ? *Aug. in Psalm. 70.*

X. Mais si nous nous souvenons du sens que Jansénius a dans l'esprit, quand prétendant parler comme S. Augustin, il dit, *que les Anges ont persévéré par leur libre-arbitre, que la gloire qui a esté la récompense de leur persévérance est le fruit & l'effet de leur mérite, qu'ils l'ont meritée par leur libre arbitre, enfin que leurs mérites & leurs vertus n'ont pas esté des dons de la grace :* c'est à dire, si nous nous souvenons, [b] qu'il veut dire, que les Anges n'ont reçeû de Dieu que *le pouvoir* de vivre saintement, de persévérer, de mériter : mais que pour ce qui est *de la volonté même* de bien vivre & de persévérer, laquelle seule est, comme il l'avoûë, la chose *par laquelle on devient bon ou meilleur que l'on n'estoit, par laquelle on plaist à Dieu, par laquelle on persévère, par laquelle on mérite :* que pour ce qui est, dis-je, de cette volonté, ils ne l'ont pas receûë de Dieu, ils ne l'ont receûë d'ailleurs que de leur libre-arbitre, *ex semetipsis, non aliunde quàm a suâ libertate*, ils ne l'ont pas plus receûë de Dieu, que les hommes ne reçoivent de la lumiere la volonté de voir ou de ne pas voir, lorsqu'elle leur donne le pouvoir de le faire, *a semetipsis sumunt ipsam cernendi vel non cernendi voluntatem:* que la grace n'a pas plus influé dans cette volonté, qu'elle n'a influé dans la volonté par laquelle les mauvais Anges ont résisté à Dieu & se sont séparez de luy, *alios suâ voluntate cedere, alios eâdem voluntate resistere ; atque ita resistendi cedendique voluntatem non aliunde quàm a suâ libertate huc illuc se flectere :* qu'ils ne peuvent pas s'en glorifier en Dieu, mais en eux seuls, *non-nisi in seipsis, non in Domino :* qu'ils ne peuvent pas la regarder comme une chose dont ils ayent l'obligation à Dieu, *non ad munera Dei pertinere*, non-plus qu'asseurément les Démons ne luy en ont eû aucune de leur volonté criminelle : enfin qu'ils ne

[b] *Jans. to. 1. l. 8. c. 10. & 11. & l. 2. de grat. Salvat. c. 9. & 23.*

la peuvent rapporter ni attribuer à Dieu, mais uniquement à eux seuls *non posse ad Deum referre, sed sibi soli arrogare :* si nous nous souvenons, que ce sont là les suites que Jansénius croit qui seroient inévitables, supposé que l'on voulust & que l'on agist par une grâce suffisante, & qu'il en apporte en effet la grace de l'état d'Innocence comme un exemple, & comme une preuve incontestable : je ne croy pas qu'il y ait personne qui ait quelque sentiment de pieté, qui n'entende toutes ces propositions avec horreur, qui ne soit persuadé qu'il impose infiniment à son Auteur, qui ne luy fasse au sujet des Anges le méme reproche, [a] que S. Augustin faisoit autrefois à Ciceron dans une autre occasion, & qui ne dise qu'en voulant relever la liberté de ces Esprits, il en fait autant de sacrileges. Car les Anges pourroient-ils prendre les sentimens que Jansénius leur inspire icy, à l'égard de leurs vertus, de la détermination & de la volonté par laquelle ils ont persévéré, de leur mérite, & de leur gloire, sans se rendre coupables de sacrilege envers Dieu, & sans luy dérober la gloire qui luy est deüë, comme au Souverain Bien, & au principe universel de tous les biens ?

[a] Dum vult facere liberos, facit sacrilegos. *Aug. l. 5. de Civit. Dei c. 9.*

XI. Enfin Jansénius justifie luy méme son Auteur, & en le justifiant il prononce sa propre condemnation, quand il avoüe ailleurs [b] *que S. Augustin a toûjours attribué au secours de la grace de Dieu dans les hommes & dans les Anges, toute détermination de la volonté au bien, & la persévérance de la méme volonté dans le bien,* & que ce saint Docteur estoit persuadé, [c] *qu'il faloit rapporter au secours de la grace, dans l'estat d'Innocence aussi bien qu'à present, tout acte par lequel la volonté se porte au bien & à la vertu.* Certes il ne se peut rien de plus opposé aux pretenduës Maximes que Jansénius a avancées sous le nom de S. Augustin au sujet de l'état d'Innocence, que ce témoignage qu'il luy rend. Mais ce saint Docteur n'avoit pas besoin de son témoignage pour se justifier. Il se justifie assez luy-méme, & il fait assez voir, combien il est éloigné de ces Maximes. Non seulement il déclare, comme nous avons veu n. 9. que les Anges ont l'obligation à Dieu de leur sainteté & de leur gloire, ce qui suffiroit pour réfuter Jansénius, qui ne veut pas qu'ils ayent plus d'obligation à Dieu de la volonté qui a fait leur sainteté, & qui leur a mérité la gloire, que les Démons ne luy en ont de la volonté par laquelle ils ont peché, & ont mérité leur condemnation. Mais il reconnoist méme en termes formels, ce qui est opposé d'une maniere contradictoire à la proposition de cét Auteur, que les vertus des Anges sont aussi-bien des dons de la grace de Dieu, que les vertus des hom-

[b] Semper eum & bonæ voluntatis nutum, & in bona voluntate perseverantiam adjutorio divinæ gratiæ tribuisse *Jans. to 1. l. 8. c. 8.*
[c] Omnem actum bonæ voluntatis divinæ gratiæ adjutorio vindicandum. *Ibid.*

mes dans l'estat où nous sommes. Et c'est dans un ouvrage contre les Pélagiens qu'il le fait. [a] Soit dans les hommes, dit il au quatriéme livre contre Julien, soit dans les Anges, il n'y a point de véritables vertus, que celles qui se proposent pour fin la gloire de Dieu, *qui les donne & aux hommes, & aux Anges méme.*

[a] Veræ virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus: Deo serviunt in Angelis, a quo donantur & Angelis. *Aug. l. 4. contr. Iul. c. 3.*

XII. Et si Jansénius avoit voulu faire un peu plus d'attention au passage méme du livre de saint Augustin *de la grace & du liber-arbitre*, lequel il nous oppose dans le chapitre 7. du second livre *de la grace du Sauveur*: il auroit bien pû appercevoir, que ce que saint Augustin dit, que Dieu ne couronne point *de mérites* qui ne soient *ses dons* & ses faveurs, regarde aussi-bien l'estat d'Innocence que l'estat présent : [b] Si quelqu'un, dit ce saint Docteur, croit avoir des mérites pour la gloire, qui viennent de luy-méme, il faut luy dire, *Dieu ne couronne que ses dons*, & non pas vos mérites, si ce sont des mérites que vous ayez de vous-méme & non de luy : car des mérites de cette nature sont mauvais, & Dieu ne couronne pas ce qui est mauvais: *que s'ils sont bons*, comme il faut qu'ils le soient pour mériter d'estre couronnez de Dieu, *ils ne peuvent estre que des dons de Dieu.* Il auroit pû reconnoistre que ce que dit saint Augustin, *si ce sont de bons mérites, ils ne peuvent estre que des dons de Dieu*; c'est un raisonnement qui n'est point particulier à l'estat où nous sommes, comme s'il eust seulement voulu dire, qu'il ne peut plus à présent y avoir rien de bon qui ne soit un don de Dieu; mais que c'est un raisonnement général appuyé sur ce principe général, *qu'il n'y a aucun bien dans la creature qui ne vienne de Dieu.* C'est en effet la raison que saint Augustin apporte tout aussi tost: parce que, dit-il, comme nous l'apprend l'Apôtre saint Jacques, tout bienfait excellent & tout don parfait vient d'en-haut, *Quia sicut dicit Apostolus Iacobus, Omne datum optimum &c.* Il en avoit aussi apporté pour raison cette vérité de saint Paul, *Que nous n'avons rien que nous n'ayons receû* : & cette autre de JESUS-CHRIST. *Sans moy vous ne pouvez rien faire* : & enfin cette autre vérité, *Que nous ne sommes capables d'aucun bien si Dieu ne nous aide à le faire*: qui sont tous principes que le méme Saint applique aussi bien à l'estat d'Innocence qu'à celuy-cy, de quoy la suite de cét Ouvrage, nous fournira bientost des exemples.

[b] Prorsus talia cogitanti verissimè dicitur : Dona sua coronat Deus, non merita tua, si tibi a teipso non ab illo sunt merita tua : hæc enim si talia sunt, mala sunt ; quæ mala sunt, non coronat Deus; si autem bona sunt, Dei dona sunt. *Aug. l. de grat. & lib. arb. c. 6.*

CHAPITRE XVIII.

Explication de la quatriéme difference que saint Augustin met entre l'estat d'innocence & l'estat present, en ce que dans celuy-là il estoit au pouvoir du libre-arbitre de ne se pas séparer de Dieu, & qu'il ne l'est plus dans celuy-cy. On montre que ce n'est encore que par rapport à la persévérance finale, que saint Augustin parle de la sorte.

I. Saint Augustin, [a] continuë Jansénius, met cette autre différence entre l'estat d'Innocence & l'estat où nous sommes (& elle revient assez à la premiere des deux que nous avons rapportées au chap. 12.) il met, dis-je, cette différence, que dans l'estat d'Innocence l'homme & l'Ange avoient dans leur libre-arbitre des forces suffisantes pour ne se point séparer de Dieu : au lieu qu'à present les Justes ne trouvent plus ces forces dans le libre-arbitre, & que ce n'est qu'à la grace que Dieu leur donne, qu'ils ont l'obligation de ne se point séparer de luy. C'est la maniere dont s'en explique ce Saint dans le chapitre 7. du livre *du bien de la persévérance*; où aprés avoir dit, [b] que l'ordre que Nôtre Seigneur nous a donné de demander à Dieu, qu'il ne nous expose point à la tentation, est une preuve qu'il n'y a que Dieu qui nous puisse empécher de nous séparer de luy: il ajoûte: [c] Ce n'est pas une chose qui soit dans le pouvoir & dans les forces du libre-arbitre, telles qu'elles sont à present C'estoit un avantage dont joüissoit le libre-arbitre de l'homme avant sa chute, & dont nous avons eû l'experience dans les Anges, qui lorsque le Démon tomba avec ceux de son party, demeurerent fermes dans la vérité, & méritérent par cette fidelité une felicité eternelle. Mais aprés la chute d'Adam, Dieu a voulu que l'homme n'eût plus l'obligation qu'à sa grace, s'il estoit assez heureux pour venir à luy (c'est la grace de la conversion qu'il marque par ces paroles) & il a voulu qu'il n'eût aussi l'obligation qu'à sa grace, s'il estoit assez heureux pour ne se point séparer de luy.

[a] *Jans. cit. c. 7. l. 2. de grat. Salvat.*

[b] Vt non discedamus a Deo, non ostendit dandum esse nisi a Deo, cùm poscendum ostendit a Deo: qui enim non infertur in tentationem, non discedit a Deo *Aug. l. de bono persever. c. 7.*

[c] Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii quales nunc sunt, fuerat in homine antequam caderet; quæ libertas.... apparuit in Angelis, qui Diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt, & ad securitatem perpetuam..... pervenire meruerunt. Post casum autem hominis, non nisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum : neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo. *Ibid.*

II. Or, ajoûte Jansénius, quand saint Augustin dit, qu'il estoit au pouvoir du libre-arbitre d'Adam de ne se pas séparer de

Dieu, il ne prétend pas dire, qu'il n'eût pas beſoin pour cela du ſecours de la grace. Donc quand il dit, que la choſe n'eſt plus au pouvoir du libre-arbitre des Juſtes, & qu'ils ne le peuvent que par la grace de Dieu, il n'a pas voulu exprimer ſimplement le beſoin d'une grace, mais nous marquer le beſoin d'une grace infailliblement efficace: au lieu qu'Adam n'avoit beſoin que d'un ſecours purement ſuffiſant, qui eſt celuy qu'il appelle *adjutorium ſine quo non:* Or chaque grace en particulier par laquelle le Juſte évite chaque peché, eſt une grace, qui fait qu'il ne ſe ſépare point de Dieu: elle eſt donc infailliblement efficace.

III. Ce paſſage m'étonne ſi peu, que je veux bien le confirmer par un autre, où ſaint Auguſtin fait la méme oppoſition entre ces deux eſtats, & qui eſt tiré du chapitre 12 du livre *de la correction & de la grace*: * « Le premier homme, dit-il, a eû le pouvoir « de ne pas pecher, il a eû le pouvoir de ne pas mourir, il a eû le « pouvoir de ne pas quitter le vray bien.... La premiere liberté « donc de la volonté, ſon premier eſtat, & ſon premier avantage « eſtoit de pouvoir ne pas pecher, pouvoir ne pas mourir, pouvoir « ne pas quitter le vray bien.... Et ainſi l'homme qui avoit eſté « créé Juſte & innocent, ayant reçû le pouvoir de ne pas pecher, « le pouvoir de ne pas mourir, le pouvoir de ne pas quitter le vray « bien: il reçut pour perſévérer non pas un ſecours, qui le fiſt per- « ſévérer effectivement & immanquablement, mais un ſecours ſans « lequel il n'auroit pu perſévérer par ſon libre-arbitre: Aulieu que « maintenant les Saints qui par la miſericorde de Dieu ſont préde- « ſtinez à ſon royaume, reçoivent non-ſeulement un ſecours de per- « ſévérance de cette ſorte, mais un ſecours qui leur donne la per- « ſévérance méme. C'eſt-à-dire qu'ils ne reçoivent pas ſeulement un « ſecours ſans lequel ils ne pourroient pas perſévérer: mais ils en « reçoivent un, qui fait qu'ils perſévérent immanquablement.

* Potuit non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deſerere.... Prima ergo libertas voluntatis erat poſſe nõ peccare... poſſe non mori... poſſe bonum non deſerere... Primo itaque homini, qui in eo bono quo factus erat rectus, acceperat poſſe non peccare, poſſe non mori, poſſe ipſum bonum non deſerere: datum eſt adjutorium perſeverantiæ, non quo fieret ut perſeveraret: ſed ſine quo per liberum arbitrium perſeverare non poſſet. Nunc verò Sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædeſtinatis non tantùm tale adjutorium perſeverantiæ datur, ſed tale ut eis perſeverantia ipſa donetur: non ſolùm ut ſine iſto dono perſeverantes eſſe non poſſint, verùm etiam ut per hoc donum non niſi perſeverantes ſint. *l. de corrept. & gr. c.* 12.

IV. Janſénius ne pourra pas ſe plaindre de ce que je dis, que je veux bien confirmer le paſſage précédent par celuy-cy: car il ne peut pas nier, que ce ne ſoit en effet la méme choſe que ce Saint y exprime, quoy-qu'avec des termes tant ſoit peu différens. Il ne peut pas nier, que ce qu'il appelle en celuy-là, pouvoir ne ne ſe pas ſéparer de Dieu *poſſe non diſcedere à Deo*; ce ne ſoit ce qu'il appelle en celuy-cy pouvoir ne pas pecher, pouvoir ne

pas laisser le bien ; *posse non peccare, posse bonum non deserere* : Mais aussi comme ces deux passages ne disent que la méme chose : il ne peut pas trouver mauvais, que je me serve de celuy-cy pour expliquer celuy-là, & pour y prendre le sens de saint Augustin. Je dis donc, que ce n'est qu'une confirmation de la réponse, que nous avons faite dans le chapitre précédent. Car il est évident, que quand ce saint Docteur fait en celuy-cy cette opposition entre Adam innocent & les Elûs, qu'Adam avoit le pouvoir *de ne pas pecher, de ne pas mourir, de ne pas laisser le bien*, en un mot, *de persévérer*, il ne parle pas d'un pouvoir de faire tout cela pour un temps, mais de le faire pour toûjours, c'est-à-dire, qu'il veut uniquement dire, qu'il avoit le pouvoir de ne point pecher *du tout dans toute sa course*, de ne mourir *jamais*, de n'abandonner *jamais* le bien, en un mot, de persévérer *jusqu'à la fin.* En voicy les preuves.

V. Car 1. outre la remarque que j'ay faite à la fin du chapitre précédent, que la persévérance dont parle saint Augustin dans le livre *de la correction & de la grace*, est la persévérance jusqu'à la fin : *le pouvoir* dont parle ce saint Docteur, & qu'il donne à Adam, est un *pouvoir* dont il dit qu'Adam n'a pas usé, de sorte, dit-il, dans le chapitre 11. qu'il n'a eû que le pouvoir & non-pas le vouloir : *habuit posse, non habuit velle.* Or c'est par rapport à la seule persévérance finale, qu'on peut dire qu'il a eû *le pouvoir*, sans avoir eû *le vouloir*, & non point par rapport à l'autre persévérance, & à l'autre fidélité, par laquelle on persévére en ce moment particulier ou dans cét autre : puisqu'il est certain qu'Adam a persévéré durant quelque temps, & qu'il est demeuré quelque temps dans la fidélité ; & que par-consequent il est certain aussi, que non-seulement il a eû quelque temps *le pouvoir* de ne pas pecher, *le pouvoir* de ne pas mourir, *le pouvoir* de ne pas laisser le bien : *posse non peccare, posse non mori, posse bonum non deserere* : Mais qu'il en a eû veritablement aussi *la volonté* pendant quelque temps.

VI. 2. C'est méme la maniere dont saint Augustin avoit déja expliqué par avance dans le méme chapitre 11. ce pouvoir de ne pas pecher, & de ne pas laisser le bien, *posse non peccare*,
» *posse bonum non deserere.* [a] Le premier homme, avoit-il dit, n'a
» point eû cette grace qui fist qu'il ne voulust *jamais* estre mauvais,
» mais il en a eû une sans doute en laquelle s'il eust voulu se conser-
» ver : il n'auroit jamais esté mauvais. Voila ce que c'est qu'il entend,
» quand il dit ensuite, il a pu ne pas pecher, & il a pu ne pas laisser
» le bien, *potuit non peccare, potuit bonum non deserere* : c'est, il a pu

[a] Istam gratiam non habuit homo primus qua nunquam vellet esse malus, sed sanè habuit in qua si per-

n'estre *jamais* mauvais, *nunquam malus esse.* Et ainsi ce n'est donc que de la persévérance jusqu'à la fin dont il parle, puisque ce n'estoit que par elle qu'il pouvoit arriver à n'estre *jamais* mauvais, *nunquam malus esse*, l'autre fidélité & l'autre persévérance de quelque temps ne luy donnant & ne luy pouvant donner, que l'avantage de n'estre pas mauvais pour ce temps-là, & non pas celuy de ne l'estre jamais.

„ manere vellet, nunquã „ malus esset. *l. de corrept. & grat. c. 11.*

VII. 3. Ce *pouvoir* de ne pas laisser le bien & de ne pas pecher duquel il parle dans le chapitre 12. *posse non peccare*, *posse bonum non deserere*, ou autrement ce *pouvoir* de persévérer, *posse perseverare*, qu'il donne icy à Adam[1], sans luy en donner *le vouloir* & l'effet, est un *pouvoir* dont il ne donne *le vouloir* à present qu'aux Elûs : *Nunc verò Sanctis*, dit-il, *in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis* ; & c'est d'eux seuls dont il continuë de parler dans la suite du chapitre en parlant de ce vouloir, & de cette persévérance. Et il declare méme dez le commencement du chapitre suivant qui est le 13. que c'estoit d'eux seuls à l'exclusion des autres Justes qu'il avoit voulu parler ; [b] Je dis cela, dit-il, de ceux qui sont prédestinez, & non-pas de ceux, qui bien qu'ils aient esté appellez, ne sont pas du nombre des Elûs. Or s'il n'avoit pas entendu uniquement le pouvoir de ne pecher *jamais*, de ne laisser *jamais* le bien, de persévérer *jusqu'à la fin*, par ces mots il a pu ne pas pecher, il a pu ne pas laisser le bien, il a pu persévérer, *potuit non peccare*, *potuit bonum non deserere*, *potuit perseverare* : & si c'estoit tout pouvoir, de quelque durée que ce soit, de ne pas pecher, de ne pas abandonner le bien, & de persévérer, qu'il eust entendu, il n'auroit pas pu dire que c'estoit un *pouvoir* dont *le vouloir* & l'accomplissement ne se trouve que dans les Elûs, puisque les Justes reprouvez ont aussi durant quelque temps voulu persévérer, ne pas pecher, & ne pas abandonner le bien, & qu'ils ont esté effectivement durant quelque temps en cét estat.

„ [b] Hæc de his loquor, qui „ prædestinati „ sunt in regnũ „ Dei . . . non de his qui „ vocati dici „ possunt, non autem electi. „ *Ibid. c. 13.*

VIII. Et ainsi il doit passer pour constant, que c'est aussi uniquement la persévérance & la fidelité *jusqu'à la fin* à ne se pas séparer de Dieu, qu'il entend, quand dans le passage que Jansénius nous objecte, il dit qu'Adam a eu des forces suffisantes dans son libre-arbitre pour ne se pas séparer de Dieu, *ut non discederet a Deo*, & que maintenant le libre-arbitre des Justes n'a plus le méme avantage, mais qu'il a besoin pour cela de la grace & de la bonté de Dieu. Et alors ce passage n'aura rien dont nous ne demeurions d'accord, & que nous n'ayons méme reconnû dans le chapitre 16. Il ne veut dire autre chose, que ce qu'il dit dans les passages rapportez pour la premiere différence, sçavoir que le

libre-arbitre d'Adam estant sain & fort comme il estoit, il luy suffisoit pour pouvoir persévérer jusqu'à la fin, que Dieu luy donnât la grace qui luy éstoit necessaire pour chaque démarche, & pour chaque rencontre particuliere de sa course, sans qu'il fust besoin qu'il s'appliquât encore à luy d'une maniere particuliere, pour le conduire jusqu'à la fin: au lieu que le libre-arbitre de l'homme estant àpresent autant affoibli qu'il l'est, il ne pourroit plus avec une grace de cette nature parmi tant & de si fâcheuses tentations, dont la vie est accompagnée, se conduire & ménager sa persévérance jusqu'à la fin; si Dieu outre cela ne veilloit sur luy & ne le conduisoit par la main au travers de tant de perils.

IX. En un mot il ne veut dire autre chose, si ce n'est, que l'homme pour persévérer maintenant jusqu'à la fin a besoin de ce secours qu'il appelle *adjutorivm quo*, dont nous avons declaré la nature & les qualitez dans le chapitre 16. Mais cecy ne peut nullement servir pour prouver, que toutes les graces actuelles sont infailliblement efficaces, & sont de ce genre de graces auquel il donne ce nom d'*adjutorium quo*: parce qu'encore que chaque grace en particulier, qui fait qu'un Juste évite chaque peché, ou fait chaque bonne action en détail, fasse aussi par conséquent qu'il ne se sépare point de Dieu pour chacun de ces momens en particulier; ce n'est point cette fidélité & cette non-séparation de Dieu qu'il entend dans ce passage, & qu'il y fait l'ouvrage de ce secours infailliblement efficace, ou *adjutorium quo*, mais c'est la persévérance & la fidélité *jusqu'à la fin.* Aussi y a-t-il bien de la différence entre ces deux sortes de persévérance & de fidélité: celle-là n'ayant en particulier qu'une ou deux tentations à soûtenir, & celle-cy ayant toutes les tentations de la vie, toutes les douceurs du monde, toutes ses illusions, toutes ses menaces, tous ses charmes à combattre, qui sont les raisons à cause desquelles nous avons veû que ce Saint demande dans les chapitres 11. & 12. du livre *de la correction & de la grace*, pour la persévérance finale ce secours qu'il appelle *adjutorium quo.*

X. Il n'estoit pas méme nécessaire d'aller confronter le passage que Jansénius nous a objecté, avec celuy du livre *de la correction & de la grace*, pour expliquer l'un par l'autre à cause de leur conformité, ni de sortir hors du chapitre & du livre *du bien de la persévérance* dont celuy-là est tiré. Car 1. le *non discedere à Deo*, c'est-à-dire *la non-séparation de Dieu* de laquelle parle saint Augustin, porte elle-méme dans ce passage tout le caractere d'une fidélité & d'un persévérance *jusqu'à la fin*; car il ne reconnoît cette *non-séparation* que dans les bons Anges, & il la reconnoît

en

en eux à l'exclusion des mauvais & d'Adam. Cependant il est certain selon luy-méme, qu'Adam fut quelque temps sans se séparer & sans s'éloigner de Dieu : ce ne peut donc estre que la fidélité & la persévérance *jusqu'à la fin*, qu'il dit là qu'Adam a pû *mais n'a pas voulu avoir*, & qu'il déclare *n'estre plus dans le pouvoir*, & dans les forces de nostre libre-arbitre. 2. Cela se voit encore par la conclusion qu'il tire un peu plus bas dans le méme chapitre 7. du livre *du bien de la persévérance*, en ces termes: [a] *C'est* DONC *Dieu qui donne maintenant la persévérance* JUSQU'A LA FIN, ce qui montre que c'estoit la these à laquelle il estoit appliqué. 3. En effet il continuë dans ce chapitre 7. & dans le passage que Jansénius nous objecte, de prouver ce qu'il avoit entrepris de prouver dans les chapitres précédens, comme on peut s'en convaincre, si on veut lire la maniere dont il le commence, qui montre visiblement qu'il continuë une matiere dont il venoit de traitter. Or il venoit de déclarer dans le chapitre précedent, c'est-à-dire dans le 6. qu'il ne traittoit que de la persévérance finale, & que ceux qui avoient pris autrement son livre *de la correction & de la grace*, & qui s'estoient choquez de ce qu'il y avoit dit de la persévérance, n'avoient pas pris sa pensée : Ils [b] prennent, dit-il, peu garde à ce qu'ils disent : Car nous parlons de cette sorte de persévérance, par laquelle on persévére *jusqu'à la fin*, de sorte que si elle a esté donnée, on a persévéré *jusqu'à la fin*; & si on n'a pas persévéré *jusqu'à la fin*, c'est une marque qu'elle n'a pas esté donnée: ce que nous avons déja assez dit cy-dessus. Il avoit fait en effet la méme déclaration dez l'entrée du livre au chapitre premier.

X I. De plus ce qu'il avance dans ce passage, qu'il n'est plus au pouvoir de l'homme de ne se point séparer de Dieu *non discedere, non recedere a Deo*, il le prouve par la priere que Nostre Seigneur nous a appris à faire à son Pere, Ne nous laissez pas succomber à la tentation, *Ne nos inducas in tentationem*; & c'est un argument qu'il avoit commencé dans les deux chapitres précédens, c'est-à-dire dans le 5. & le 6. & qu'il poursuit dans le septiéme. Or il nous apprend dans le 5. méme, que la demande que nous faisons à Dieu par ces paroles, c'est qu'il nous préserve, non contre une ou contre deux tentations particulieres, mais généralement contre toutes les tentations, dont cette vie est accompagnée jusqu'à la fin. Car il dit que celuy, qui a ce qu'il demande par cette priere, persévére jusqu'à la fin. [c] Quand les Justes, dit-il, au chapitre 5. font cette priere à Dieu, Ne nous laissez pas succomber à la tentation : que demandent-ils autre chose, si ce n'est qu'ils persévé-

[a] " Deus ergo donat perseverantiam usque in finem. *l. de bono persever.* c. 7.

[b] " Ubi quid dicant, parum diligenter attendunt : de illa perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem: quæ si data est, perseveratum est usque in finem : si autem non est perseveratum usque in finem, non est data. quod jam & superius satis egimus. *Ibid.* c. 6.

[c] " Jam verò cùm dicunt Sancti, *Ne nos inferas in tentationem*,

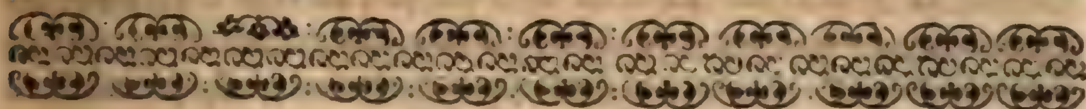
» rent dans la sainteté ? Car sans doute quand ce don leur est ac-
» cordé, il n'y en a aucun entr'eux qui ne persévére dans la sainteté
» *jusqu'à la fin*, puisque personne ne cesse de persévérer dans la vie
» sainte qu'il a commencée, qu'il n'ait auparavant succombé à la
» tentation qui l'y sollicitoit. Il répete la méme chose au chapitre
» sixiéme. ᵃ ce n'est pas sans raison, dit-il, qu'on dit à Dieu, Ne
» nous laissez pas succomber à la tentation : car quiconque ne suc-
» combe pas à la tentation, ne succombe pas à celle de sa mauvai-
» se volonté ; & quiconque ne succombe pas à la tentation de sa
» mauvaise volonté, ne succombe *à aucune*. Le voilà qui dit, que
» l'effet de cette priere, c'est de ne succomber à aucune tentation
» depuis la derniere justification, *in nullam prorsus inferri.* C'est de
» ne pas mourir dans l'impenitence, *in contumaciæ tentatione*; c'est
» de persévérer jusqu'à la fin, *tenere usque in finem perseverantiam*
» *sanctitatis* : de sorte que quiconque est exaucé en faisant cette prie-
» re, a infailliblement tous ces avantages *concesso sibi illo Dei dono*,
» *nemo est qui &c.* donc cette priere renferme tout cela, & celuy
» qui n'a esté fidele que dans deux ou trois tentations, & non dans
» toutes, n'a pas reçû l'accomplissement de cette priere. Donc en-
» fin cette fidélité à ne se pas séparer de Dieu, *non discedere a Deo*,
» laquelle saint Augustin fait l'effet de cette priere dans le passage
» que Jansénius nous objecte, est une fidélité & une persévérance
» *jusqu'à la fin.* Et ainsi l'on voit, combien ce passage est inutile,
» pour prouver que toutes les graces, qui nous sont données pour re-
» sister à chaque tentation, ou éviter chaque peché, ou faire cha-
» que bien en particulier, sont infailliblement efficaces : puisque,
» comme nous avons veu, il y a bien de la différence entre la persé-
» vérance jusqu'à la fin & chacun de ces effets en particulier; & que
» pourtant ce n'est que d'elle dont parle nostre saint Docteur en
» ce passage.

XII. Enfin Jansénius nous fournit aussi-bien, dequoy le réfuter au sujet de cette différence, qu'au sujet de toutes les autres dont nous avons parlé jusques icy : ou plustost les mémes reflexions qu'il nous a fournies contre les précédentes, reviennent également contre celle-cy. Car il faut remarquer, que lorsque Jansénius dit, qu'il estoit au pouvoir du libre-arbitre dans l'estat d'Innocence de ne se pas séparer de Dieu, il veut dire que le libre-arbitre n'avoit de la grace que *le pouvoir* de ne se pas séparer de Dieu, mais que pour ce qui est de *la volonté* de ne s'en pas séparer, il ne l'avoit que du fond de sa liberté, *Non aliunde quam a libertate sua* : qu'il ne l'avoit pas plus de Dieu, que je n'ay de la lumiere la volonté de voir, & que les mauvais Anges n'eurent de

quid aliud, quàm ut in sanctitate perseverent, precantur ? nam profectò concesso sibi illo dono... ne inferantur in tentationem, nemo Sanctorum est qui non teneat usque in finem perseverantiam sanctitatis : neque enim quisquam in proposito christianitatis perseverare desistit nisi in tentationem primitus inferatur. *Ibid. c. 5.*

ᵃ Non frustra dicitur, *Ne nos inferas in tentationē*, nam quisquis in tentationē non infertur, profectò nec in tentationē suæ malæ voluntatis infertur ; & qui in tentationem suæ malæ voluntatis non infertur, in nullam prorsus infertur. *Ibid. c. 6.*

Dieu la volonté par laquelle ils se séparerent de luy : qu'il ne pouvoit pas plus la rapporter & l'attribuer alors à Dieu, que je ne puis rapporter à la lumiere la volonté que j'ay de voir, & que les mauvais Anges ne purent rapporter à Dieu la volonté, par laquelle ils s'en séparerent. Et comme ce n'est point par le pouvoir que l'on a de persévérer que l'on persévére, mais par la volonté que l'on a de le faire; que la volonté de ne se pas séparer de Dieu est une bonne volonté; qu'enfin c'est un plus grand bien de ne se pas séparer de Dieu, que de pouvoir précisément ne s'en pas séparer : c'est dire que l'homme & les Anges ne devoient pas rapporter & attribuer à Dieu leur persévérance dans l'estat d'Innocence : qu'il y avoit dans les bons Anges une bonne volonté, qui n'y estoit point produite par l'operation de la grace, non-plus que la mauvaise volonté de ceux qui se séparerent de Dieu: qu'enfin les bons Anges se rendirent meilleurs d'eux-mémes que Dieu ne les avoit faits. Et ainsi comme cela est contradictoirement opposé à ce que Jansénius nous a rapporté de saint Augustin sur ce méme sujet : il faut qu'il avoûë, qu'il ne peut pas donner au passage de saint Augustin, qu'il nous objecte le sens qu'il y donne, sans se contredire luy-mesme, & sans combattre les sentimens de ce saint Docteur.



IV. OBJECTION.

Tirée de ce qu'il y auroit quelque bien en nous qui ne viendroit pas de Dieu ; que nous pourrions composer & partager avec luy dans le bien que nous voulons & que nous faisons : & que nous pourrions nous en glorifier en nous seuls. On répond que ces inconvéniens ne tombent que sur la doctrine de Iansénius, qui par le reproche qu'il en fait à ses adversaires, ne peut s'en défendre dans l'estat d'Innocence. Contradictions étranges de cét Auteur avec luy-méme & avec saint Augustin.

CHAPITRE XIX.

I. MAis voicy de grands inconveniens que [a] Jansénius nous oppose au 23. chapitre du second livre *de la grace du Sauveur*, il prétend que nous renversons trois grands principes de

[a] Jans. l. 2. de grat. Salvat. c. 23.

la religion & de la pieté, qui sont enchaînez les uns dans les autres, & que saint Augustin a le plus fortement établis. Le 1. est *qu'il n'y a aucun bien en nous qui ne nous vienne de Dieu.* Or non-seulement, dit-il, il y aura quelque bien qui ne nous viendra pas de Dieu; mais ce sera méme le plus grand de tous les biens, qui puisse estre en nous. Car, ajoûte-t-il, si la grace ne determine pas la volonté, la determination de nostre volonté ne nous viendra donc pas de Dieu, mais de nous-mémes. [a] Et n'est-ce pas la détermination de la volonté, qui est la chose la plus considérable dans tout le bien que nous faisons? N'est-ce pas elle, qui donne méme le nom & la qualité de bien à tout le bien que nous faisons? Et peut-on dire qu'il y ait quelque chose de bon sans elle?

[a] Hoc enim est potissimũ quod in omnibus bonis operibus eminet, & sine quo nec... bonum esse aut vocari potest. *Ibid.*

II. Le second principe, c'est *que dans nos bonnes actions & dans nos bonnes volontez, il n'y a point de si petite partie que saint Augustin & l'Ecriture sainte ne nous défendent de partager avec Dieu.* Cependant, ajoûte-t-il, l'homme non-seulement partagera avec Dieu dans le bien qu'il fait: mais ce ne sera que la moindre partie, qu'il luy attribuera, & il se reservera la meilleure: il n'attribuera à Dieu que le *pouvoir* qu'il a reçû de vouloir & de faire le bien; mais il s'attribuera à luy-méme *la détermination* à le vouloir & à le faire. Et il ne manque pas de répeter, que c'est neanmoins la volonté & la détermination à faire le bien, qui tient le premier rang dans tout le bien que nous faisons, & que c'est ce qui y donne tout le mérite & toute la loüange.

III. Le troisiéme, c'est [b] *que nous ne pouvons sans impieté ne pas rapporter à la grace seule toute la loüange de chaque mouvement de nostre volonté au bien, & de chaque bonne action que nous faisons.* Jansénius ne veut pas dire par-là, que nostre volonté n'ait point quelque part au bien qu'elle veut & qu'elle fait, quand il dit qu'il en faut rapporter toute la loüange à la grace seule: il veut seulement dire, & il venoit de s'en expliquer en deux mots, qu'il n'y a aucun bien soit dans le mouvement de la volonté au bien, soit dans une action sainte, qu'on puisse sans impieté attribuer à la volonté comme partant d'elle seule, *quod possit soli voluntati tribui*: continuant donc le discours de ce troisiéme principe, il ajoûte comme en le mettant dans un plus grand jour, *qu'on ne peut prétendre sans impiété de plaire à Dieu par une chose, qui ne vienne pas de luy, & qui ne nous ait pas esté donnée par sa grace: & que si l'homme avoit quelque bien qu'il crust avoir de luy-méme, ce seroit aussi en luy-méme & non en Dieu, en qui il pourroit s'en glorifier.* D'où il tire aussi-tost cette conclusion: Si donc l'homme tire de

[b] Ex quo alia radix detegetur, cur determinatio voluntatis... non possit soli voluntati tribui.. quia hoc manifestè esset laudem boni operis bonæq; voluntatis partiri cum Deo. Hoc autem impiũ esse ex eo patet, quòd post lapsum hominis tota laus bonæ voluntatis atque operis in solam

luy-méme la determination de sa volonté, & si ce n'est pas Dieu qui la luy donne, ne sera-ce pas en luy seul & non en Dieu, en qui contre le commandement de l'Apôtre, il devra s'en glorifier? C'estoit, ajoûte-t-il, le raisonnement que saint Augustin formoit autrefois contre une prétention si impie: *Il faut*, disoit ce saint Docteur au chapitre dernier de sa cent-vingtiéme Lettre, *que celuy-là aime peu Dieu, qui croit ne luy avoir pas l'obligation*, mais à soy-méme de ce qu'il est devenu bon. Certes une personne qui sera dans cette pensée, ne pourra se glorifier qu'en soy-méme, & non pas en Dieu. Car celuy qui se glorifie d'estre devenu bon, ne peut s'en glorifier qu'en celuy par qui il est devenu tel. Or ajoûte Jansenius, ce n'est que par la détermination de nostre volonté au bien que nous devenons bons. Et de là, dit-il un peu plus bas, on voit combien c'est s'éloigner de la doctrine de saint Augustin, que d'attribuer *à l'homme seul* la détermination de sa volonté au bien: puisque cette détermination estant un bien, ce seroit mettre l'homme en estat de pouvoir se glorifier de quelque bien en luy seul: ce que l'Apôtre, la pieté méme, & la Religion Chrétienne défendent. [a] Ou plustost, ajoute-t'il quelques lignes aprés, disons par un paradoxe étrange, que la détermination de la volõté au bien ne seroit ni bonne ni loûable, ni agreable à Dieu. *Car enfin*, dit S. Augustin au Sermon 94. *de tempore*, *rien de ce qui est en vous n'est agreable à Dieu que ce que vous avez de Dieu: ce que vous avez qui ne vient que de vous, luy déplaist.*

« gratiam referenda sit: « neque nulla « ex re placere « possit homo Deo, nisi « fluat ex Deo, « & homini, « ipsius gratiâ « tribuatur. « Quidquid enim homo « sibi ex seipso « esse boni putat, in eo ne- « cesse est in « seipso, non « in Domino « glorietur. Si « ergo ex seipso « habet de- « terminatio- « nem suæ vo- « luntatis hic « & nunc, & « non ex Deo « determina- « tionem largiente, in « quo nisi in « seipso, non « in Domino « contra Apos- « tolum gloriabitur?

Quam ratiocinationem format Augustinus, quando adversus cogitationes non dissimiles dixit: *Necesse est ut parum diligat eum, qui non ab illo, sed a seipso bonum se arbitratur effectum. Vnde autem fieri potest ut talis non in seipso, sed in Domino glorietur? Quis enim gloriatur quòd sit bonus*, quod nemo esse potest nisi determinatione suæ voluntatis ad bonum, *in illo debet gloriari a quo factus est bonus*.... Ex his liquet quantoperè ab Augustino alienum sit determinationem suæ voluntatis ad bonum sibi soli arrogare... Sic enim.. in quo de isto bono, nisi in seipso a quo habet gloriabitur. Hoc autem Apostolus & Augustinus, & ipsa pietas, & Christi Religio vetat. *Ibid.*

[a] Quæ sua determinatio neque bona est neque laudabilis, neque placet Deo, *Nihil enim placet Deo nisi quod habes ex Deo. Quod autem habes ex te, displicet Deo.* Jans. ibid.

IV. Comme ce raisonnement ne laisse pas d'avoir de l'apparence, Jansénius a l'addresse de le fortifier d'un grand nombre de passages de saint Augustin, où ce saint Docteur rapporte à Dieu tout le bien de la creature: comme lorsqu'il dit au quatre-vingt-cinquiéme discours sur S. Jean. [b] *Tout ce qu'il y a de bien en nous, nous est donné de Dieu.* Puis donc que c'est un bien de sçavoir méme que tout bien nous vient de Dieu, nous devons encore reconnoistre, que c'est à luy que nous avons l'obligation de la connoissance de cette verité; *afin que par ce moyen il n'y ait aucun bien en nous dont nous nous glorifiions en d'autre qu'en luy.*

« [b] Ab ipso, « quidquid boni est, dona- « tur. Ergo « quia hoc bonum est, ab « ipso utique « donatur ut

» Et lorſqu'expliquant ces mots du ſoixante-neufiéme Pſeaume[a], » *Que le Seigneur ſoit glorifié*, il dit. [a] Qui eſt-ce qui tient ce langa- » ge? Ce ſont ceux, dit le Prophéte, qui n'attendent leur ſalut » que de Dieu. Que le Seigneur donc ſoit glorifié, mais vous ne » vous glorifiez, ni jamais, ni en aucune choſe. Dites, *Si je ſuis* » *quelque choſe, c'eſt en luy que je le ſuis, mais en moy je ne ſuis rien.* » *Que ſi c'eſt en luy que je ſuis tout ce que je ſuis, & non pas en moy:* » *que ce ſoit donc luy ſeul qui ſoit glorifié, & non pas moy.* Qu'eſtes- » vous donc vous? Ecoutez ce que diſoit le méme Prophéte: Pour » moy je ſuis un pauvre & un indigent, & Dieu au contraire eſt » riche, il eſt dans l'abondance, & il n'a beſoin de quoy que ce » ſoit. Et au chapitre 9. du ſecond livre au Pape Boniface. [b] Le » deſir du bien, dit-il, ne doit pas eſtre de Dieu ſi ce n'eſt pas un » bien. *Mais ſi c'eſt un bien, il ne nous vient que de celuy qui eſt ſou-* » *verainement & immuablement bon.* Et lorſque ſur ces paroles de » ſaint Jacques; *Tout bienfait excellent & tout don parfait vient d'en-* » *haut, & deſcend du Pere des lumieres*, il dit, que cét Apôtre a » parlé de la ſorte, pour prévenir l'ingratitude où nous pourrions » tomber, en nous attribuant ce qui nous vient de Dieu. Et ce » qu'il dit dans le premier Livre à ſaint Simplicien: [c] Lorſque nous » trouvons du plaiſir dans les choſes qui nous portent à Dieu, c'eſt » Dieu qui nous l'inſpire, & il nous vient de ſa grace, & non pas » de noſtre détermination & de noſtre choix, de noſtre travail ou » des mérites de nos œuvres, parce que c'eſt luy qui fait que cette » détermination & ce choix, ce travail, ces œuvres d'une charité » fervente qui font nos mérites, ſe rencontrent en nous. A quoy nous pouvons ajoûter ce que le méme Janſénius allegue ſi ſouvent ailleurs, du livre de ſaint Auguſtin de la prédeſtination des Saints, où ce ſaint Docteur réfute de cette maniere, par l'autorité de ſaint Cyprien, les Demi-pelagiens, qui attribuoient aux forces » du libre-arbitre le commencement de la bonne volonté & de » la foy: [d] Ce n'eſtoient pas là, leur dit-il, les ſentimens de ce pieux » & humble Docteur, je veux dire ſaint Cyprien, qui diſoit que » nous ne devons nous glorifier de quoy que ce ſoit, & qui appor- » toit pour cela ces paroles de l'Apôtre, qu'avez-vous que vous » n'ayez pas receû, & ſi vous l'avez receû, pourquoy vous en glo- » rifiez-vous comme ſi vous ne l'aviez pas receû?

ſciatur, à quo bonum omne donatur, ut omninò de omnibus bonis, *qui gloriatur, in Domino glorietur.* Aug. tract. 85. in Joan.

[a] Qui hoc dicunt? *Qui diligunt ſalutare tuum.* Ecce *magnificetur Dominus*, nunquã tu, nuſquam tu. In illo aliquid, in me nihil. Si autem in illo, quidquid ego, ille non ego. Tu ergo quid? Ego verò egenus & pauper ſum: ille dives, ille abundans, ille nullius indigens. *Aug. in Pſ. 69.*

[b] Cupiditas boni non a Domino eſſet ſi bonum non eſſet. Si autem bonũ eſt, non-niſi ab illo nobis eſt, qui ſummè atque incõmutabiliter bonus eſt. *Aug. l. 2. ad Bonifac. c. 9.*

[c] Cùm ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inſpiratur hoc & præbetur gratiâ Dei, non nutu noſtro & induſtriâ, aut operum meritis comparatur; quia ut ſit nutus voluntatis, ut ſit induſtria ſtudii, ut ſint opera charitate ferventia, ille tribuit, ille largitur. *Aug. l. 1. ad Simpl.*

[d] Non ſic pius atque humilis Doctor ille ſapiebat, Cyprianum beatiſſimum loquor, qui dixit, in nullo gloriandum, quando noſtrum nihil ſit, quod ut oſtenderet, adhibuit Apoſtolum teſtem, dicentem; Quid habes quod non accepiſti? Si autem accepiſti quid gloriaris, quaſi non acceperis. *Aug. l. de prædeſt. Sanct. c. 3.*

V. J'aurois bien de la peine à me persuader, que Jansénius dans le fonds ait crû que cét argument fust bien fort. Mais je sçay bien qu'il n'y en a point de plus populaire, ny qui luy ait gagné plus de personnes de pieté. Car comme la pieté nous porte naturellement à rapporter à Dieu tout le bien qui est en nous, sans en vouloir partager la moindre partie avec luy; & qu'il n'y a rien de plus opposé à l'esprit d'humilité, que de croire qu'on puisse se glorifier en soy-méme de quelque bien que ce puisse estre: il n'y a personne qui ait un peu d'amour & de reconnoissance envers Dieu, qui ait un peu d'humilité, enfin qui ait un peu de tendresse de pieté, qui n'ait de l'horreur d'une opinion, où on luy dit, *que la creature ne croit pas recevoir de Dieu tout le bien qu'elle a*, où elle croit *pouvoir composer avec Dieu, & ne luy laisser que la moindre partie du bien qui est en elle*, où elle croit *pouvoir se glorifier en elle seule, & non en Dieu, de tout ce qu'elle a de plus considerable*, où enfin elle croit *pouvoir estre agreable à Dieu par quelque chose qu'elle a de son fonds, & qu'elle n'a pas receû de luy.*

VI. J'ay dit, que j'aurois bien de la peine à me persuader, que Jansénius ait crû cét argument bien fort, & qu'il en ait esté luy-méme fort persuadé. Car il n'estoit pas possible qu'il ne vist, que toutes ces difficultez qu'il nous oppose contre la grace suffisante de l'estat present, retombent également contre la grace suffisante qu'il admettoit dans l'estat d'innocence, & qui estoit la seule qu'il croyoit qu'on y deût admettre. Il l'a bien veû en effet, & il l'a bien témoigné par l'affectation, avec laquelle il a limité à l'estat où nous sommes, dans le titre de ce chapitre 23. & dans divers endroits du corps du méme chapitre, ces grandes Maximes. *Que nous ne pouvons composer avec Dieu, ni luy attribuer qu'une partie du bien, & nous reserver l'autre; Que nous devons rapporter à luy seul la gloire de tout ce que nous faisons de bien; Que nous ne pouvons nous en glorifier qu'en luy: Que nous ne pouvons luy plaire que par ce qu'il a eu la bonté de nous donner.* Et ainsi nous ne pouvons souhaiter un meilleur moyen de luy faire voir la foiblesse de son raisonnement contre la grace suffisante dans l'estat où nous sommes, que de luy faire voir que ces mémes Maximes, qu'il croit que cette grace combat, avoient lieu dans l'estat d'innocence, où, comme nous avons dit, il n'a point reconnu d'autre grace. Il faut seulement se souvenir, que ces Maximes sont toutes enchaisnées ensemble, & qu'il suffit qu'il y en ait une de veritable, pour estre obligé de reconnoistre toutes les autres; qu'il suffiroit, par exemple, qu'il fust vray dans l'estat d'innocence, *que tout le bien qui estoit dans Adam & dans les Anges, leur*

venoit de Dieu, pour estre obligé d'avoûer, *qu'ils ne pouvoient pas composer avec Dieu, qu'ils ne pouvoient se glorifier en eux seuls d'aucun bien qu'ils voulussent ou qu'ils fissent, qu'ils estoient obligez d'en rapporter à Dieu toute la gloire, qu'ils ne pouvoient luy plaire que par ce qu'ils avoient receu de luy, &c.*

VII. Je dis donc 1. Que saint Augustin a établi toutes ces Maximes independemment de tout estat, où la creature se puisse trouver, & qu'il les a fondées d'un côté sur la bassesse & la foiblesse essentielle de l'estre créé, & de l'autre sur la qualité que Dieu a de *Souverain Bien*, qui fait que tout le bien qui est dans la creature doit relever de luy comme de son principe. On ne peut se former une autre idée de ce qu'il dit en ces termes sur le Ps. 70. [a] Dieu n'a besoin d'aucun bien. *Il est luy-méme le Souverain Bien, & tout bien vient de luy. Et ainsi pour estre bons nous avons besoin de Dieu*, mais Dieu pour estre bon n'a pas besoin de nous. Mais sur-tout Jansénius ne pouvoit se former une autre de ces paroles, qu'il nous a icy objectées n. 4. Le desir du vray bien ne doit pas estre de Dieu si ce n'est pas un bien. [b] *Mais si c'est un bien, il ne nous vient que de celuy qui est souverainement & immuablement bon.* Car il est trop visible que ces dernieres paroles contiennent la raison pourquoy, supposé que le desir du vray bien soit luy-méme un bien, il faut qu'il nous vienne de Dieu : qui est *que Dieu estant souverainement bon, il faut que tout bien tire de luy son origine.*

[a] Deus nullo indiget bono, & ipse est summum bonum, & ab ipso est omne bonum. "Vt ergo boni simus, Deo indigemus, "ut bonus sit Deus, nobis non indiget." *August. in Ps. 70. conc. 2.*

[b] "Si autem bonum est, "non-nisi ab illo nobis est" qui summè atque incōmutabiliter bonus est. *L. 2 ad Bonif. c. 9*

VIII. Je dis 2. Que non seulement saint Augustin a établi ces Maximes independemment de tout estat où la creature se puisse trouver; mais qu'il les a méme appliquées positivement à l'estat d'innocence, aussi-bien qu'à l'estat où nous sommes. 1. Aprés avoir dit dans le premier des deux textes que nous venons de rapporter, *que tout bien vient de Dieu, &c.* Il ajoûte aussi-tost, que c'est aussi bien des Anges comme des hommes qu'il faut entendre cette verité. 2. Il dit dans la méme explication, non seulement que les Anges ont eu l'obligation à Dieu de ce qu'ils ont *pû* vivre saintement & devenir bienheureux, mais aussi qu'ils luy ont eu l'obligation de ce qu'ils *ont vêcu* saintement, & de ce qu'ils sont bienheureux; *tibi debent quod justè vivunt, tibi debent quod beatè vivunt.* 3. Nous avons veû qu'il regardoit les vertus des Anges aussi-bien que celles des hommes, comme des vertus qui leur ont esté données de Dieu : [c] *Veræ virtutes serviunt Deo in Angelis, a quo donantur & Angelis.* 4. C'est également à l'état d'innocence comme à l'estat present, qu'il applique dans l'onziéme livre de la Genése selon la lettre ces paroles de saint

[c] *Aug. l. 4. cont. Iul. c. 3.*

Paul.

Paul [a] *Que celuy qui se glorifie ne se glorifie qu'en Dieu* : & cela, « dit-il dans la veuë, que comme ce n'est pas à soy-méme, mais « à Dieu qu'il a l'obligation de ce qu'il est : aussi *ce n'est qu'à Dieu* « *à qui il a l'obligation de tout le bien qui est en luy*. 5. Saint Augustin estoit si éloigné de croire, que dans l'estat d'Innocence il y eust quelque bien dans la creature qui ne vinst pas de Dieu, que c'est méme à propos de cét estat, de l'aveu de Jansénius, to. 1. l. 8. c. 8. & 10. qu'il propose cette grande vérité au livre *de la correction & de la grace* ; [b] Que le libre-arbitre n'a besoin d'autre que de soy-méme pour le mal : mais *que pour le bien il n'est rien s'il n'est aidé par le Bien souverain & tout-puissant*. 6. Comme JESUS-CHRIST a dit aux hommes dans l'estat present, *Vous ne pouvez rien faire sans moy*, & que saint Augustin a employé une infinité de fois ces paroles contre les Pélagiens & contre les Demi pelagiens, pour leur prouver qu'il n'y a aucun bien dans l'homme pour petit qu'il soit, qui ne vienne de Dieu, & que non seulement le *pouvoir*, mais aussi le *vouloir* nous vient de sa grace : ce saint Docteur nous represente aussi Dieu, qui dit du premier homme dans l'estat d'Innocence ces autres paroles, qui, comme elles ont le méme sens, prouvent aussi la méme chose : [c] Il ne peut rien sans moy, *nihil potest sine me*. Et c'est méme dans un Sermon où il réfute les Pélagiens. 7. Enfin le Lecteur a veû dans le chapitre 15. n. 8. & 9. que ce Saint estoit persuadé que Dieu operoit aussi le *vouloir* dans l'estat d'Innocence.

IX Je dis 3. que Jansénius n'a pû ignorer, que le méme argument qu'il employoit pour prouver, que l'homme depuis le peché ne peut sans impieté composer avec Dieu, & partager avec luy la gloire de sa bonne volonté & de ses bonnes actions ; ne rapportant à Dieu que le *pouvoir* de vouloir & de se déterminer, & s'attribuant à luy seul *l'acte de vouloir & la détermination* de sa volonté, ni qu'il ne peut non plus sans impieté prétendre de plaire à Dieu par quelque chose qu'il n'ait pas receû de luy ; ni enfin qu'il ne peut sans impieté se glorifier seulement en soy d'aucun bien qu'il ait : que Jansénius, dis-je, n'a pû ignorer que le méme argument qu'il employoit pour établir ces veritez à l'égard de l'état present, & que nous avons rapporté n. 4. les établissoit également à l'égard de l'estat d'Innocence. Car cét argument est fondé sur ce que saint Augustin dit, [d] que si l'homme se glorifie en soy-méme & non en Dieu, de quelque bien qu'il a en luy, il s'attribuë à luy-méme de s'estre rendu bon, & qu'il ne peut s'attribuer de s'estre rendu bon luy-méme, qu'il ne manque à l'amour & à la reconnoissance qu'il doit à Dieu. Or Jansénius sça-

[a] Sic, qui gloriatur, in Domino glorietur, cùm cognoscit nó suũ sed illius esse, non solùm ut sit, verùmetiam ut non-nisi ab illo bene sibi sit, a quo habet ut sit. *Aug. lib. 11. de Gen. ad lit. c. 8*

[b] Liberum arbitrium ad malum sufficit: ad bonum autem nihil est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. *Lib. de corr. & gr. c. 11.*

[c] *Serm. 11. de verb. Apost. c. 2.*

[d] Necesse est ut parum &c. *suprà n. 4.*

voit tres-bien, que saint Augustin n'auroit jamais souffert, ni qu'on dist que les Anges se soient rendus bons d'eux-mémes, [a] ni qu'on dist méme qu'ils se soient rendus meilleurs que Dieu ne les avoit faits. Cependant Jansénius a tres-bien remarqué icy n. 4. *que ce n'est que par la détermination de la volonté au bien, que la creature devient bonne.* Il ne pouvoit donc pas ignorer, qu'il n'estoit pas non-plus permis dans l'estat d'Innocence, soit à l'homme, soit aux Anges, *de se glorifier en eux seuls & non en Dieu, de la détermination de leur volonté au bien, soit dans le commencement de leur creation, soit dans la suite, sans s'attribuer de s'estre rendus bons d'eux-mémes, ou meilleurs que Dieu ne les avoit faits, & sans manquer à l'amour & à la reconnoissance qu'ils luy devoient.* Il ne pouvoit donc pas ignorer non-plus, que ce Saint n'eust aussi regardé comme une impieté, si l'on eust dit, *qu'avant le peché il y avoit quelque bien dans l'homme & dans les Anges qui ne leur venoit pas de Dieu, & qu'ils plaisoient à Dieu par quelque chose qu'ils n'avoient pas receû de luy.* Car nous avons dit n. 6. que toutes ces Maximes sont enchaisnées avec les precedentes, & qu'elles le sont toutes les unes dans les autres: & il en convient luy-méme. Il ne pouvoit donc pas ignorer, que ce Saint n'eust regardé comme une impieté, si l'on eust dit que *la détermination* de la volonté d'Adam & des Anges ne leur venoit que d'eux-mémes, & non pas de Dieu. Car il nous a avertis luy-méme, que c'est la détermination de la volonté qui mérite principalement le nom de bien, & qui le donne à tout le bien qui se fait. Il ne pouvoit donc pas ignorer enfin, qu'il ne pouvoit pas limiter, comme il a fait plusieurs fois avec affectation dans ce vingt-troisiéme chapitre *de la grace du Sauveur*, à l'estat present ces grandes veritez, que la volonté ne se peut attribuer aucun bien *à elle seule, soli voluntati tribuere, sibi soli arrogare*; qu'elle ne peut se glorifier d'aucun, de telle sorte que ce soit en elle seule, & non en Dieu, qu'elle le fasse, *non-nisi in se-ipsâ, & non in Domino*: qu'il ne pouvoit, dis-je limiter à l'estat present ces grandes veritez, & toutes ces autres Maximes, sans placer l'impieté dans l'estat d'Innocence, & sans faire de tous les Anges autant de sacrileges, pour faire de ses adversaires autant de Demi-pélagiens & de Pélagiens, qui estoient ceux à qui saint Augustin reprochoit le renversement de toutes ces Maximes: enfin sans sacrifier à son sentiment ce que la pieté a de plus fondamental & de plus essentiel.

X. Je dis 4. que non-seulement Jansénius avoit pû appercevoir, qu'il ne pouvoit pas limiter ces grandes Maximes à l'estat d'Innocence, mais qu'il s'en estoit méme apperceû, & qu'il les

[a] Non potuerunt seipsos facere meliores, quàm eos ille fecerat, quo nemo meliùs quidquam facit. *Aug. l. 12. de Civ. c. 9. & ap. Ians. to. 1. l. 8 c. 8.*

luy avoit appliquées luy-méme aprés S. Augustin, dans le chapitre 8. du huitiéme livre *de l'hérésie Pélagienne*. Car il y avoit reconnu ce grand Principe, [a] Que le libre-arbitre n'est capable d'aucun bien sans le secours de la grace, en quelque estat de force & de santé qu'il se trouve: & que c'est une foiblesse attachée à la nature méme de la creature, *In naturali creaturæ rationalis conditione fundatur.* Il y avoit dit, que dans la santé méme & dans l'intégrité de l'estat d'Innocence, il ne pouvoit se porter à aucune bonne œuvre, non-pas méme à la plus petite, *ad nullum omnino vel minimum*, sans estre fortifié de la grace de Dieu: où sous le nom de bonne œuvre, il témoigne aussi-tost qu'il comprend tout mouvement de la volonté au bien. Ce grand principe de saint Augustin, que la creature ne peut par elle-méme se rendre meilleure que Dieu ne l'a faite, luy avoit fait conclure, [b] *que ce saint Docteur a toûjours attribué au secours de la grace de Dieu la détermination méme du libre-arbitre au bien & sa persévérance dans la bonne volonté.* Je tourne le mot de *nutus* par celuy de *détermination*: car c'est ainsi que Jansénius le tourne luy-méme incessamment au chapitre 23. du livre 2. de la grace du Sauveur, *Nutus voluntatis qui non est aliud quàm ipsa voluntatis ad aliquid determinatio. Nutus seu determinatio, &c.* Il avoit dit, [c] *qu'il n'y a point d'acte, par lequel la volonté se porte au bien, que le méme principe n'oblige d'attribuer & de rapporter au secours de la grace en quelque estat que ce soit.* Il avoit dit que c'est ce qui a obligé saint Augustin de conclure au chapitre 9. du 12. livre de la Cité de Dieu, *que la bonne volonté des Anges*, c'est-à-dire, comme il l'explique luy-méme, celle par laquelle ils se sont tournez vers Dieu, a esté produite en eux par l'opération du secours de Dieu, *In ipsis Dei adjutorio operante producta sit.* Et il avoit reconnu [d] que le méme Saint n'avoit pas seulement étendu cette vérité au premier moment de leur creation, mais que la méme raison, qui est, que les Anges n'ont pu se faire meilleurs eux-mémes, que Dieu ne les avoit faits, l'avoit obligé à l'étendre aussi à tout le temps de leur persévérance, c'est-à-dire, à reconnoître *qu'ils n'avoient pu ni avoir ni conserver sans l'opération du secours de la grace cette bonne volonté*, qui, dit Jansénius, est la premiere demarche pour bien vivre. Certes reconnoître que c'est une foiblesse attachée à la nature de la volonté créée, de n'estre capable d'aucun mouvement au bien sans la grace, qu'il faut rapporter & attribuer à la grace tout mouvement de la volonté au bien dans l'estat méme d'Innocence; qu'il y faut rapporter & attribuer la détermination de la volonté des Anges au bien & leur persévérance dans cette bonne volonté; Que toute la bonne volonté, ou, comme

[a] Nihil prorsus ad bonũ sine auxilio gratiæ liberum arbitriũ potest quantacunque tãdem virium integritate gaudeat, &c. *Iansen. to. 1. l. 8. c. 8.*

[b] Semper eũ & bonæ voluntatis nutum & in bona voluntate perseverantiam adjutorio divinæ gratiæ tribuisse. *Ibid.*

[c] Ad omnem actum bonæ voluntatis divinæ gratiæ adjutorio vindicandum easdem prorsus vires habet. *Ibid.*

[d] Neque ipsos Angelos bonam volũtatem, hoc est ipsum bene velle, quod ad bene vivendum primum exordium est, nisi operante adjutorio Creatoris vel habere vel servare potuisse (Augustinus) testatur... quia non potuerũt Angeli seipsos facere meliores, quam eos ille fecerat. *Ibid.*

par le Jansénius, chaque bon vouloir, c'est-à-dire, chaque détermination de leur volonté au bien a esté produite en eux par l'opération de la grace: reconnoître dis-je toutes ces véritez, c'est visiblement reconnoître, qu'il n'y avoit aucun bien en eux, dont ils pussent se glorifier en eux seuls & non en Dieu; qu'il n'y en avoit aucun qu'ils pussent s'attribuer à eux seuls; qu'il n'y avoit rien en eux qui fust agréable à Dieu, qu'ils ne tinssent de Dieu; qu'ils ne vouloient & ne faisoient aucun bien, dans lequel ils pussent composer & partager avec Dieu, pour ne luy en laisser qu'une partie qui est le *pouvoir* qu'ils avoient de vouloir, de se déterminer & de faire, & pour s'en attribuer l'autre, & méme la plus considerable, sçavoir la volonté & la détermination. Et ainsi c'est reconoître, que ce n'est pas seulement depuis le peché, que ces maximes ont lieu, mais qu'elles sont attachées à l'essence méme de l'estre créé.

XI. C'est-pourquoy je dis 5. que tout le chapitre 23. du livre 2. de Jansénius *de la grace du Sauveur*, qui a fourni la matiere de cette objection, est une contradiction continuelle avec ce que le méme Jansénius avoit dit dans ce chapitre 8. du 8. livre *de l'héré-sie Pélagienne*, 1. En ce qu'il nie dans celuy-là à l'egard de l'estat d'Innocence les mémes maximes, qu'il avoit reconnuës & établies dans celuy-cy à l'egard du méme estat. 2. En ce que les reproches, qu'il fait contre la grace suffisante dans l'estat où nous sommes, comme contre une grace, que l'on ne peut tenir sans combattre toutes ces maximes, combat & renverse toutes les mémes maximes dans l'estat d'Innocence, où il ne reconnoît pas d'autre grace. Et ce que je dis de ce 23. chapitre, je le dis du 9. chapitre du méme livre *2. de la grace du Sauveur*. C'est encore une contradiction continuelle avec ce qu'il avoit dit aprés saint Augustin dans cét autre 8. chapitre. Il n'y attaque la grace suffisante que par le prétendu renversement qu'elle fait de ces maximes. [a] Il y suppo-
» se, que des graces de cette nature ne donnent que *le pouvoir* de
» vouloir & de faire, mais que pour ce qui est de la détermination de
» la volonté elle ne viendra *que du fond du libre-arbitre*; & que c'est
» un inconvenient inevitable de toute grace avec laquelle on peut
» aussi-bien ne pas vouloir que vouloir, avec laquelle on peut aussi-
» bien omettre l'action que la faire (ce qui fait voir en passant la
» vérité de ce que nous avons remarqué ailleurs, qu'encore que cét
» Auteur affecte quelque fois de dire avec les Docteurs Catoliques,
» qu'il n'y a point de grace qui soit donnée à la volonté pour vou-
» loir & pour faire, avec laquelle elle ne puisse encore ne pas faire &
» ne pas vouloir; quand neanmoins il suit le genie & le panchant de

[a] Complent enim plenam volendi operandiq; potentiam; ipsa verò volitio & actio de liberi arbitrii fonte descendit. Tam enim in arbitrii per (illud) adjutorium jam completi potestate est nolle quã velle; actionem omittere, quàm suscipere. *Jans. l. 2. de grat. Salvat. c. 9.*

ſa doctrine, il dit nettement avec Luther & Calvin, que la volonté ne peut pas ne pas vouloir ; & il reproche le Pélagianiſme à tous ceux qui croient, qu'elle peut auſſi-bien ne pas vouloir avec grace que vouloir ; car c'eſt le reproche qu'il leur fait icy. Il y ſuppoſe en effet que c'eſt revenir à ce que diſoit Pélage au rapport de S. Auguſtin, *que c'eſt de Dieu que nous avons le pouvoir de vouloir & de faire, mais que c'eſt de nous-memes que nous voulons & que nous agiſſons.* Il y ſuppoſe, qu'il en eſt d'une grace ſuffiſante comme de toutes les puiſſances & de toutes les facultez que nous avons, par exemple de la puiſſance de voir, de marcher &c. [1] De ſorte, dit-il, que comme nous ne pouvons attribuer la volonté que nous avons actuellement de marcher & de voir, qu'à la ſeule détermination de noſtre libre-arbitre, & non-pas à Dieu parce qu'il ne nous a donné *que la puiſſance* de voir & de marcher: de méme on ne pourroit attribuer qu'au libre-arbitre & non-pas à Dieu la volonté & la détermination actuelle à faire le bien ; pour lequel une telle grace ſeroit donnée. Il témoigne méme ſa ſurpriſe, comment des perſonnes auſſi éclairées que le ſont, dit-il, ſes Adverſaires ne ſe ſont pas apperçûs d'un inconvenient, qui luy paroît ſauter aux yeux, & qui, à ce qu'il ajoûte, les engage inevitablement dans le Pélagianiſme. Enfin il y ſuppoſe, que ce ne ſeroit qu'avoir une juſtice humaine, & non-pas une juſtice qui fuſt de Dieu en nous : & la raiſon qu'il en donne, c'eſt *que ce n'eſt pas le pouvoir de vouloir & de faire le bien qui nous rend Iuſtes, mais la volonté méme de le faire,* laquelle il prétend que nous n'aurions alors que de nous-mémes. Et à ce ſujet il rapporte le reproche que ſaint Auguſtin faiſoit aux Pélagiens, qu'ils n'établiſſoient que leur juſtice, & qu'ils ne reconnoiſſoient pas celle qui vient de Dieu, *longè ab illa ſunt quæ nobis ex Deo eſt, non ex nobis.* Il y apporte méme pour juſtifier tout cela, comme par un exemple inconteſtable, la grace ſuffiſante des Anges, & ce que ſaint Auguſtin dit dans le livre *de la correction & de la grace*, qu'ils ont perſévéré & mérité la gloire par leur libre-arbitre, & que leur perſévérance a eſté abandonnée à leur arbitre : ce que nous avons expliqué dans les chapitres 16. 17. & 18.

[1] Ad noſtræ libertatis indifferentem flexum & nutum referri debet, non ad Deum, quatenus ſolam facultatem dedit. *Ibid.*

XII. Et ainſi c'eſtoit dire, que dans l'eſtat d'Innocence, la vérité *le pouvoir* que les Anges avoient de vouloir & de faire le bien, eſtoit de Dieu, *mais que la volonté & la détermination à le faire venoit dû fond du libre-arbitre, de liberi arbitrii fonte ; que leur bonne volonté, leur perſévérance & leur mérite, n'eſtoient pas plus de Dieu, que la volonté de voir & de marcher, lorſque nous nous déterminons à marcher, qu'ils ne pouvoient les rapporter qu'à la détermination ſeule de leur libre-arbitre,* ET NON-PAS A DIEU ;

qu'enfin la justice qu'avoient Adam & les Anges estoit D'EUX SEULS ET NON-PAS DE DIEU EN EUX. Et par conséquent c'estoit contredire formellement ce qu'il avoit dit dans le chapitre 8. du 8. livre *de l'heresie Pélagienne*, duquel nous auons déja parlé : où il ne veut pas *que les Anges pussent alors se glorifier d'aucun bien en eux seuls, qu'il y eust en eux aucun bien qui ne fust pas de Dieu ; qu'ils se pussent attribuer à eux seuls leur volonté* LEUR DÉTERMINATION; *nutum arbitrii, & leur persévérance ; qu'il y eust en eux aucune bonne volonté, c'est-à-dire, aucune détermination au bien qui n'y eust pas esté produite par l'opération de la grace ; qu'il y eust en eux aucun bon mouvement & aucune bonne volonté qu'ils ne dûssent pas rapporter à Dieu ; qu'enfin ils se fussent rendus Iustes par eux-mémes, ou meilleurs & plus Iustes que Dieu ne les avoit faits.*

XIII. Mais il n'avoit pas attendu si long-temps à tomber dans une contradiction si grossiere & si essentielle en méme temps : il l'avoit fait deux ou trois chapitres aprés le méme chapitre 8. Car aprés y avoir établi à l'egard méme de l'estat d'Innocence, par le témoignage de saint Augustin, les véritez & les maximes que nous venons de rapporter ; argumentant ensuite contre ceux qui admettent à present des graces suffisantes, qui sont, comme nous avons dit, les seules qu'il ait admises dans l'estat d'Innocence ; il dit dés le chapitre 10. que comme une grace de telle nature laisse au pouvoir de la volonté de vouloir le bien & de ne le pas vouloir ; le libre-arbitre n'auroit le vouloir que de luy-méme, quand il arriveroit qu'il voudroit le bien. *Velle ex semetipsis oriretur, quia velle & nolle esset in propria potestate* : qu'il ne pourroit pas regarder cette volonté & cette détermination actuelle au bien comme une chose, dont il auroit l'obligation à la grace, qu'il ne pourroit pas la rapporter à Dieu, *ad Dei munera non pertinere, ad Deum non referri* : qu'enfin ce seroit s'attirer les reproches de Pélagianisme, que saint Prosper faisoit aux Demi-pélagiens, parce qu'ils ne vouloient pas, que ce fust Dieu qui nous donnast la volonté de faire le bien. Il rapporte ces reproches dans le chapitre suivant : & ce sont presque les mémes que nous avons rapportez du 23. chapitre du livre 2. *de la grace du Sauveur.* [a] Il dit donc, que l'homme » n'auroit de Dieu que le pouvoir de vouloir & de faire le bien, mais » que ce seroit luy qui se donneroit le vouloir & la détermination à » faire le bien ; & que comme ce n'est point par le pouvoir que nous » avons de faire le bien, mais par la volonté par laquelle nous nous » déterminons à le faire, que nous commençons de devenir bons, » & que nous sommes agréables à Dieu : il s'ensuivroit, que ce se-

[a] Verissimũ certissimũq; est, quòd divinæ voluntati impiè humana præfertur, quòd ideo adjuvatur homo quia

roit, non par une chose qui nous viendroit de Dieu, mais par une chose que nous nous donnerions à nous-mémes, que nous commencerions d'estre agréables à Dieu ; qu'ainsi la volonté de la creature par une impieté insupportable marcheroit dans l'ouvrage du salut devant la volonté de Dieu ; & qu'il ne seroit pas vray de dire que nous voudrions, parceque nous serions aidez de la grace ; mais au contraire que nous serions aidez de la grace parceque nous voudrions. Il dit qu'il en seroit d'une grace de telle nature, comme de la lumiere (c'est un exemple dont il se sert souvent dans tout son livre) & que, comme la lumiere ne donne que *la puissance* de voir, mais que les hommes tirent d'eux-mémes & non d'elle *la volonté* de voir, non-plus que celle de ne pas voir, *a semetipsis sumant ipsum cernendi vel non cernendi voluntatem* : aussi quelque pouvoir qu'une grace suffisante donnast de vouloir & de faire le bien, *le libre-arbitre n'auroit que de luy-méme la détermination à le vouloir & à le faire, non-plus que la détermination à ne le pas vouloir, & à ne le pas faire* : * *enfin que ce ne seroit que par sa liberté seule qu'il y consentiroit, comme ce ne seroit que par sa liberté seule qu'il y résisteroit* ; c'est-à-dire, que ce ne seroit que par sa liberté seule qu'il voudroit le bien, comme ce ne seroit que par sa liberté seule, qu'il ne le voudroit pas. Et cela, ajoûte-t-il, qu'est autre chose que d'avoir de soy-méme le commencement du bien, & plaire à Dieu par une chose qu'l'on n'a pas reçûë de luy ?

XIV. Voila ce qu'il dit qui suit inévitablement de toute grace laquelle en donnant le pouvoir ne donne pas aussi le vouloir, ce qu'il croit que la grace suffisante ne donne pas. Et comme s'il eust craint que son Lecteur ne comprist pas assez de luy-méme, que tous ces reproches & toutes ces propositions retomboient sur l'estat d'Innocence, puisqu'il n'y avoit que des graces suffisantes ; il le prévient luy-méme sur ce point. Car ce sont méme les graces de cét estat de sainteté, qu'il apporte pour exemple de graces, qui ne donnent que le pouvoir, & ne donnent pas le vouloir, c'est-à-dire, de graces dont toutes ces suites luy paroissent inséparables, & qu'il appelle graces *de puissance* : & ce sont elles encore qu'il joint à la lumiere & à ces autres exemples de choses, qui ne donnent que le pouvoir d'agir, & dont nous ne tirons pas plus la volonté d'agir quand nous agissons, que la volonté de ne pas agir, lorsque nous n'agissons pas. C'est donc avoûër manifestement, que dans l'estat d'Innocence l'on ne pouvoit pas rapporter à Dieu la détermination de la volonté, que les bons Anges n'ont pas pu luy attribuer davantage la volonté, par laquelle ils se sont attachez à luy, que je ne puis attribuer à la lumiere la volonté que j'ay de ne

" vult, quòd receptionem " boni a semetipso " inchoat, " quòd Deus " non donat illam " voluntatem, &c. " *Jan. to* 1. *l.* " 8. *c.* 11.

" * Alios sua voluntate " cedere, alios " eâdem volũtate " resistere; atq; ita " resistendi cedendiq; " voluntatem non " aliunde quàm a " sua libertate, huc " illuc se flectente, " etsi non sine gratia " prosilire. " Ac talem voluntatem " sua libertate " gratiæ provocanti " adjungere: " nonne hoc " ipsum est receptionem boni a semetipso inchoare? Nonne hoc est aliunde Deo placere, nisi ex eo quod ipse donaverit? *Ibid.*

pas voir, & que les Anges rebelles n'ont pu attribuer à Dieu la volonté, par laquelle ils luy ont resisté & se sont séparez de luy. C'est avoüër que tous les reproches, que saint Prosper faisoit aux Demi-pélagiens & que nous venons de rapporter, & tous ceux que nous avons rapportez n. 12. retombent sur l'estat d'Innocence. Mais c'est aussi contredire manifestement ce qu'il avoit dit deux chapitres plus haut, qu'il falloit rapporter alors à Dieu tout le bien qui se faisoit, *comme on a veû* n. 10. De-sorte qu'il ne sera pas aisé de trouver un Auteur qui se contredise ni plus sensiblement, puisque c'est en des endroits si proches les uns des autres, ni plus notablement, puisque c'est dans ce qui fait le fond de ses principes: ajoûtons, ni plus universellement, puisque ces principes si contraires à ce qu'il a établi icy n. 10. aprés saint Augustin au sujet de l'estat d'Innocence, sont répandus dans tout son ouvrage; & qu'il en fait un argument perpetuel pour combattre la grace suffisante dans l'estat où nous sommes.

XV. Ce sera en vain, que s'appercevant bien, que la démarche qu'il fait * dans ce fameux chapitre 8. c'est-à-dire, l'aveu qu'il y fait au sujet de l'estat d'Innocence des véritez que nous avons rapportées n. 10. luy rend inutile tout ce qu'il a à nous opposer contre la grace suffisante dans l'estat present: ce sera en vain, dis-je, qu'il nous fera souvenir à la fin du méme chapitre, qu'il faut bien mettre de la différence entre le secours dont il est besoin dans l'un & dans l'autre estat, à cause de la grande foiblesse, où nous sommes réduits dans celuy-cy. Il n'est pas à présent question de la foiblesse où le peché nous a mis. Ce n'est pas sur cette foiblesse que Jansénius fonde les difficultez, qu'il nous a opposées icy contre la grace suffisante. C'est sur la qualité & sur la nature de grace suffisante, ou méme, comme il parle, de grace qui laisse au libre-arbitre aussi-bien le pouvoir de ne pas vouloir que celuy de vouloir. Toute grace qui est telle luy paroît ne donner au libre-arbitre que le *pouvoir* de vouloir, & non-pas la détermination, c'est-à-dire le vouloir, lorsque l'on veut & que l'on agit avec elle. Il luy paroît, qu'elle ne donne pas plus la détermination à vouloir, qu'elle ne donne la détermination à ne pas vouloir, & que la lumiere ne donne la détermination & la volonté de voir. De là naissent tous ces monstres dont il nous a fait peur icy n. 1. 2. 3. 11. 12. & 13. Le libre-arbitre ne tirera que de son fond sa détermination & sa volonté, lorsqu'il se portera au bien; il aura quelque bien qu'il n'aura pas reçu de Dieu, & qu'il ne pourra pas luy attribuer ni luy rapporter; il pourra se glorifier de quelque chose en soy-méme seulement & non en Dieu; il pourra composer & partager avec

Jans. to. 1. l. 8. c. 8.

avec Dieu, &c. Et ainsi comme la grace de l'estat d'Innocence estoit de son aveu une grace suffisante, il faut qu'il la charge de tous ces reproches. Et c'est aussi ce que nous luy avons veu faire n. 11. 12. & 13. parce qu'il voioit bien, qu'autrement tous les coups qu'il vouloit porter contre la grace suffisante de l'estat present, n'auroient aucun effet. Mais c'estoit sa prévention contre le sentiment de ses Adversaires, & peut-estre aussi un peu de passion de les faire Pélagiens, qui parloit alors. Et il a parlé un langage tout différent n. 10. lors que n'écoutant pas sa préoccupation, il s'est reglé sur les sentimens de saint Augustin.

XVI. Laissons donc Jansénius dans les égaremens & dans les contradictions où sa préoccupation l'a jetté, & profitons des mémes lumieres de saint Augustin, que cét Auteur nous découvre & qui l'ont fait parler juste, quand il les a suivies. Disons, que puisque ce Saint, de l'aveu de Jansénius, n'a point reconnu d'autre grace que la suffisante dans l'estat d'Innocence; & que neanmoins il a toûjours enseigné, qu'il n'y avoit aucun bien dans l'homme ni dans l'Ange qu'ils n'eussent reçu de Dieu, qu'ils pussent s'attribuer à eux-mémes, ou qu'ils pussent méme partager avec luy, que puis qu'il a cru enfin, qu'il falloit méme qu'ils attribuassent au secours & à l'opération de la grace tous les mouvemens de leur volonté, leur *vouloir* & leur détermination, *omnem actum bonæ voluntatis*, *bonam voluntatem*, *bonæ voluntatis nutum*, toutes ces veritez peuvent donc bien subsister avec une grace suffisante, & qu'elles sont par-conséquent inutiles à Jansénius, pour la combattre dans l'estat present. Disons, qu'une grace suffisante ne donne pas seulement le pouvoir de vouloir, comme le prétend Jansénius, mais qu'encore qu'elle ne donne pas invinciblement la détermination, ou ce qui est la méme chose dans [a] Jansénius, le vouloir; c'est pourtant elle qui la donne, lors qu'il arrive qu'il veut. C'est une proposition qui suit de la précédente. Car si ce n'avoit pas esté la grace qui eust donné aux Anges, qui ont esté fideles, la volonté & la détermination avec laquelle ils se sont attachez à Dieu, ce seroient eux qui se la seroient donnée, ils auroient quelque bien qu'ils ne pourroient pas attribuer à Dieu, ils auroient pu composer & partager avec luy: il y auroit eû en eux une bonne volonté qui n'auroit pas esté produite par l'opération de la grace: à quoy il faut encore ajoûter, qu'ils auroient pleû à Dieu par quelque chose qu'il ne leur auroit pas donnée; & qu'enfin d'eux-mémes ils se seroient rendus bons ou meilleurs, que Dieu ne les avoit faits. Et tout cecy confirme ce que nous avons dit ailleurs, que Jansénius a tres-mal pris le sens de ce que saint Augustin a dit, que les

[a] l. 2. de grat. Salvat. c. 23.

Anges ont persévéré & mérité leur gloire par leur libre-arbitre.

XVII. Ajoûtons, qu'il y a ou tres-peu de justesse ou tres-peu de sincerité dans les comparaisons, soit de la lumiere, soit des yeux ou autres facultez, soit du pinceau ou autres instrumens, lesquelles Jansenius employe [a] dans cent endroits, pour prouver que s'il arrivoit, que l'on fist quelque bien avec une grace suffisante, l'on ne pourroit pas dire, que la volonté & la détermination à le faire, vinst de cette grace, mais seulement le *pouvoir* de le faire, comme c'est la seule chose que donnent ces moyens, ces facultez, ces instrumens. Il ne pouvoit pas ignorer deux différences considérables qu'il y a entre eux & la grace suffisante, & qui luy rendent cét argument inutile. La premiere est, que l'on peut avoir sans eux la volonté de faire la chose à laquelle ils servent. Ainsi une infinité de gens qui ont perdu la veûë, ou qui sont dans un cachot obscur, ne laissent pas de souhaitter de voir: Ainsi ceux qui n'ont ni pinceau, ni plume, peuvent neanmoins former la volonté de peindre ou d'écrire: au lieu qu'il n'est pas possible de *vouloir* le bien sans une grace du moins *suffisante*. Et le Lecteur a veû au chapitre 15. n. 3. que saint Augustin n'en demande pas davantage, pour vérifier ces paroles de saint Paul, *C'est Dieu qui opére en nous le vouloir.* La seconde est, que lors méme que l'on agit avec ces moyens, ces facultez, ces instrumens, toute leur influence est renfermée dans l'action, ils n'en ont aucune sur la volonté, & jamais il ne fut dit, que c'est par leur opération, que la volonté d'agir est produite: au lieu que Jansénius ne peut nier, que la grace suffisante n'influë dans la volonté, qu'il ne luy ait luy-méme attribué icy aprés saint Augustin n. 10. chaque bonne volonté, c'est-à-dire chaque détermination au bien dans l'estat d'Innocence, *bonam voluntatem, bonæ voluntatis nutum adjutorio divinæ gratiæ tribuisse*; qu'il n'ait dit enfin aprés le méme Saint, que c'estoit par son opération qu'elle estoit produite *Dei adjutorio operante productam.* Et l'on a veu encor tout à la fin du méme chapitre 15. que ce saint Docteur n'en demandoit pas non plus davantage, pour verifier les mémes paroles de cét Apôtre.

[a] To. 1. l. 8. c. 11. l. de grat. Salvat. c 9. 12. & alibi passim.

XVIII. Au-reste, quoyque j'admette des graces, qui ne déterminent pas infailliblement & invinciblement la volonté, & que méme je n'en admette aucune, qui le fasse de la maniere dont le veut Jansénius, qui voudroit comme l'on a veu par les paroles que nous en avons rapportées n. 11. & 13. *qu'il ne fust pas au pouvoir de la volonté de ne pas vouloir*: je ne demeure pas neanmoins d'accord, que ce soit le libre-arbitre, qui détermine jamais la grace: & je prétends au contraire, que toutes les fois que la

volonté agit, quoy-qu'avec une grace suffisante, c'est la grace qui l'a déterminé. Toute grace est elle-méme une détermination de la volonté. Car toute motion est une détermination de la chose qui est meüe à la chose à laquelle elle est meüe. Mais comme dit saint Augustin, *c'est à la volonté à y consentir ou à n'y pas consentir*, c'est-à-dire, c'est à l'homme à vouloir ou à ne pas vouloir. S'il ne veut pas, c'est qu'il ne suit pas la motion, l'impression, la détermination de la grace: & s'il veut, c'est qu'il en suit la détermination. Il ne détermine pas la grace, mais tout-au-plus il se détermine par la grace. Et ce que je dis de l'estat present, je le dis méme de l'estat d'Innocence. Ce n'estoit pas la volonté, qui déterminoit la grace, mais c'estoit la grace qui déterminoit la volonté: ou tout-au-plus c'estoit la volonté qui se déterminoit par la grace. Ce n'est pas que ceux qui disent, que c'est la volonté qui détermine la grace, prétendent dire autre chose que cela. Mais la maniere de parler dont je me sers, me paroît plus conforme à la dignité & à la majesté de la grace, & moins capable d'effaroucher ceux, qui n'ayant pas autant de lumiere que de pieté, s'imaginent, à quoy Jansénius n'a pas peu contribué, que c'est mettre la Creature en quelque façon au dessus du Createur, que de dire, que c'est elle qui détermine la grace. Enfin c'est la méme chose dans [a] Jansénius, déterminer la volonté, & faire vouloir à la volonté. Et ainsi comme c'est la grace suffisante, qui, selon ce que nous avons dit, donne la volonté, & par-conséquent fait vouloir, lors qu'il arrive que l'on veut avec elle: il est vray de dire que c'est elle alors qui détermine la volonté.

a l. 2. de grat. Salvat. c. 23.

CHAPITRE XX.

Que Iansénius ne peut prétendre sans se jetter dans les mémes contradictions, que la volonté pourroit se glorifier du consentement qu'elle donneroit à une grace suffisante.

I. APrés tout ce que nous venons de dire, le Lecteur voit de luy-méme ce qu'il faut répondre à Jansénius, quand il nous objecte [b] dans le méme endroit qui a fourni de matiere au chapitre précédent, *que si le libre-arbitre peut ne pas consentir à la grace, il pourra donc se glorifier en luy seul du consentement qu'il luy donnera.* Il suffit que Jansénius ne puisse nous objecter cette conséquence; sans s'engager à soûtenir *que les Anges fideles, qui selon luy ont pu ne pas consentir à la grace à laquelle ils ont con-*

b Jans. l. 2. de grat. Salvat. c. 23.

ſenti, ont pu ſe glorifier en eux ſeuls de ce conſentement : & qu'ainſi il y a eu quelque bien en eux qu'ils n'ont eu que d'eux ſeuls, & qu'ils n'ont pû attribuer à Dieu ni luy rapporter : puiſqu'on ne ſe peut glorifier en ſoy ſeul, que d'un bien qu'on n'a pas reçû d'ailleurs : *que par-conſequent ils ont pu compoſer & partager avec Dieu, de telle ſorte que luy laiſſant le moindre, ils ſe reſervaſſent le meilleur*, qui ſelon Janſénius eſt le conſentement : *qu'enfin ils ont pleû à Dieu par quelque choſe qu'ils n'ont pas eû de luy, & qu'ils ſe ſont rendus bons eux-mémes, ou meilleurs que Dieu ne les avoit faits*, puiſque ſelon Janſénius, ce n'eſt que par le conſentement de la volonté qu'on eſt agréable à Dieu, & qu'on devient ou bon ou meilleur que l'on n'eſtoit : Il ſuffit, dis-je, que Janſénius ne puiſſe faire l'objection qu'il nous fait, ſans s'engager à ſoûtenir toutes ces propoſitions dans les Anges. Car comme elles ſont viſiblement contraires à ce que ſaint Auguſtin nous a appris dans le chapitre précédent n. 7. 8. & 9. & à ce que Janſénius y a reconnu aprés ce grand Saint n. 10. il eſt viſible auſſi, que la propoſition qu'il nous oppoſe, ne ſuit nullement de ce que la volonté peut ne pas conſentir à la grace à laquelle elle conſent ; & qu'il ne peut nous oppoſer cette conſéquence ſans renverſer la doctrine de ce Saint, & ſans ſe contredire luy-méme.

II. Mais pourquoy l'homme ne pourra-t-il pas ſe glorifier en luy ſeul du conſentement qu'il donnera à la grace, s'il peut le luy refuſer ? C'eſt 1. que le conſentement de la volonté à la grace, n'eſt autre choſe que la détermination de la volonté à vouloir le bien que la grace luy inſpire. Or Janſénius nous apprend aprés ſaint Auguſtin, qu'encore qu'il n'y euſt que des graces ſuffiſantes dans l'eſtat d'Innocence, c'eſtoit pourtant à la grace qu'il y falloit attribuer la détermination de la volonté, *bonæ voluntatis nutum adjutorio divinæ gratiæ tribuiſſe*. C'eſt 2. que le conſentement de l'ame à la grace n'eſt autre choſe que la continuation du vouloir qu'elle avoit conçû & formé par le mouvement de la grace ; avec cette différence ſeulement que la continuation de ce vouloir, ou ce vouloir continué, eſt avec attention, réflexion, liberté ; au-lieu que ce premier vouloir eſtoit ſans délibération de noſtre part. Et par-conſéquent le conſentement eſt luy-méme autant l'ouvrage de la grace que ce premier vouloir ; & il eſt autant vray de dire que Dieu opére le conſentement, qu'il eſt vray de dire qu'il opére le vouloir. Car ce qui a obligé ſaint Paul, dit [a] ſaint Auguſtin, à uſer de cette expreſſion, que c'eſt Dieu qui opére en nous le vouloir, c'eſt parceque nous ne voulons pas ſans ſon ſecours, *quia ſine adjutorio ejus non volumus*. Or comme nous ne

[a] Aug. hic c. 15. n. 3.

commençons pas de vouloir sans son secours, aussi nous ne continuons pas de vouloir sans son secours : & par consequent nous luy avons aussi bien l'obligation du consentement, que du premier mouvement de la volonté.



V. OBJECTION.

Tirée de ce que celuy qui agiroit avec une grace suffisante, pourroit contre la défense de saint Paul, se distinguer de celuy qui n'agiroit pas.

On fait voir la fausseté de cette conséquence : & l'on montre que Iansénius n'a pû l'inferer, sans se jetter luy-méme dans tous les inconveniens qu'il alleguoit au chapitre 19. & sans retomber dans les mémes contradictions dont il y a esté parlé.

CHAPITRE XXI.

I. QUe si celuy qui consent à une grace suffisante, ne peut pas dans les principes mémes de saint Augustin, se glorifier en luy seul du consentement qu'il luy donne, & s'il ne peut pas le regarder comme un bien qu'il n'ait pas receû de Dieu, il ne peut donc pas non-plus en prendre occasion de se distinguer de celuy, qui n'aura pas consenty à une pareille grace, qui luy aura esté donnée. Et ainsi l'argument que [a] Jansénius tire contre nous de ces paroles de l'Apôtre, *qu'avez-vous qui vous distingue des autres?* comme si nous apprenions aux hommes à se distinguer les uns des autres, luy devient entiérement inutile. Car pour se pouvoir distinguer d'un autre, dans le stile de saint Paul, il faudroit avoir quelque chose qu'on n'eût pas receu de Dieu, & dont on pust se glorifier. C'est-pourquoy cét Apôtre, aprés avoir dit, [b] Qu'avez-vous qui vous distingue des autres, *Quis te discernit*, ajoûte aussi-tost, Qu'avez-vous que vous n'ayez pas receû : & si vous l'avez receû, pourquoy vous en glorifiez-vous, comme si vous ne l'aviez pas receû ?

[a] Ianf. l. 3. de grat. Salvat. c. 1.

[b] 1. Cor. 4.

II. C'est aussi la maniere dont en use saint Augustin. Il n'employe jamais ces paroles de saint Paul, *Qu'avez-vous qui vous distingue des autres?* que quand il veut réprimer l'orgueüil de ceux qui attribuoient aux seules forces du libre-arbitre, & sans le secours de la grace, la sainteté de la vie comme les Pélagiens, ou

» du moins la Foy, comme les Demi-pélagiens. [a] L'Apôtre, dit » ce saint Docteur au livre *de la predestination des Saints*, n'a point » d'autre but que de faire, que celuy qui se glorifie, se glorifie en » Dieu, & rien n'est plus contraire à cette Maxime, que lorsque » quelqu'un se glorifie de telle maniere de ses mérites, qu'il croit » que c'est luy-méme qui se les a acquis, & non pas la grace de » Dieu. Et quand je dis la grace de Dieu, je parle de celle qui dis- » tingue les bons d'avec les méchans, & non-pas de celle qui est » commune aux uns & aux autres A ne lire que ces paroles de cét » endroit de saint Augustin, il pourroit sembler, que ce saint » Docteur voudroit dire, que supposé que quelqu'un agist avec une » grace qui fust commune aux bons & aux méchans, il pourroit » regarder ses mérites, comme des mérites qu'il se seroit faits luy- » méme, & comme une chose qu'il n'auroit pas receûë, & qu'ainsi » contre l'intention de l'Apôtre, il pourroit se distinguer par luy- » méme de celuy qui n'agiroit pas. Aussi Jansénius ne nous en re- » présente pas davantage : mais coupant là ce passage, il ajoûte : » *Or la grace suffisante est une grace commune aux bons & aux mé-* » *chans*: afin de nous faire conclure, que les mérites de celuy qui agiroit avec elle, seroient des mérites qu'elle ne feroit pas, mais qu'il se feroit luy-méme, & qu'ainsi il pourroit se distinguer des autres par des choses qu'il n'auroit pas receûës, & qui ne seroient l'ouvrage que de sa liberté.

[a] Numquid, quæso, agit aliud, nisi ut *qui gloriatur, in Domino glorietur*? Nihil autem huic sensui tam contrarium est, quàm de suis meritis sic quemquam gloriari, tanquam ipse sibi ea fecerit, non gratia Dei, sed gratia quæ bonos discernit a malis, non quæ communis est & bonis & malis. *Aug. l. de prædest. SS. c. 5.*

III. Mais outre que l'on pourroit dire à Jansénius, qu'il établit la grace suffisante par l'autorité de saint Augustin méme, lorsqu'il se sert de son autorité pour la détruire : Car si c'est la grace suffisante qui est marquée par ces termes de ce saint Docteur, *la grace qui est commune aux bons & aux méchans* : il auroit donc reconnu une grace suffisante, & il l'auroit reconnu commune aux bons & aux méchans. Outre cela, dis-je, s'il n'avoit pas esté de l'interest de Jansénius de supprimer le reste du passage de saint Augustin, il nous auroit appris, que par la grace *qui est commune aux bons & aux méchans*, ce Saint ne prétend pas marquer une grace surnaturelle, mais les avantages de la nature, ausquels les Demi-pélagiens donnoient le nom de grace, comme la raison, la liberté, &c. afin qu'attribuant la foy à ces mémes avantages, ils pussent neanmoins dire qu'ils les attribuoient à la grace. La chose est toute visible dans la suite du passage. Car aprés avoir dit comme nous avons veu, qu'afin que les Demi-pélagiens évitassent l'inconvenient de se glorifier en eux-mémes & de se distinguer par eux-mémes des autres, contre l'intention de l'Apôtre, il faloit qu'ils n'attribuassent pas comme ils faisoient

leurs mérites à une grace qui est commune aux bons & aux méchans : le Saint fait voir aussi-tost quelle estoit cette grace, en continuant de la sorte : [a] *Qu'ils donnent tant qu'ils voudront le nom de grace aux avantages de la nature dont Dieu nous a favorisez* ; à la qualité de raisonnables, qui nous distingue des bestes ; à la beauté, qui nous distingue des personnes difformes ; à la bonté de l'esprit, qui nous distingue de ceux qui ont l'esprit pesant ; ou à d'autres qualitez semblables. Ce n'estoit point pardessus les bestes que prétendoit s'élever celuy dont saint Paul veut rabbatre l'orgüeil, quand il dit, Qu'avez-vous qui vous distingue ? Qu'avez-vous que vous n'ayez pas receû ? Ce n'estoit point méme par dessus quelqu'autre homme, *au sujet de quelque avantage naturel, qu'il sçavoit bien qui peut estre dans les plus méchans*, mais c'estoit au sujet d'un bien qui regarde la bonne vie, *lequel il s'attribuoit, & non-pas à Dieu.* Voila ce que saint Augustin vouloit marquer par cette grace commune aux bons & aux méchans, de laquelle il n'estoit pas satisfait. C'estoit la nature méme, laquelle les Demi-pélagiens déguisoient sous le nom de grace, afin de paroistre attribuer à la grace la Foy, qu'ils attribuoient aux forces de la nature. *Sit ergo gratia naturæ attributa* : c'estoit quelque avantage naturel, *de aliquo naturali munere.*

IV. Certes si par cette grace commune aux bons & aux méchans, de laquelle l'aveu ne luy paroissoit pas suffisant dans la bouche des Demi-pélagiens, il eust voulu marquer ce qu'on appelle maintenant une grace suffisante, il ne les auroit point attaquez sur la nature, ou du moins il ne se seroit pas contenté de le faire, il les auroit encore poussez sur cette grace suffisante : ou les Demi pélagiens auroient pris sujet de ce silence, de se plaindre de son procedé, & de dire, que pour se donner la liberté de leur reprocher, que dans leurs sentimens l'homme peut se glorifier de sa foy comme d'une chose qu'ils n'ont pas receûë de Dieu, il dissimuloit qu'ils l'attribuoient à une grace surnaturelle, & qu'ils ne prétendoient pas qu'on pust croire sans elle. Cependant saint Augustin n'en dit pas un mot dans tout le reste du chapitre, & il continuë toûjours à les attaquer sur la nature. Et pour oster à Jansénius la liberté de dire, que c'estoit la grace suffisante que saint Augustin exprimoit par ce mot de *nature*, c'est que ce Saint parle d'une nature commune à tous les hommes, & l'on sçait combien Jansénius estoit éloigné de croire, que saint Augustin ait reconnu des graces suffisantes dans tous les hommes, ou plûtost combien il estoit persuadé que ce Saint n'en avoit reconnu dans personne. [b] *Qu'il soit tant qu'il vous plaira*, continuë saint

[a] « Sit ergo gratia naturæ attributa, quâ sumus animantia, rationalia, discernimurque a pecoribus : sit etiam gratia naturæ attributa, quâ in ipsis hominibus a deformibus pulchri, vel ingeniosi discernuntur a tardis, ac si quid ejusmodi est. Sed non se ille, quem coercebat Apostolus, adversus pecus inflabat, nec adversus hominem alterum de aliquo naturali munere, quod inesse posset & pessimo. Sed aliquod bonum quod pertineret ad vitam bonam, sibi nō Deo tribuens, inflabatur, quando audire meruit, *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* Ibid.

[b] « Vt enim sit naturæ, Fidé-

Augustin aprés les paroles que nous en avons rapportées, *de la nature des hommes de pouvoir avoir la Foy* : est-il de leur nature de l'avoir ? Saint Paul ne dit-il pas que la Foy n'est pas commune à tous, *au lieu que le pouvoir d'avoir la Foy est commun à tous* .... *Le pouvoir donc d'avoir la Foy, & même la Charité, est un avantage attaché à la nature des hommes ; il est vray* ; mais d'avoir la Foy, comme aussi d'avoir la Charité, c'est l'ouvrage & l'effet de la grace donnée aux Fidéles, aprés quoy il conclud de la sorte : Ainsi donc la nature dans laquelle le pouvoir d'avoir la Foy nous a esté donné, ne distingue pas les hommes d'avec les hommes, mais la Foy distingue les Fidéles d'avec les Infidéles, & par conséquent si quelqu'un ose dire : *J'ay la Foy de moy-même, & ce n'est pas une chose que j'aye receüë*, il contredit manifestement à saint Paul, qui dit, Qu'avez-vous qui vous distingue des autres ? Qu'avez-vous que vous n'ayez pas recû ?

» posse habere, nunquid & habere ? *Non enim omnium est Fides*, cùm Fidem posse habere sit omnium .... Proinde posse habere Fidem, sicut posse habere Charitatem, naturæ est hominum. Habere autem Fidem, quemadmodum habere Charitatem, gratiæ est Fidelium. Illa itaque natura in qua nobis data est possibilitas habendi Fidem, non discernit ab homine hominem, ipsa verò Fides discernit ab Infideli Fidelem. Ac per hoc ubi dicitur, *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?* Quisquis audet dicere, habeo ex meipso Fidem, non ergo accepi ; profectò contradicit huic apertissimæ veritati. *Ibid.*

V. Mais voila une nouvelle preuve combien Jansénius impose à saint Augustin, quand il prétend que c'est la grace suffisante qu'il veut marquer par ces mots, *la grace qui est commune aux bons & aux méchans*. Car Jansénius ne peut nier, que cette conclusion par laquelle ce Saint ferme ce chapitre ; *Cette nature donc dans laquelle le pouvoir d'avoir la Foy nous a esté donné, ne distingue pas les hommes d'avec les hommes*, ne soit une répétition & une reprise de ce qu'il avoit dit, *que la grace que les Demi-pélagiens faisoient commune aux bons & aux méchans, n'est pas celle qui distingue ceux-là d'avec ceux-cy*. Il ne peut nier [a] que cette grace ne soit ce que saint Augustin appelle icy la nature, à laquelle en effet ce Saint vient de nous apprendre, que les Demi-pélagiens donnoient le nom de grace ; *Sit gratia naturæ attributa*. Il ne peut nier qu'elle ne soit ce qu'il appelle icy *la possibilité* ou *le pouvoir d'avoir la Foy*, mais possibilité ou pouvoir qu'il dit *nous avoir esté donné dans la nature même*, qu'il dit *qui appartient à la nature humaine*, qu'il dit enfin *estre commun à tous les hommes*.

[a] Natura in qua nobis data est possibilitas habendi Fidem &c. Posse habere Fidem naturę est hominum &c. Fidem posse habere est omnium. *Ibid.*

VI. Et ainsi la bonne-foy devoit empécher Jansénius, qui asseurément ne croit pas que la grace soit une chose qui soit renfermée dans la nature, & qui est infiniment éloigné de reconnoistre aucune grace veritable qui soit donnée à tous les hommes ; la bonne foy le devoit, dis-je, empécher d'avancer, que c'est la grace suffisante que saint Augustin a voulu marquer sous ce nom

de

de *grace qui eſt commune aux bons & aux méchans.* Mais elle le devoit encore empécher d'avancer, que ceux qui agiroient avec une grace ſuffiſante, pourroient contre la defenſe de ſaint Paul ſe diſtinguer d'avec ceux, qui ayant une ſemblable grace demeureroient ſans agir. Car il voyoit bien dans tout ce paſſage, que ſe diſtinguer d'un autre, c'eſt ſe glorifier de quelque choſe en ſoy-méme & non en Dieu; *non gloriari in Domino*: c'eſt s'attribuer & non à Dieu, un bien qui regarde la vie éternelle, *aliquod bonum quod pertinet ad vitam æternam ſibi tribuere*: c'eſt prétendre que l'on a de ſoy-méme, & non de Dieu, ſoit la foy, ſoit quelque autre bien ſurnaturel: *Dicere, habeo ex meipſo Fidem, non ergo accepi.* Et il pouvoit bien voir que rien de tout cela ne conviendroit à celuy qui agiroit avec une grace ſuffiſante, puiſque celuy-cy ne pourroit pas dire qu'il n'auroit pas receu de Dieu le bien qu'il feroit.

VII. Noſtre ſaint Docteur avoit déja pris dans le méme ſens au livre *de la grace & du libre-arbitre*, la méme expreſſion de l'Apôtre, *Qu'avez-vous qui vous diſtingue des autres?* [a] Lorſque les Pélagiens, avoit-il dit, prétendent que la vie éternelle nous eſt donnée ſelon nos mérites, s'ils vouloient parler de mérites qu'ils regardaſſent tellement comme nos mérites, *qu'ils les reconnuſſent en méme temps pour des dons que Dieu nous fait*, il n'y auroit rien à reprendre dans leur propoſition. Mais parce que, continuë-t-il, ces mérites dont ils parlent ſont des mérites, *qu'ils prétendent que l'homme a de luy-méme*, il faut leur dire avec ſaint Paul, Qu'avez-vous qui vous diſtingue des autres? Qu'avez-vous que vous n'ayez pas receû; Et ſi vous l'avez receû, pourquoy vous en glorifiez-vous comme ſi vous l'aviez de vous-méme? Il faut leur dire encore: Dieu ne couronne que ſes dons, & non pas vos mérites, s'ils ſont tels *que vous les ayez de vous-méme, & non de luy.* Car s'ils ſont tels, ils ſont mauvais; & s'ils ſont mauvais, vous ne pouvez pas en prétendre de récompenſe; mais s'ils ſont bons, vous devez donc les regarder *comme des dons que Dieu vous a faits*, ſelon ces paroles de ſaint Jacques, Tout bienfait excellent, & tout don parfait vient d'en haut, & ſelon ces autres de ſaint Jean Baptiſte, L'homme ne peut rien avoir qu'il ne l'ait receû du Ciel. Voila toûjours ce que c'eſt que ſaint Auguſtin appelle *ſe diſtinguer d'un autre*: c'eſt *s'attribuer le bien que l'on a*; c'eſt *croire qu'on l'a de ſoy-méme*; c'eſt *ne le pas regarder comme un bien de Dieu*; c'eſt *ne pas croire qu'on l'ait receû de luy.* Et ainſi, comme rien de tout cela ne ſe pourroit dire par celuy qui agiroit avec une grace ſuffiſante, il n'eſt pas vray de dire, qu'il auroit ſujet de ſe diſtinguer

[a] Si merita noſtra ſic intelligerent, ut etiam ipſa dona Dei cognoſcerēt, non eſſet reprobanda iſta ſententia. Quoniā verò merita humana ſic prædicant, ut ea ex ſemetipſo habere hominem dicant, prorſus rectiſſimè reſpondet Apoſtolus: *Quid habes quod non accepiſti? Si autem accepiſti, quid gloriaris quaſi non acceperis?* Prorſus talia cogitanti veriſſimè dicitur: Dona ſua coronat Deus, non merita tua.

si tibi a te- » de celuy, qui ayant une grace pareille à la sienne, demeureroit
ipso non ab » sans agir.
illo sunt me-
rita tua. Hæc
enim si talia sunt, mala sunt; quæ mala sunt, non coronat Deus: Si autem bona sunt, Dei dona sunt: quia *Omne datum optimum & omne donum perfectum desursum est* &c. *Non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de Cœlo.* Aug. l. de grat. & lib. arb. c. 6.

VIII. Mais il est juste de voir ce que Jansénius avoit déja dit sur la méme matiere au chapitre 8. du livre second. Il a soin méme de nous y renvoyer, comme en un lieu où il en avoit parlé plus au long, quoy que non pas à l'occasion des paroles de saint Paul, comme il a fait dans celuy que nous nous sommes proposé au commencement de cette Objection. [a] Il y prétend donc, comme dans celuy-cy, que quiconque agiroit avec une grace suffisante, avec laquelle un autre n'agiroit pas, auroit lieu de se distinguer d'avec luy par son action, & par le consentement qu'il auroit donné à la grace. Il allegue sur ce sujet la différence que saint Augustin met entre les Anges & les hommes, au quatorziéme livre *de la Cité de Dieu*, lorsqu'il parle de la sorte: [b] » Dieu tout-puissant, qui avoit prédestiné dans sa sagesse éternelle un » nombre certain de citoyens pour sa Cité céleste, a sceû le rem- » plir des hommes mémes, qu'il a distinguez d'avec les autres » hommes, par sa grace, & non-plus par leurs mérites, toute la » masse des hommes ayant esté condamnée dans sa racine, dans la- » quelle elle avoit esté corrompuë. Cependant, dit Jansénius, si un homme agit avec une grace suffisante, ce sera avec une grace » pareille à celle avec laquelle les Anges ont agi. Et ainsi Dieu » aura le méme sujet de le distinguer des autres par son mérite, & » non par sa grace, qu'il a eû, selon saint Augustin, de distinguer » les Anges par leurs mérites, & non par sa grace.

a Ianf. l. 2. de grat. Salv. c. 8.

b Omnipotenti Deo nō defuit utique consilium, quo certum numerum civium in suâ sapientiâ prædestinatum, etiam ex damnato genere humano, suæ civitatis impleret; non eos jam meritis, quandoquidem universa massa, tamquam in vitiata radice, damnata est, sed gratia discernens. *Aug. l. 14. de Civ. c. 26.*

IX. Il prend ensuite occasion de ces paroles de saint Augustin, d'admirer la justesse & l'éxactitude avec laquelle ce Saint a parlé dans cette occasion. Et pour faire voir qu'en effet, parce que la grace des Anges n'estoit qu'une grace suffisante, saint Augustin devoit dire, comme il a dit, que Dieu avoit distingué les Anges fidéles d'avec les autres, *non par sa grace, mais par leurs mérites*: il se jette sur les exemples des yeux, de la lumiere, des facultez de l'ame, des moyens & des instrumens qui servent à faire quelque chose: par lesquels, dit-il, personne en s'en servant ne s'avisa jamais de se distinguer de ceux qui ayant les mémes moyens, les mémes puissances, & les mémes instrumens, estoient

demeurez sans agir. Il n'y a point de si petit esprit, continuë-t-il, qui ne voye, que dans ces occasions celuy qui se distingue de l'autre, ne peut s'en distinguer, que par la seule détermination qu'il a faite de sa volonté à agir, *a solo voluntatis arbitrio* : que c'est de son libre-arbitre que part alors la premiere & la principale détermination de sa volonté à agir, *flexum & nutum primum efficacemque in actionem, ab illa dominium sui habente, arbitrii potestate proficisci.* Et ce seroit, ajoûte-t-il au chapitre 12. où il repete les mémes exemples, la derniere puerilité, si ce que je me sers d'un pinceau ou d'une plume pour peindre ou pour écrire, on l'attribuoit au pinceau ou à la plume, ou à quelqu'autre cause enfin qu'à ma volonté : *Puerilis enim imaginatio est quà putatur, alteri causæ quàm ipsi arbitrio voluntatis ascribendum esse.* Et comme Jansénius employe tous ces exemples, pour nous apprendre la nature de la grace dans l'estat d'Innocence, & pour nous faire voir avec combien de justesse saint Augustin a parlé, quand il a dit que Dieu n'avoit pas distingué les Anges par sa grace, mais par leurs mérites : c'estoit nous dire que leur vertu & leur persévérance ne doit point estre attribuée à la grace qui en a esté l'instrument, mais uniquement à leur volonté, *soli voluntatis arbitrio, non alteri causæ.* Enfin, comme c'est à ce chapitre 8. que Jansénius nous renvoye pour nous convaincre, que celuy qui agiroit avec une grace suffisante, auroit sujet de se distinguer, contre l'intention de l'Apôtre, d'avec celuy qui ayant une pareille grace ne voudroit pas agir, cestoit nous dire, que ces paroles du méme Apôtre, *Qu'avez-vous qui vous distingue des autres?* ne regardent que l'estat où nous sommes, & que dans l'estat d'Innocence les Anges fideles ont pû tres-bien se distinguer des Anges rebelles.

X. Mais 1. L'on a pû voir par ce que nous avons dit au chapitre 17. que le sens que Jansénius donne à ces paroles de saint Augustin, que Dieu ne distingue plus les hommes, comme autrefois les Anges, *par leurs mérites, mais par sa grace*, est entierement éloigné de celuy que ce saint Docteur avoit dans l'esprit. Il suffira donc seulement de dire icy en peu de mots, que cét auteur ne pouvoit rien apporter de plus inutile pour son dessein ; Que saint Augustin par le mot de *grace*, en cét endroit, n'entend nullement parler de ce que nous appellons maintenant *grace*, soit efficace, soit suffisante, soit des hommes, soit des Anges, mais la prédestination à la récompense & à la gloire, & la rétribution de cette récompense & de cette gloire, prise par rapport à cette méme prédestination. Qu'il ne veut dire autre chose, sinon

que Dieu ayant fondé la distinction qu'il a faite des bons & des mauvais Anges dans ses conseils éternels, c'est-à-dire leur prédestination, sur la préscience de leurs mérites, mais mérites qu'ils devroient à sa grace en laquelle il les créeroit, & de laquelle il continuëroit ensuite de les aider; il n'a pû au contraire fonder la distinction qu'il a faite des hommes les uns d'avec les autres dans ces mémes conseils, en un mot leur prédestination à la gloire, que sur sa pure *grace*, c'est-à-dire, que sur sa pure misericorde, & non point sur leurs mérites, ne voyant en eux que pechez & que démérites, qui les rendoient tous de justes objets de sa colere. C'est encore la maniere dont il s'en explique ailleurs, où il dit, [a] qu'il n'y a que la grace qui distingue les Eleus d'avec les Réprouvez, parce que les uns & les autres se sont trouvé engagez par le malheur de leur naissance dans une semblable condemnation: le mot de *grace* ne signifiant encore là, que la prédestination & la misericorde par laquelle, Dieu voyant tous les hommes également indignes de sa gloire, il a voulu neantmoins par une bonté particuliere, en choisir un certain nombre pour les en rendre un jour participans. Enfin le Lecteur a pû voir la raison que nous avons apportée au chapitre 17. pourquoy saint Augustin a plus proprement appellé au chapitre 10. du livre *de la correction & de la grace*, la gloire des Anges une récompense de leurs mérites, que celle des hommes; quoy-que l'une & l'autre soit renduë aux mérites, & que l'une & l'autre soit l'ouvrage de la grace. Et il a pû remarquer, que ce n'est nullement par rapport au sens que Jansénius s'est imaginé.

[a] Solâ gratiâ redēptos discernit a perditis, " quos in u- " nam perditionis concreverat " massam, ab " origine ducta causa cōmunis. *Enchir. c. 99.*

XI. 2. Nous avons déja fait voir [b] le peu de justesse d'esprit, ou le peu de sincérité de Jansénius, dans tous ces moyens, ces puissāces, ces instrumens, qu'il nous met sans cesse devant les yeux, en ce qu'ils n'ont aucune action sur la volonté, que l'on peut vouloir, sans qu'on les ait, & que lorsque les ayāt on se détermine à agir, ce n'est point par leur opération que cette volonté & cette détermination est produite, que le libre-arbitre la tire alors de son fonds, & qu'il ne peut ni la leur attribuer, ni la leur rapporter. Et ainsi le Peintre, par exemple, qui use de son pinceau, l'autre n'usant pas du sien, a raison de se distinguer d'avec luy dans cette action, *par sa seule volonté & par sa seule détermination à agir*, parce qu'en effet il ne peut pas remonter plus haut, ne tirant pas cette volonté & cette détermination d'ailleurs. Mais si, comme il n'a pû peindre sans son pinceau, *il n'avoit pû aussi le vouloir sans son pinceau*: si comme il n'a pû peindre que par l'operation de son pinceau, *il n'avoit pû aussi le vouloir que par son operation*: si

[b] *Hic c. 19.*

enfin son pinceau *estoit aussi-bien le principe de sa volonté & de sa détermination à agir*, qu'il est l'instrument de son action (comme il arriveroit lors qu'on agiroit par une grace suffisante) Jansénius voit bien, que quand ce peintre viendroit à se distinguer de l'autre par la *détermination* qu'il a faite de sa volonté à peindre, ou, ce qui est la méme chose, quand il viendroit à se distinguer, par la volonté qu'il a eûë de peindre; & quand il voudroit s'en donner toute la gloire de l'avoir voulu faire, l'autre luy répondroit, qu'il ne peut pas desavoûër à la vérité, qu'il n'ait cét avantage & cette gloire par dessus luy, de s'estre determiné à agir, c'est-à-dire, d'avoir voulu agir: mais que du moins il doit se souvenir, que c'est une gloire qui ne luy appartient pas à luy seul, & qu'il ne doit pas oublier le principe, à qui il a l'obligation de sa volonté, & de sa détermination.

XII. Car il faut bien se souvenir, que ce n'est que cette maniere de se distinguer orguëilleuse, que saint Paul & saint Augustin ont icy défenduë, en laquelle celuy qui se distingueroit d'un autre par une chose, que celuy-cy n'auroit pas, s'en glorifieroit en luy seul, c'est-à-dire, la regarderoit comme une chose, qui ne luy viendroit pas d'ailleurs. *Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis?* se l'attribueroit à luy seul, & non à Dieu, *Sibi non Deo tribuens*, croiroit enfin l'avoir de son propre fond & non de Dieu, *ex semetipso habere, sibi a seipso non desursum.* Jamais ni cét Apostre ni ce saint Docteur n'auroient défendu la maniere de se distinguer, dans laquelle on n'oublieroit pas, que c'est de Dieu que l'on a eû la chose, par laquelle on se distingueroit. Au contraire saint Augustin a déclaré icy n. 7. qu'elle n'auroit rien que de juste, *Non esset reprobanda ista sententia.* Il dit méme [a] que saint Paul en a usé, quand aprés avoir dit, j'ay travaillé plus qu'eux tous, il a ajoûté, Non-pas moy pourtant, mais la grace de Dieu avec moy. Car ajoûte saint Augustin, c'est comme s'il avoit dit, Ce n'a pas esté moy seul, mais la grace de Dieu avec moy, & ainsi ce n'a pas esté ni la grace seule ni luy seul, mais la grace de Dieu avec luy. A la vérité, dans l'endroit de saint Augustin d'où Jansénius a tiré le passage qu'il nous a objecté au commencement de ce chapitre, ce saint Docteur suppose, que celuy à qui il défend de se distinguer d'un autre, a reçû de Dieu quelque chose que l'autre n'a pas reçû. Mais aussi c'est de la conversion de la foy dont saint Augustin parle en cét endroit contre les Demi-pélagiens, qui prétendoient que l'homme pouvoit embrasser la foy par les seules forces de son libre-arbitre. Et nous avons avoûé dans le chapitre 16.

[a] « Continuò cum dixisset. « .. *plus omnibus illis laboravi*, Subjunxit atque « ait: *Non ego autem sed gratia Dei* « *mecum*: id est non solus *sed gratia Dei mecum*: ac per hoc nec *gratia Dei sola*, nec ipse solus, *sed gratia Dei cum illo* Aug. l. de grat. & lib. arb. c. 5.

n. 7. &c. que la conversion à cause des grandes & nombreuses tentations qu'elle a à combattre, est l'ouvrage d'une grace infailliblement efficace, de la maniere neanmoins que nous l'avons expliqué au méme endroit. Et ainsi ce saint Docteur a eû tres grande raison de supposer, que ceux qui se convertissent à la foy ont reçû de Dieu quelque grace que les autres n'ont pas reçûë : & c'est celle qu'il appelle la grace donnée aux fideles, *Habere fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium*; & qu'il dit que saint Paul a marquée, lors qu'il disoit, que la foy n'est pas un avantage qui soit commun à tous, *Non enim omnium est fides.* Mais quand ce saint a supposé cette vérité, ce n'a jamais esté pour nous faire conclure, comme a fait Jansénius, que toutes les fois qu'une pareille grace estant donnée à deux pour éviter quelque peché ou faire quelque bien, il n'y en auroit qu'un qui agiroit, celuy-cy pourroit se distinguer de l'autre, de la maniere que saint Paul le défend, & que saint Augustin le reproche là aux Demi-pélagiens.

XIII. Jansénius méme nous en donne malgré-luy la preuve la plus incontestable que nous puissions souhaitter en nous renvoyant à la maniere, dont la chose s'est passée dans l'estat d'Innocence. Car l'on a veû par les deux endroits que nous avons rapportez de saint Augustin n. 2. 3. 4. & 7. & par le passage méme de saint Paul n. 5. que pour se distinguer d'un autre de la maniere que cét Apostre & ce saint Docteur le défendent; il faudroit *ne pas attribuer à Dieu mais seulement à soy* le bien que l'on feroit; il faudroit *ne le pas regarder comme un don de Dieu*; il faudroit *se persuader qu'on l'a de soy-méme & non de Dieu*; il faudroit *ne s'en glorifier qu'en soy & non en Dieu, comme ne l'ayant pas reçû de luy*; il faudroit croire *qu'on se seroit rendu meilleur de soy-méme, qu'on ne l'a esté fait par la grace de Dieu*; il faudroit *ne pas rapporter ce bien à Dieu*; mais, ainsi que la chose se passe dans les exemples des moyens & des instrumens ausquels Jansénius nous renvoye encore, il faudroit *le rapporter à la seule détermination du libre-arbitre, & croire* (comme il le reprochoit en effet dans le chapitre 19. à ses Adversaires) que c'est uniquement de son fond qu'on le tire. [a] *Soli arbitrio voluntatis tribuere, &c.* Or il ne peut attribuer aux Anges une conduite de cette nature, sans renverser tout ce que nous avons rapporté de luy au chapitre 19. n. 10. où il disoit aprés saint Augustin, *que les Anges avoient deû rapporter à la grace de Dieu chaque mouvement & chaque détermination* nutum *de leur volonté au bien, que chaque bonne volonté, c'est-à-dire chaque bon mouvement & chaque détermination au bien avoit été produite en eux par*

[a] Hîc c. 19. n. 1. 2. 5. 11. 12. 13.

l'opération de la grace, & qu'ils n'avoient pû d'eux-mémes se faire meilleurs que Dieu ne les avoit faits. Il ne peut leur attribuer encore cette conduite, sans combattre ce que nous avons rapporté de saint Augustin à la fin du chapitre 17. *que toutes les vertus qu'avoient eûës les Anges estoient des dons de Dieu* ; sans détruire ces grands principes du méme Saint que nous avons veûs au chapitre 19. n. 7. & 8. *que tout le bien qui est dans la volonté créée vient de Dieu en quelque estat que nous la considérions* : sans se jetter enfin luy-méme dans tous les inconvéniens qu'il nous reprochoit au méme chapitre 19. n. 1. 2. & 3. De-sorte qu'il est vray de dire, que Jansénius ne pouvoit détruire plus efficacement l'objection qu'il nous fait, qu'en nous renvoyant à ce qui s'est passé dans ces Esprits célestes.



VI. OBJECTION.

Tirée du reproche, que saint Augustin faisoit à Pélage, de ce qu'en avoüant que Dieu nous donne le pouvoir, *il ne reconnoissoit pas qu'il nous donne aussi* le vouloir & le faire. *On montre combien cette objection est peu propre à faire voir, que saint Augustin a cru toutes les graces de l'estat present infailliblement efficaces. Explication des sentimens de Pélage.*

CHAPITRE XXII.

I. APrés tout ce que nous avons dit dans ces trois derniers chapitres, nous pourrions nous dispenser de répondre à l'argument, que [a] Jansénius tire contre nous de ce fameux reproche de saint Augustin à Pélage au livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, que dans son sentiment Dieu ne donnoit que *le pouvoir* de faire selon le bien, mais n'en donnoit pas *le vouloir.* Car nous avons fait voir tres clairement par saint Augustin méme, que lors qu'on agit par une grace suffisante, Dieu ne donne pas moins *le vouloir* qu'il donne effectivement *le pouvoir.* Mais comme Jansénius ne voit pas, ou fait semblant de ne pas voir la différence qu'il y peut avoir entre une grace de cette nature, & celle qui a pû attirer à Pélage le reproche que luy fait saint Augustin, que c'est un argument qu'il a incessamment dans la bouche, qu'il n'en

[a] Jans. l. 2. de grat. Salvat. c. 9.

conlud rien moins, sinon que ses Adversaires sont de véritables Pélagiens, que l'asseûrance avec laquelle il le dit, l'a fait croire à quelques uns & en a donné du soupçon ou du doute à plusieurs ; il est juste de nous y arrester un peu, pour faire voir qu'il n'y eut jamais d'argument plus foible, ni de conclusion plus déraisonnable. C'est dequoy je prétends convaincre le Lecteur en luy exposant seulement ce qui a donné sujet à saint Augustin de faire ce reproche à Pélage, avec qui sans doute il verra que les Adversaires de Jansénius n'ont rien de commun.

II. Cét Hérésiarque distinguoit trois choses en nous, le pouvoir de bien vivre ou de bien faire, la volonté de bien vivre, & enfin la bonne vie. Il prétendoit que de ces trois choses, il n'y a que la premiere, dont nous ayons l'obligation à Dieu, que c'est Dieu qui nous l'a donnée, & qu'elle est de luy seul ; mais que ce n'est au reste autre chose que *nostre nature*: que pour les deux autres, sçavoir, la volonté de bien vivre & la bonne vie, c'est nostre ouvrage & de telle maniere, que Dieu n'y a point de part, mais nostre libre-arbitre seul ; ou que s'il en est deû quelque loûange à Dieu, ce n'est qu'entant que la volonté & l'action supposant la puissance de vouloir & d'agir, qui selon luy, comme j'ay dit, n'estoit autre chose que la nature ; on peut dire, que Dieu nous donnant la nature, la gloire de la bonne volonté & de l'action luy appartient aussi en quelque façon ; Qu'à la vérité Dieu nous favorise de son secours, mais que ce secours ne regarde que la nature & non pas la volonté & l'action ; c'est-à-dire, qu'il nous est seulement donné, afin que nous puissions vouloir & faire le bien par les seules forces de nostre liberté : & non-pas pour nous aider soit à le vouloir, soit à le faire, non-plus qu'à vouloir, ou qu'à faire le mal qui luy est contraire ; En un mot que ce secours n'agit que sur la nature & nullement sur la volonté : encore prétendoit-il que ce secours n'est autre chose, que la connoissance que Dieu nous donne de nostre devoir : Et c'estoit la raison pour laquelle il disoit, qu'il ne nous est donné de Dieu *que pour aider le pouvoir, que nous avons de bien faire & non-pas pour nous faire vouloir*: parceque d'un costé la volonté ne se peut porter à quoyque ce soit sans connoissance ; & que de l'autre neanmoins la connoissance ne fait qu'éclairer l'esprit, & n'influë pas sur la volonté.

III. Mais il est temps d'entendre saint Augustin qui nous découvre luy-méme tout cela dans la description qu'il fait des sentimens de cét Hérésiarque, & dans la maniere dont il le réfute. Voicy comme il en parle au chapitre 3. du livre de la grace de

de JESUS-CHRIST. [a] Pélage, dit-il, établit & distingue trois choses, qu'il dit concourir à accomplir les Commandemens de Dieu, *le pouvoir*, *la volonté*, *& l'action* : *Le pouvoir* c'est-à-dire, l'avantage que l'homme a de pouvoir estre Juste ; *la volonté* par laquelle il veut effectivement estre Juste ; *& l'action* ou la maniere de vivre par laquelle il l'est en effet : & il reconnoît, que la premiere de ces trois choses, sçavoir, *le pouvoir* nous a esté donnée par le Createur de nostre nature, & qu'elle n'est pas en nostre liberté ; mais que nous l'avons quand méme nous ne le voudrions pas ; mais pour les deux autres, qui sont, *le vouloir & l'action*, il prétend qu'elles sont de nous ; & de telle maniere, *qu'elles ne sont que de nous*. Enfin de ces trois choses il prétend que les deux dernieres, qu'il dit estre entierement de nous, c'est-à-dire *la volonté & l'action*, ne sont point aidées de la grace de Dieu, mais seulement la premiere, laquelle, dit-il, n'est point dans nostre liberté, & qui est la seule qui nous soit donnée de Dieu, en un mot *ce pouvoir* de faire le bien : comme si les deux autres qu'il dit estre de nous, sçavoir *la volonté & l'action* estoient si puissantes pour éviter le mal & pour faire le bien, *qu'elles n'eussent pas besoin du secours de Dieu* ; & que ce qui nous est donné de Dieu, qui est *ce pouvoir*, fût si foible, qu'il eust toûjours besoin d'estre aidé de son secours.

[a] Horum trium primum, id est, possibilitatem datam confitetur a Creatore naturæ, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere etiamsi nolumus : duo verò reliqua, id est voluntatem & actionem, nostra esse asserit, atq; ita nobis tribuit, ut non nisi a nobis esse contendat. Deniq; gratiâ non ista duo, quæ nostra omnino vult esse, id est, voluntatem & actionem, sed illam quæ in potestate nostra non est, & nobis ex Deo est, id est, possibilitatem perhibet adjuvari : tanquam illa quæ nostra sunt, hoc est voluntas & actio, tam sint valentia ad declinandum a malo & faciendum bonum, ut divino adjutorio non indigeant : illud verò, quod nobis ex Deo est, hoc est possibilitas, tam sit invalidum, ut semper gratiæ adjuvetur auxilio. *Aug. l. de gratia Christi c. 3.*

IV. Et de peur qu'on ne l'accusast d'avoir déguisé les sentimens de cét Hérétique, il en rapporte les propres paroles, dont voicy une partie. Nous distinguons, disoit Pélage, ces trois choses de la sorte, assignant son ordre à chacune. Nous mettons le pouvoir de bien vivre dans le premier, le vouloir dans le second, la bonne vie dans le troisiéme : [b] Le pouvoir *dans la nature*, le vouloir dans le libre-arbitre, & *la bonne vie* dans l'effet ou l'execution. Ce premier, c'est-à-dire, le pouvoir, est proprement l'ouvrage de Dieu, qui l'a donné à sa creature : mais pour les deux autres, c'est-à-dire, le vouloir & le faire, *ils sont l'ouvrage de l'homme*, *parce qu'ils sont le fruit de son libre-arbitre.* Ainsi donc *la loüange de vouloir & d'agir appartient à l'homme*, ou, pour mieux dire, elle appartient à l'homme & à Dieu, qui luy a donné la puissance de vouloir & d'agir, & qui aide incessamment cette puissance de son secours Mais pour ce qui est *de la puissance* qu'a l'homme de vouloir & de faire le bien, c'est l'ouvrage de Dieu

[b] Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum propriè pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit : duo verò reliqua, hoc est, velle &

» ſeul. Ce pouvoir peut eſtre dans l'homme ſans les deux autres, mais » non-pas les deux autres ſans luy. Car il eſt en ma liberté, & de n'a- » voir aucune bonne volonté, & de ne faire aucune bonne action : » *mais je ne puis n'avoir point le pouvoir de faire le bien, quand mé-* » *me je voudrois ne le pas avoir: & jamais la nature n'eſt ſans ce pouvoir.* » Quelques exemples nous rendront cecy plus intelligible. Que » nous *puiſſions* voir avec les yeux, c'eſt une choſe à laquelle nous » n'avons point de part : mais que nous *voyions* bien ou mal, c'eſt- » à-dire, que nous portions noſtre veûë à des objets honneſtes ou » criminels, c'eſt une choſe qui eſt de nous. Le Lecteur peut remarquer comme Pélage rend ce pouvoir inſéparable de la nature, & comme il attribuë le bien également comme le mal à la volonté, ne donnant à Dieu d'autre part en nos actions, que de nous avoir donné cette faculté, qui enſuite choiſit elle ſeule, quel par- » ti elle veut prendre du bien & du mal. Et pour tout comprendre » généralement en peu de mots, continuë-t-il, ce que nous avons » le pouvoir de faire, de dire, ou de penſer quelque bien que ce ſoit, » la gloire en eſt deûë à Dieu qui nous a donné ce pouvoir, & qui » l'aſſiſte de ſon ſecours : mais ſi nous faiſons ou parlons bien, » ou que nous penſons à quelque choſe de bon, cela eſt de nous, & » de telle maniere méme que nous pouvons ou faire, ou parler, ou » penſer tout le contraire.

eſſe ad hominem referenda ſunt, quia de arbitrii fonte deſcendunt. Ergo in voluntate & opere bono laus hominis eſt, imò & hominis & Dei, qui ipſius voluntatis & operis poſſibilitatem dedit; quiq; ipſam poſſibilitatem gratiæ ſuæ adjuvat ſemper auxilio. Quòd verò homo poteſt velle bonum atq; perficere ſolius Dei eſt.. Liberum mihi eſt, nec voluntatem in bonum habere, nec actionem : nullo autem modo poſſum non habere poſſibilitatem boni : ineſt mihi, etian ſi noluero, nec otium ſui aliquando in hoc natura recipit. Quem nobis ſenſum exempla aliqua faciant clariorem. Quòd poſſumus videre oculis noſtrum non eſt. Quòd verò bene aut male videmus, hoc noſtrum eſt. Et ut generaliter univerſa complectar; quòd poſſumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius eſt qui hoc poſſe adjuvat : quòd verò bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, noſtrum eſt : quia hæc omnia vertere etiam in malum poſſumus *Pelag. ibid. c. 4.*

V. Voila donc les ſentimens de Pélage, qu'au regard de la vertu nous n'avons de Dieu que *le pouvoir*, mais que nous devons aux ſeules forces de noſtre libre-arbitre le vouloir & l'effet, c'eſt-à-dire, que c'eſt par nous mémes, que nous prenons la reſolution d'eſtre vertueux, & que nous le ſommes en effet, *velle & eſſe*. On a aſſez veû ce qu'il entend par ce pouvoir qu'il dit, que nous recevons de Dieu, que ce n'eſt pas quelque impreſſion que nous recevions de nouveau de Dieu, mais *la nature* méme que Dieu nous a donnée. C'eſt le nom qu'il luy a donné, & il a dit auſſi, *qu'elle eſt inſéparable de la nature, qu'il n'y a point de temps où nous ne l'aions, qu'enfin nous ne laiſſerions pas de l'avoir quand nous ne voudrions pas.* C'eſt ce qui donne occaſion à ſaint Auguſtin de luy faire voir au chapitre 5. combien il eſt peu raiſonnable, en ce que nous faiſant recevoir de Dieu ce *pouvoir* d'eſtre vertueux lors qu'il nous donne

noſtre nature dans la creation, dit que ce méme pouvoir a beſoin d'eſtre aidé du ſecours de la grace, & que nous n'avons pas beſoin de l'eſtre, ſoit pour la volonté ou le *vouloir* ſoit pour l'effet. « Il croit, dit ce Saint, que *ni le vouloir ni l'action n'ont pas beſoin* « *du ſecours de Dieu*, mais le ſeul pouvoir de vouloir & d'agir, le- « quel pouvoir il dit eſtre de ces trois choſes la ſeule que nous ayons « de Dieu [a] comme ſi ce que Dieu a mis dans noſtre nature, c'eſt- « à-dire ſelon luy, ce pouvoir eſtoit foible, & que ces deux autres « choſes, qu'il prétend eſtre de nous, fuſſent ſi fortes & ſi ſuffiſan- « tes à elles-mémes, *qu'elles n'euſſent aucunement beſoin de ſon ſecours*: « & que pour cette raiſon Dieu ne nous aide pas, afin que nous « voulions, ou que nous agiſſions, mais ſeulement afin que nous « *puiſſions* vouloir ou agir. Et ce ſaint Docteur luy fait voir, « combien il s'éloigne de ſaint Paul [b] qui ne dit pas que Dieu opére en nous le *pouvoir*, comme ſi nous avions de nous-mémes le « vouloir & le faire, & que nous n'euſſions pas beſoin de ſon ſecours « pour cela; mais qui dit poſitivement, que Dieu opére en nous le « *vouloir* & le faire: comme s'il avoit preveû, qu'il y auroit un jour « des ennemis de la grace de Dieu, qui diroient que *le vouloir & le* « *faire ſont tellement de nous, que nous nous y portons ſans eſtre aſſiſtez* « *du ſecours de la grace*. «

[a] Tanquam hoc ſit infirmum quod Deus poſuit in natura: cætera verò duo quæ noſtra eſſe voluit ita ſint firma & fortia & ſibi ſufficientia, ut nullo indigeant ejus auxilio, & ideo non adjuvet ut velimus, non ut agamus, ſed tantummodo adjuvet, ut velle & agere valeamus. *Ibid. c. 5.*

[b] Non ait, Deus eſt enim qui operatur in nobis poſſe, tanquam ipſi jam velle & operari per ſeipſos habeant, nec in his duobus adjutorio ejus indigeant: ſed ait, *Deus eſt enim qui operatur in nobis... velle & operari*, &c. Ibid.

VI. Saint Auguſtin nous rend encore ce méme témoignage « plus bas, que ce n'eſtoit que de la nature, que Pélage vouloit par- « ler ſous ces noms de *pouvoir* ou de *poſſibilité*. Il eſt évident, dit- « il, au chapitre 6. par les paroles que nous avons rapportées *qu'il* « *fait conſiſter ce pouvoir dans la nature*. Et il nous apprend, que ce « que cét hérétique avoit dit, que Dieu avoit auſſi part à la gloire « que nous méritons en voulant & en agiſſant; [c] il ne l'avoit pas « dit en ce ſens, que Dieu agiſſe ſur noſtre volonté pour la faire vou- « loir & agir; mais en ce que nous ne pourrions ni vouloir ni agir « ſans la nature qu'il nous a donnée: & qu'ainſi ce n'eſt pas que « Dieu inſpire à noſtre volonté l'ardeur & la charité, & que « l'homme agiſſe de telle ſorte, que Dieu coopére auſſi avec luy: « mais que c'eſt que nous ne voudrions & n'agirions pas ſi la nature, « dans laquelle il nous a créez, afin que nous puſſions vouloir & a- « gir, ne ſubſiſtoit pas. Enfin il nous avertit [d] que quoyque Péla- « ge ne nous découvre pas en cét endroit ce qu'il entend par le ſe- « cours de la grace, dont cette poſſibilité naturelle a beſoin, les au- «

[c] Ut ſcilicet in voluntate & actione non ideo laus ſit & Dei & hominis, quia ſic vult homo, ut tamen ejus voluntati Deus ardorem dilectionis inſpiret, & ſic operetur homo ut tamen Deus cooperetur... Sed ideo ad hanc laudem adjunxit & Deum, quia niſi natura eſſet, in qua nos condidit,

qua velle & & agere possemus, nec vellemus nec ageremus. *Ibid. c. 6.*

[d] Sicut aliis locis in quibus evidentiùs loquitur, intelligi potest, non vult aliud accipi quàm legem atq; doctrinam quâ naturalis possibilitas adjuvetur. *Ibid.*

» tres lieux, où il s'en explique ; ne nous permettent pas de douter,
» que ce ne soit tout au plus *la loy & la connoissance de nos obligations*
» à qui il a donné ce specieux nom de grace. Ce saint Docteur
» ajoûte plus bas, que quand méme cét hérétique accumule grace
» sur grace pour paroître Catholique, & qu'il dit: [a] Dieu nous assiste
» par sa doctrine & ses lumieres, lors qu'il ouvre les yeux de nostre
» cœur, lors qu'il nous découvre les choses futures, de peur que
» nous ne nous laissions prendre aux presentes, lors qu'il nous fait
» connoître les embuches du Demon, lors qu'il nous éclaire & nous
» aide du don ineffable de la grace celeste: que quand, dis-je, il
» paroît parler si magnifiquement de la grace, [b] ce n'est qu'un arti-
» fice, & qu'au fond ce n'est tout au plus *que la loy & la connoissance
de nostre devoir*, qu'il entend par la grace qu'il dit nous aider.

[a] Adjuvat nos Deus per doctrinam & revelationem suam ; dum cordis nostri oculos aperit ; dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstat ; dum Diaboli insidias pandit, dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cælestis illuminat. *Pelag. Ibid. c. 7.*

[b] In his omnibus non recessit a commendatione legis & doctrinæ, hanc esse adjuvantem gratiam Dei diligenter inculcans. *Aug. ibid.*

[c] Hinc itaq; apparet, hâc eum gratiam confiteri, qua demonstrat & revelat Deus quid agere debeamus, non qua donat atque adjuvat ut agamus, cum ad hoc potius valeat legis agnitio, si gratiæ desit opitulatio, ut fiat mandati prævaricatio. *c. 8.*

» VII. C'est pourquoy il commence aussi-tost le chapitre 8,
» de la sorte ; [c] Il est donc visible, dit-il, que la grace, qu'il re-
» connoît n'est qu'une grace, par laquelle Dieu nous découvre, &
» nous montre ce que nous devons faire, & non-pas une grace par
» laquelle il nous donne & nous aide afin que nous agissions: & ce-
» pendant la connoissance de la loy sans la grace ne fait que des pré-
» varicateurs. Et il finit de la sorte le chapitre suivant: Et neanmoins
» Pélage pense bien se cacher lors qu'il déguise la doctrine &
» la loy sous toutes ces différentes expressions. Et aprés avoir enco-
» re rapporté quelques-unes de ses paroles il dit, Qu'y a-t-il de plus
» évident, qu'il n'entend autre chose que la doctrine & la loy par
» cette grace par laquelle il dit, que Dieu nous fait vouloir le bien?
» *Qua Deus in nobis operatur velle quod bonum est.*

VIII. Qu'on voye maintenant, si ceux qui prétendent, que toutes les graces de l'estat present ne sont pas infailliblement efficaces, & que nous donnant le pouvoir de vouloir & de faire, elles ne sont pas toûjours suivies de la volonté & de l'effet, veulent avec Pélage que ce pouvoir ne soit autre chose que la nature, & non-pas une nouvelle faveur de Dieu: & par conséquent si *le pouvoir* qu'ils disent que Dieu nous donne, est le méme que celuy dont parle cét Héréfiarque ; & si au contraire il n'en est pas infiniment différent.

IX. Qu'on voye 2. s'ils veulent avec luy, que ce soit seulement ce pouvoir, c'est à-dire selon luy, la nature, qui ait besoin du se-

cours de la grace ; & s'ils disent que nous n'en avons pas besoin pour vouloir & pour agir en effet ; c'est-à-dire, s'ils disent avec luy, que le vouloir & le faire ne sont que de nous ; *voluntatem & actionem non nisi a nobis esse*, & n'ont en aucune façon besoin du secours de Dieu, *tam sint valentia ad declinandum a malo & faciendum bonum, ut divino adjutorio non indigeant* : & s'ils disent que Dieu ne nous aide pas afin que nous voulions & que nous agissions, mais seulement afin que nous *puissions* vouloir & agir : *Et ideo non adjuvet ut velimus, non adjuvet ut agamus, sed tantummodo adjuvet ut velle & agere valeamus.*

X. Qu'on voye 3. s'ils veulent avec Pélage, que cette grace dont nous avons besoin n'est autre chose que la connoissance de la Loy & de nostre devoir. Je sçai bien, que quand saint Augustin rejette la grace que Pélage faisoit consister *dans la loy & dans la doctrine* : Jansénius prétend, que ce saint Docteur ne comprend pas seulement ce que ces mots de *loy* & de *doctrine* signifient ordinairement, sçavoir *l'instruction & la connoissance des choses que nous devons faire*, soit par des lumieres extérieures, telles que sont les véritez que nous apprenons des Ecritures ou des Predicateurs, soit par des lumieres intérieures que Dieu peut donner par luy-méme à nostre esprit : mais que ce Saint comprend généralement tout secours intérieur & toute grace intérieure, qui ne seroit pas infailliblement efficace, & toute grace dont il seroit en la disposition de la volonté d'user & de ne pas user. Je sçai bien, dis-je, que c'est le sens que Jansénius donne à saint Augustin, afin de nous faire croire que ce Saint a généralement condamné toutes les graces suffisantes. C'est assurément un moyen tres-efficace de prouver ce que l'on veut, que de donner aux mots dont les Peres se sont servis la signification dont on a besoin. Mais Jansénius ne trouvera pas mauvais, que nous ne contions pas tant sur sa parole, & que nous cherchions l'explication des mots de *loy* & de *doctrine* dans saint Augustin méme. Nous ne la prendrons que dans le méme livre *de la grace de* JESUS - CHRIST, d'où cette sixiéme Objection est tirée. Or il est de la derniere évidence dans ce livre, que c'est uniquement *l'instruction* que saint Augustin conçoit par les mots de *loy* & de *doctrine*, lesquelles faisoient cette grace de Pélage, que ce saint Docteur rejette. 1. Quand ce Saint dit au chapitre 7. que toutes ces expressions magnifiques de la grace desquelles Pélage s'estoit servi, n'estoient que des expressions artificieuses pour cacher son sentiment, & qu'au fonds il n'avoit voulu signifier que la *loy* & la *doctrine*, lesquelles il vouloit bien avoüer estre nécessaires pour bien vivre.

In his omnibus non recessit a commendatione legis & doctrinæ : il ajoûte positivement que cette *loy* & cette *doctrine* est celle où l'on nous apprend les Commandemens & les promesses de Dieu , *ut divina præcepta & promissa discamus.* 2. Il dit au chapitre 10. que c'est une chose qui s'entend de la bouche des Predicateurs , ou qui se lit dans les livres , *Quæ quibuscumque sermonibus vel litteris continetur* : ou 3. comme il dit encore au méme chapitre , une chose qui nous peut estre donnée par l'entremise des personnes qui veulent bien nous instruire ou nous exhorter. 4. Il l'appelle au chapitre 8. la doctrine par laquelle Dieu nous montre & nous découvre ce que nous devons faire , *Quâ demonstrat & revelat quid agere debeamus.* 5. Il faut renoncer à toute évidence pour ne se pas laisser convaincre de cette vérité par le chapitre 41. car on ne peut pas dire plus positivement que fait saint Augustin dans cét endroit , que la *loy* & la *doctrine* , lesquelles faisoient dans le sentiment de Pélage toute la grace qui nous est donnée pour bien vivre, que la *loy*, dis-je, & la *doctrine* dont il parloit, est ce que nous exprimons dans le langage ordinaire par les mots de *doctrine* , *connoissance* , *instruction*. C'est , dit-il la loy de Moïse, les livres des Prophétes , les Evangiles : il semble méme , que la doctrine qu'il dit aussi nous estre révélée par le saint Esprit , ne signifie pas des lumieres intérieures que Pélage eust creû que le Saint-Esprit nous donne , mais ces mémes Ecritures de l'Ancien & du Nouveau Testament, qui ont esté dictées , ou qui nous sont procurées par le Saint Esprit. Et ce qui me fait croire cela , c'est que saint Augustin ajoûte , que Pelage qui donnoit le nom de graces ou de secours à la loy & à la doctrine , *qui nous est révélée par le Saint-Esprit* , disoit qu'entre toutes ces graces , c'est l'exemple de la vie de JESUS-CHRIST , qui est proprement ou par excellence le secours de la grace dont il parloit , *adjutorium autem gratiæ quæ propriè gratia nuncupatur , in Christi esse exemplo arbitratur.* 6. Enfin il dit au méme endroit , que la loy & la doctrine à laquelle Pélage donnoit le nom de grace , ne nous est donnée selon cét Herétique qu'*afin que nous connoissions le chemin par où nous devons aller* , c'est-à-dire , afin que nous apprenions ce que nous devons faire pour arriver au Ciel , & méme que la nature nous suffit seule selon luy pour le trouver , quoy qu'avec plus de difficulté. Et la raison par laquelle ce Saint le réfute au chapitre 27. c'est que , selon saint Paul , la connoissance sans la grace n'est propre qu'à enfler l'ame d'orgueil , & non pas à rien bastir de solide , *Scientia inflat , charitas autem ædificat.* On ne peut donc plus douter que ce ne soit ce que nous appellons propre-

ment *science*, *lumiere*, *connoissance*, *instruction*, que Pelage exprimoit par les noms de *loy* & de *doctrine*, dans laquelle il faisoit consister toute la grace qui nous est donnée pour bien vivre.

XI. Qu'on voye 4. si les adversaires de Jansénius ne reconnoissent pas avec sincérité ce que dit saint Paul, que *c'est Dieu qui opere en nous le vouloir & le faire*, c'est-à-dire, s'ils ne reconnoissent pas, que nous ne voulons ni ne faisons aucun bien sans son secours; car c'est dans ce méme livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, que saint Augustin nous apprend que lorsque saint Paul dit, que c'est Dieu *qui opere en nous le vouloir & le faire*; c'est seulement pour nous apprendre que nous ne pouvons ni vouloir ni faire le bien sans son secours: [a] Dieu, dit ce saint Docteur, ne nous donne pas seulement le *pouvoir*, & il ne l'aide pas seulement (il parle du pouvoir & du secours expliquez au sens des Pélagiens, c'est-à-dire, de cette *possibilité* de faire le bien, laquelle n'est autre chose que la nature, & du secours de la loy & de la doctrine) mais il produit aussi en nous le vouloir & le faire, non que nous ne voulions & que nous n'agissions point, mais parce que nous ne voulons ni ne faisons aucun bien sans son secours. Et nous avons veû dans le chapitre 15. que ce Saint enseigne que Dieu operoit le vouloir & le faire dans l'estat d'Innocence, quoy que Jansénius avoûë, que dans la doctrine de saint Augustin, Dieu n'agissoit alors que par des graces qu'on appelle suffisantes.

[a] Non solùm enim posse nostrum donavit atque adjuvat: sed " etiam velle " & operari " operatur in " nobis, non " quia nos non " volumus aut " nos non agimus, sed quia " sine ipsius adjutorio " nec volumus " aliquid boni " nec agimus " *Aug. ibid. c. 25.*

XII. Qu'on voye donc enfin, si Jansénius a pû avec quelque justice & avec quelque sincérité, charger ses adversaires du reproche dont saint Augustin chargeoit les Pélagiens, & les accuser de ne pas reconnoistre non plus qu'eux, que Dieu donne aussi-bien le vouloir & le faire, comme il donne le pouvoir.

CHAPITRE XXIII.

On satisfait aux instances de Iansénius sur la méme Objection.

I. MAis, dit [b] Jansénius, la dispute de saint Augustin avec Pélage n'estoit pas seulement sur *la nécessité & le besoin de la grace*, mais aussi *sur la maniere d'agir de la grace*. Et ce saint Docteur ne vouloit pas seulement l'obliger à reconnoistre que la grace est nécessaire pour bien faire: mais il vouloit luy faire aussi avoûër, que cette grace qui est nécessaire pour bien

[b] Ianf. l. 2. de grat. Salv. c. 4.

faire, est une grace qui n'aide pas seulement *la possibilité* ou le pouvoir de bien faire & de bien vivre, mais qui aide aussi la volonté méme, c'est-à-dire *le vouloir* & l'action. Or ajoûte Jansénius, toute grace qui ne fait pas infailliblement vouloir & agir, ou méme, pour parler comme luy, toute grace dont il demeure en la disposition de la liberté d'user & de ne pas user, & avec laquelle on peut aussi-bien ne pas vouloir & ne pas agir, comme on peut vouloir & agir, est une grace qui n'aide que *la possibilité* ou le pouvoir d'agir, & non pas la volonté & l'action méme. Et ainsi ce ne peut estre qu'une grace pélagienne, & condamnée par saint Augustin. Et là-dessus il ne manque point d'apporter ces endroits du livre de la grace de JESUS-CHRIST, où ce saint Docteur [a] prétend, que non seulement *la possibilité* ou l'accroissement *de la possibilité*, mais aussi l'affection de la volonté & l'effet de l'action, *possibilitatis profectus, & voluntatis affectus & actionis* (ou bien) *cooperationis effectus*, sont l'ouvrage & l'effet de la grace. Et sur tout il fait valoir cét autre endroit du méme livre, où ce saint Docteur luy paroist dire que toute grace qu'admettra Pélage, qui ne sera pas accompagnée de la volonté & de l'action, n'est pas capable de satisfaire les Catholiques. [b] Si donc Pélage, dit ce Pere, reconnoist avec nous, que non seulement la *possibilité*, qui est une chose qui demeure dans l'homme, quoy qu'il ne veüille ny ne fasse le bien ; mais aussi la volonté & l'action, c'est-à-dire que nous voulions & que nous fassions le bien, ce qui n'est dans l'homme que lorsqu'il veut & qu'il fait le bien : si Pélage, dis-je, reconnoist avec nous, que ce n'est pas la seule possibilité, mais aussi la volonté & l'action qui sont aidées de Dieu, *&c.* il n'y aura plus de dispute entre nous sur le secours de la grace.

[a] Aug. l. de grat. Christi c. 14. & 21.

[b] » Si ergo cõsenserit nobis non solùm possibilitatem in homine, etiamsi nec velit nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem & actionem, id est, ut bene velimus & bene agamus, quæ non sunt in homine, nisi quando bene vult & bene agit : Si, ut dixi, consenserit etiam ipsam voluntatem & actionem divinitus adjuvari, &c. *Ibid. c.* 47.

II. Pour répondre à cét argument, qui n'a rien d'étonnant que le bruit qu'en fait Jansénius : je dis qu'il y a une équivoque renfermée dans la premiere proposition. Il est vray, que la dispute de saint Augustin avec Pélage n'estoit pas seulement sur la necessité & le besoin de la grace, mais aussi *sur la maniere d'agir de la grace*, mais non pas dans le sens auquel Jansénius le pretend. La dispute & la question n'estoit pas, si la grace agit de telle sorte sur la volonté, qu'elle la fasse vouloir & agir infailliblement, ni ce n'estoit point l'aveu que saint Augustin exigeoit de Pelage. Mais la question estoit, si la grace n'agit que sur les sens, ou tout au

au plus sur l'esprit, en faisant connoistre à l'homme son devoir & ses obligations, comme pretendoit Pélage, qui renfermoit toute la grace dans la loy & dans la doctrine; ou bien si elle influë sur la volonté méme & sur l'action, comme le prétendoit saint Augustin avec les Catholiques, c'est-à-dire pour parler le langage des uns & des autres, * si elle aide seulement la *possibilité*, comme Pélage le vouloit, ou si elle aide aussi la volonté & l'action, comme nostre saint Docteur le vouloit obliger de le reconnoistre. En un mot pour parler plus clairement, si la grace ne consiste que dans l'instruction que Dieu donne à l'homme, ce que vouloient les Pélagiens, & ce qui seroit n'aider que *la possibilité* & le pouvoir de bien vouloir & de bien faire, parce que ce ne seroit pas agir sur la volonté; ou si c'est une chose qui agisse & influë sur la volonté méme, pour la porter à vouloir & à agir, comme le vouloient les Catholiques, & ce qui est, n'aider pas seulement la *possibilité*, mais aussi la volonté & l'action.

* Hic c. sup. n. 4. & 5.

III. Or afin que ce soit une grace qui agisse & influë sur la volonté & sur l'action, ou autrement qui aide non seulement la *possibilité*, mais aussi la volonté & l'action, il n'est pas necessaire que ce soit une grace qui fasse invinciblement vouloir & agir: il suffit, comme nous l'avons déja dit avec saint Augustin, que ce soit une grace qui agisse tellement sur la volonté & sur l'action, que nous ne voulions ni ne fassions le bien sans elle. Il est vray que ce saint Docteur, aprés avoir rapporté à Pélage quelques endroits de la Sainte-écriture, luy fait remarquer que ce n'est pas la seule *possibilité* de bien faire, mais aussi *l'affection & la résolution de la volonté, & l'effet de l'action ou de la cooperation*, qui y sont attribuez à Dieu. Mais ce n'est pas pour l'obliger à reconnoistre, qu'il n'y a point de grace qui ne soit accompagnée de la volonté, & de la cooperation ou de l'effet; mais pour luy faire voir, combien il se trompoit de n'attribuer à Dieu, comme il faisoit icy dans le chapitre précédent, que la seule *possibilité* ou pouvoir de bien faire, & d'attribuer à l'homme seul *la bonne volonté & l'action.* C'est encore dans la méme veüë, que dans le passage que nous avons rapporté dans ce chapitre, ce saint Docteur parlant de la volonté & de l'action qu'il dit estre aidées de la grace, ajoûte en passant qu'elles ne sont dans l'homme que quand il veut & fait le bien. Et il y a bien de la différence entre dire *que la volonté & l'action qui ne sont dans l'homme que quand il veut le bien, sont aidées de Dieu*, & dire *qu'elles se trouvent toûjours dans l'homme quand elles sont aidées de Dieu*, c'est-à-dire, quand Dieu donne la grace pour vouloir & pour faire le bien.

IV. Que si l'on dit : Pourquoy donc saint Augustin fait-il là cette espece de remarque, *que la volonté & l'action ne sont dans l'homme que quand il veut & fait le bien?* La chose est aisée à resoudre ; c'est une allusion qu'il veut faire à ce qu'avoit dit Pélage, & que nous avons rapporté de luy dans le chapitre précédent, lorsque distinguant la possibilité, la volonté & l'action, & ne donnant le nom de grace qu'à la premiere, il avoit dit que c'est une grace *qui est inséparable de la nature, & qui est en nous-méme quand nous ne le voudrions pas.* Ce n'est que par cette espece d'antitése & d'allusion à cette sorte de grace de Pélage, que saint Augustin dit en parlant de la bonne volonté & de la bonne action *qu'elles ne sont dans l'homme que quand il veut & fait le bien.* Ce n'est pas un mystére qu'il veüille faire de ces mots, ny il ne les met point pour nous apprendre, que quand la volonté & l'action ne se trouvent pas dans l'homme, Dieu ne luy a pas donné sa grace pour vouloir & pour faire le bien, ni que toutes les fois qu'il la luy donne, elles s'y rencontrent assurément. C'est pourquoy j'ay dit que ce sont des mots qu'il n'a mis qu'en passant. En effet ils ne reparoissent plus dans le reste de la proposition, quand il en faut venir à ce qui en fait l'essentiel. Et aprés avoir dit : [a] *Si donc Pélage demeure d'accord avec nous, que ce n'est pas seulement la possibilité qui est dans l'homme, quand méme il ne veut pas & ne fait pas le bien, laquelle est aidée de Dieu, mais aussi la volonté & l'action, c'est-à-dire, que nous voulions & que nous fassions le bien, ce qui n'est dans l'homme que loisqu'il veut & qu'il fait le bien : Si Pélage, dis-je, demeure d'accord avec nous, que ce n'est pas seulement la possibilité qui est aidée de Dieu, mais aussi la volonté & l'action, & qu'elles en sont tellement aidées*, il n'ajoûte pas, ni *que ce secours les produit avec un efficace infaillible*, ni *qu'elles ne manquent pas de se rencontrer alors*, ce qui estoit pourtant à ajoûter, si c'estoit là l'un des points capitaux de la dispute, comme le prétend Jansénius, puisque ce sont icy les conditions de paix qu'il propose : mais il dit seulement : *S'il demeure d'accord qu'elles sont tellement aidées de Dieu*, QUE NOUS NE VOULONS NI NE FAISONS AUCUN BIEN SANS CE SECOURS, *il ne restera plus de dispute entre nous sur la matiere du secours de la grace.* Or cettre façon de parler de la grace, sçavoir *que l'on ne veut pas le bien sans elle*, a si peu l'idée d'une maniere d'agir infailliblement efficace, bien moins d'une grace dont on ne puisse point ne pas user, que l'on sçait qu'il s'est servi d'une expression toute semblable, en parlant de la grace de l'estat d'Innocence, au livre méme *de la correction & de la grace*, chap. 11. & 12.

[a] Si ergo consenserit nobis, non solùm possibilitatem in homine, etiamsi nec velit nec agat bene ; sed ipsam quoque voluntatem & actionem, id est ut bene velimus & bene agamus, quæ non sunt in homine, nisi quando bene vult & bene agit : si ut dixi consenserit etiam ipsam voluntatem & actionem divinitùs adjuvari, & sic adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus & agamus. . nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitror inter nos controversiæ remanebit. *Cit. c.* 47.

V. C'est donc en vain que Jansénius nous fait souvenir de la maniere, dont saint Augustin dans le méme livre *de la grace de* JESUS-CHRIST argumente contre Pélage pour l'obliger à confesser, que non-seulement la possibilité, mais aussi la volonté & l'action sont aidées de Dieu, qui est [a] que Nostre Seigneur, dit ce saint Docteur, ne dit pas à ses Apostres, ce n'est pas vous qui vous estes donné le *pouvoir* de bien parler, mais il leur dit, ce n'est pas vous qui *parlez*: ni il ne leur dit pas non plus, c'est l'Esprit de vostre Pere *qui vous donne ou qui vous a donné le pouvoir de bien parler*, mais il dit, *qui parle en vous*, marquant par ces mots non-pas l'avantage de la *possibilité*, mais l'effet méme de la coopération: C'est, dis-je, en vain, que Jansénius nous fait souvenir de cette maniere d'argumenter de saint Augustin contre Pélage, car elle estoit fort juste dans la bouche de ce saint Docteur, puis qu'il s'agissoit de convaincre un homme, qui n'attribuoit à Dieu que *le pouvoir* que nous avons de vouloir & de faire le bien, nous attribuant à nous seuls de le *vouloir* & de le *faire* effectivement: & qu'il est certain que c'estoit imposer silence à cét hérétique, que de luy montrer dans la Sainte-Ecriture des expressions, où non-seulement le *pouvoir* que nous avons de bien faire, mais aussi nos bonnes volontez & nos bonnes actions sont attribuées à Dieu, comme à celuy qui les fait & qui les produit en nous. Mais autant que cét argument estoit juste dans la bouche de saint Augustin contre Pélage, autant est-il inutile dans celle de Jansénius contre nous, qui reconnoissons *que la véritable grace de* JESUS-CHRIST *nous est tellement necessaire pour vouloir & pour faire le bien, que nul ne le veut & ne le fait sans elle*: puisque ce saint Docteur disoit tout-à-l'heure [b] qu'il ne demandoit que cét aveû d'un homme pour estre parfaitement d'accord avec luy sur la matiere de la grace; & pour estre persuadé qu'il reconnoît une véritable grace de volonté & d'action.

[a] Neq; enim ait, vos estis, qui dedistis vobis posse bene loqui; sed ait, non vos estis, qui loquimini. Nec ait Spiritus Patris vestri est, qui vobis dat, vel dedit posse bene loqui: sed ait, qui loquitur in vobis, non significans possibilitatis profectum, sed exprimens cooperationis effectum. *Ibid. c. 15.*

[b] Hic n. sup.

VI. Afin que Jansénius pust tirer avantage de cette maniere d'argumenter de saint Augustin, il faudroit, que ce saint Docteur s'en fust servi contre un homme, qu'il eust supposé attribuer à une véritable grace *le pouvoir* qu'il donnoit à la volonté de vouloir & de faire le bien; alors c'eust esté une tres-juste & tres-forte maniere d'argumenter, que de dire: saint Augustin voyant Pélage qui reconnoissoit *que nous ne pouvons vouloir ou faire le bien que par la grace, & que c'est Dieu qui par sa grace nous donne ce pouvoir*, ne se contentoit pas de cét aveû, & le pressant par des endroits de l'Ecriture, où il est dit *que Dieu nous fait vouloir & agir*, il l'obligeoit à reconnoître *une grace de volonté & d'action.* Donc ce

n'est pas reconnoître *une grace de volonté & d'action*, que de reconnoître, *que Dieu nous donne par une grace, quoyque véritable, le pouvoir de vouloir & de faire le bien*, si l'on ne reconnoît aussi, *que cette grace le fait vouloir, & le fait faire infailliblement, par une détermination infailliblement efficace qu'elle donne à la volonté.*

VII. Et Jansénius a bien reconnu luy-méme, qu'à moins de cette supposition, l'argument qu'il tire contre nous de ces raisonnemens de saint Augustin contre Pélage, ne concluoit rien & n'avoit pas de force. C'est-pourquoy il a jugé à propos de la faire faire à ce saint Docteur par une glose, qu'il a inserée exprés dans ses paroles. Car allegant l'argument, que saint Augustin [a] tire de cette maniere contre Pélage des paroles de saint Paul; Cét Apôtre n'a pas dit, c'est Dieu qui opére en vous le pouvoir, comme si ayant de Dieu le pouvoir, ils eussent eû d'eux-mémes le vouloir & le faire: Jansénius, dis-je, allegant cét argument contre nous: voicy comme il l'ajuste par le moyen d'une glose qu'il y insere. [b] Car, dit-il, comme remarque tres-bien saint Augustin, saint Paul ne dit pas, c'est Dieu qui opére en vous le pouvoir comme si *ayant reçû de luy* PAR LA GRACE *le pouvoir de vouloir*, ils eussent eû d'eux-mémes le vouloir & le faire, & n'eussent pas eû pour cela besoin de secours; mais il dit, c'est Dieu qui opére en vous le vouloir & le faire. Asseûrément Jansénius ne pouvoit nous proposer d'argument plus fort que celuy-là, si cette glose, qui marque que le pouvoir de bien faire, que Pélage attribuoit à l'homme, estoit un pouvoir que cét hérétique reconnoissoit luy venir de la grace; si cette glose, dis-je, qui insére ce mot de *grace* estoit aussi bien de saint Augustin, comme elle est de Jansénius. Car ce seroit une marque enfin, que l'on ne pourroit pas dire à l'égard d'un homme qui voudroit ou agiroit avec une grace suffisante, que ce seroit Dieu qui opéreroit en luy le vouloir & le faire; puisque selon cette glose ce ne seroit pas admettre d'autre secours que celuy de Pélage, qui pourtant selon saint Augustin ne pouvoit estre censé reconnoître, que c'est Dieu qui opére en nous le vouloir & le faire.

VIII. Mais comme, supposé que cette glose qui attribuë à la grace le pouvoir dont parloit Pélage, eust esté effectivement de saint Augustin, & que par cette grace il eust entendu une grace donnée à la volonté; Jansénius n'auroit pû employer d'argument plus puissant contre nous, que cette plainte que saint Augustin faisoit de Pélage, qu'il ne donnoit à Dieu que *le pouvoir* & nous attribuoit *le vouloir & le faire*: aussi il ne pouvoit travailler plus efficacement à rendre inutile ce méme argument, dont il fait tant

[a] Aug. l. de grat. Christi c. 5.

[b] Nam ut optimè notat Augustinus, non ait, Deus est enim qui operatur in vobis posse, tanquam ipsi (accepta scilicet volendi potestate per gratiam) jam velle & operari per seipsos habeant, nec in his duobus adjutorio ejus indigeant: sed ait *Deus est enim qui operatur in vobis velle & perficere.* Jans. l. 2 de grat. Sal. c. 26.

d'estime, qu'en substituant de son chef cette glose dans les paroles de saint Augustin. Car c'estoit reconnoître, que cét argument ne pouvoit servir de rien contre nous, à moins que Pélage n'attribuât à une véritable grace la possibilité ou le pouvoir qu'il disoit estre en nous de faire le bien. La glose de Jansénius insinuë à la vérité, que c'estoit le sentiment de Pélage : & c'est en effet l'idée qu'il faloit, que Jansénius nous en donnât, pour en prendre occasion de traitter, comme il fait, ses Adversaires de Pélagiens.

IX. Mais j'en appelle à saint Augustin, qui dit en termes positifs au chapitre 4. du livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, en rapportant les paroles de Pélage méme, que c'estoit dans la nature que cét héresiarque faisoit consister ce *pouvoir* de bien faire, qu'il disoit nous estre donné de Dieu [a] *posse in natura... locamus*, & qui le répete encore au chapitre 6. où il appelle *possibilité* ce qu'il avoit appellé *pouvoir* dans celuy-là : & qui dit au chapitre 3. que c'est une chose qui, au sentiment de Pélage, est en nous quand méme nous ne le voudrions pas *eam nos habere etiamsi nolimus*, & au chapitre 4. que nous pouvons bien selon cét hérétique [b] estre sans bonne volonté & sans bonne action, mais que nous ne pouvons pas ne point avoir cette *possibilité* ou ce *pouvoir* de faire le bien, & que jamais la nature n'est sans luy. Et aux chapitres 17. 18. 19. 20. & 25. qu'elle est selon le méme la racine commune de tous les biens & de tous les maux que nous faisons, *una eademque radix est bonorum & malorum.*

X. J'en appelle aux Peres du Concile de Carthage en 416. qui parlant en leur lettre au Pape saint Innocent de cette *possibilité* à laquelle Pélage donnoit le nom de grace, nous apprennent, que les Pélagiens ne faisoient consister cette grace, qu'en ce que Dieu a fait l'homme d'une telle nature, qu'il peut par sa propre volonté accomplir toute la loy. J'en appelle [c] aux Peres du Concile de Milevis de la méme année, qui écrivant au méme Pape, luy disent que Pélage enseignoit, que l'homme peut arriver à la perfection par les *seules* forces du libre-arbitre *per solum liberum voluntatis arbitrium*, & que sa volonté *seule* luy suffit pour resister à toutes les tentations *ad hoc implendum solam sufficere voluntatem.*

XI. J'en appelle à la lettre que saint Augustin écrivit à un Evéque nommé Hilaire, où il luy témoigne [d] que les Pélagiens enseignoient, que nous n'avons besoin *d'aucun secours* & d'aucune grace pour accomplir les commandemens de Dieu, *Nullo divino adjutorio* & un peu aprés que la volonté suffit pour cela avec sa *possibilité* naturelle sans aucun secours de la grace, *sine ullo dein-*

[a] Aug. l. de grat. Christi. c. 4.

[b] « Liberum mihi est nec voluntatem bonam habere nec actionem, nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni : inest mihi etiamsi noluero, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit. *Pelag apud Aug. ibid. c. 4.*

[c] « Asserunt... in eo Dei gratiam deputandam quòd talem hominis instituit creavitque naturam, quæ per propriam voluntatem legem Dei posset implere. *apud Aug. ep. 90.*

[d] Ap. Aug. ep. 92.

[e] Aug. ep. 94.

ceps adjutorio gratiæ Dei, naturali possibilitate humanam sufficere voluntatem. J'en appelle à la lettre qu'il écrivit encore au Pape Innocent avec quatre autres Evéques d'Afrique, où ils luy disent, [a] que les Pélagiens enseignoient, que l'homme peut vaincre toutes ses passions & toutes les tentations, par les seules forces que Dieu luy a données dans sa création, sans qu'il ait besoin de son secours, *Per liberum arbitrium nihil ulteriùs adjuvante illius gratiâ:* Que Pélage ne distinguoit pas de la nature méme le pouvoir ou la *possibilité* à laquelle il donnoit tant de forces, & à laquelle il donnoit quelquefois le nom de grace, *Naturam creati hominis referre gratiam Creatoris*: Et ce qui est infiniment considérable, ils ajoûtent, [b] que de ne point reconnoître d'autre pouvoir ou possibilité de bien faire que celle de Pélage, *c'estoit dire que* Jesus-Christ *estoit mort pour nous sans qu'il en fust besoin.* Car, ajoûtent-ils, quand méme il ne seroit pas mort pour nos pechez, *la possibilité que reconnoît Pélage ne laisseroit pas de se trouver en chacun de nous.* Or il est certain que si la *possibilité* ou le pouvoir de bien faire, que Pélage admettoit dans l'homme, eust esté une chose qui eust esté en nous par la grace, ces Evéques n'auroient pû dire, que cette possibilité se trouveroit encore en chacun de nous, quand méme Jesus-Christ ne seroit pas mort pour nous, puisque nous ne pourrions avoir aucune grace, quelle qu'elle pût estre, que par les mérites de Jesus-Christ.

[a] ep. 95.

[b] Cui meritò respondetur.... Ergo Christus gratis mortuus est. Non enim, si non moreretur propter delicta nostra..... ista naturæ possibilitas quam defendit, in hominibus non esset. *Ibid.*

XII. J'en appelle enfin à Jansénius méme, qui ne songeant pas encore, qu'il seroit un jour de son intérest de dire, que Pélage attribuoit méme à la grace le pouvoir de bien faire ou la *possibilité du bien*, reconnoît dans son premier tome l. 2. chapitre 2. [c] que dans le sentiment de cét hérétique, cette possibilité estoit une chose naturelle à l'homme, comme le pouvoir de pecher, qu'elle estoit inséparable de sa nature, & que jamais le peché ne l'en pouvoit dépoüiller; & qui reconnoît dans les quatre premiers chapitres du 5. livre du méme tome, que les Pélagiens avec Pélage attribuoient aux seules forces du libre-arbitre tout le pouvoir de faire le bien que nous attribuons à la grace; qui enfin dit en termes positifs au chapitre 10. du livre 8. [d] que Pelage sous le nom de cette possibilité naturelle excluoit toute grace actuelle, & un peu plus bas, toute grace intérieure.

[c] Illam naturalem benè vivendi sive non peccandi possibilitatem quæ homini in sua conditione perinde ut delinquendi concessa fuerat, auferri peccato nullomodo potuisse commentus est.... quia inseparabiliter humanæ naturæ cohæret. *Jans. to. 1. l. 2. cap. 2.*

[d] Ab illa possibilitate omnem actualem gratiam excludebat &c. Ab illa possibilitate naturali omnem internam gratiam submovebat. *Ibid. l. 8. c. 10.*

XIII. Et en effet si Pélage avoit attribué à la grace, le pouvoir qu'il dit que nous avons de faire le bien, quoy qu'il n'eust pas

crû que cette grace appliquât infailliblement la volonté à le vouloir & à le faire ; saint Augustin auroit-il pû luy reprocher comme il fait icy, que contre le témoignage de saint Paul, ce n'est donc pas Dieu *qui opére en nous le vouloir & le faire*, & que nos vertus ne sont donc que l'ouvrage de nos mains *& non pas des dons de Dieu*: luy qui comme nous avons dit [a] a cru, que Dieu opéroit en nous *le vouloir & le faire.* dans l'estat d'Innocence : [b] qui nous a appris à regarder les vertus des Anges aussi-bien que les vertus des hommes, comme des dons de Dieu : à qui enfin [c] c'estoit assez, qu'on avoûast, que nous ne voulons ni ne faisons aucun bien sans la grace, pour estre censé avoûer, que Dieu opére le vouloir & le faire : & à qui en effet de l'aveû méme [d] de Jansénius il n'en a pas fallu davantage pour luy faire dire que la bonne volonté a esté produite & conservée dans les Anges par l'opération de la grace ?

[a] Hîc c. 15. n. 8 & 9.

[b] Hîc c. 17. n. 11.

[c] Hîc c. 15. n. 5.

[d] Hîc c. 19 n. 10.

XIV. Mais, ajoûte Jansénius, saint Augustin rejette toute grace, par laquelle Pélage disoit que la possibilité de bien faire est aidée en nous : de quelque sorte que soit cette grace, dit ce saint Docteur au livre *de la grace de* JESUS-CHRIST chapitre 5. *Vbilibet eam constituat*, & au chapitre 14. *Qualemlibet eam sentiat*, & au chapitre 31. *Quamlibet eam, vel qualemlibet significet.* C'est la maniere dont Jansénius argumente au 2. livre *de la grace du Sauveur* chapitre 10. où il n'oublie pas à marquer ces mots en gros caracteres, pour nous eblouïr & pour nous persuader, [e] que ç'a esté une chose qui a paru indubitable à saint Augustin, que toute grace qui ne nous donne que le pouvoir d'agir sans nous donner la volonté, c'est-à dire (car nous prétendons aussi-bien que luy, que c'est la grace qui nous donne la volonté) toute grace qui nous donne tellememt le pouvoir d'agir, qu'elle ne nous fait pourtant pas infailliblement vouloir ou agir, est une grace, qui ne peut avoir pour défenseurs, que des ennemis de la doctrine des Apôtres & de l'Evangile.

[e] Nimirum ... Augustinus, *quamlibet, qualemlibet, ubilibet* constitutam gratiam quisque tueatur.... si solam possibilitatem voluntatis & actionis adjuvet, cum sanæ & apostolicæ, & Evangelicæ doctrinæ violatæ reum facie *Ians. l. 2. de gratia Salvatoris c. 10.*

XV. Il est vray, que c'est la maniere dont Jansénius traitte ceux qui admettent d'autres graces que des graces infailliblement efficaces : mais il n'est pas vray que ce soit la pensée & le dessein de saint Augustin. Dans le dernier de ces passages il ne dit rien de ce que Jansénius vient de luy faire dire. Il dit seulement [f] que *quelque sorte de grace qu'admette Pélage, surquoy*, dit-il, *cét hérétique ne dit pas nettement sa pensée, il est evident qu'il prétend qu'elle nous est donnée selon nos mérites.* Le second ne luy est pas plus favorable. Saint Augustin témoigne seulement, qu'il n'a pas grand égard au nom de *grace* dont Pélage se sert, & par laquelle il com-

[f] Manifestũ est eũ dicere gratiam secundùm merita dari, qualibet eam vel quamlemlibet significet, quam tamen apertè non exprimit. *Aug. l. de grat. Christi c. 31.*

mençoit de dire *que le pouvoir de bien faire*, lequel il ne faisoit consister auparavant que dans la nature, *est aidé de Dieu*; qu'il n'y a pas, dis-je, grand égard, parce qu'il n'estoit pas fort aisé de découvrir ses sentimens; & que sous divers noms magnifiques, qu'il donnoit à la grace pour paroître Catholique, il cachoit son venin: [a] de sorte que lors qu'on les eaxminoit, l'on voioit bien, que ce mot de grace dont il se servoit, ne signifioit que la loy & la connoissance de nos devoirs, qui nous est donnée par l'Ecriture ou par quelqu'autre voye que ce soit. Ce n'est que cette incertitude & cette défiance du sens de Pélage, que ce saint Docteur vouloit témoigner dans ce second passage. [b] Pélage, disoit-il, met » le pouvoir de venir à JESUS-CHRIST dans la nature, il com- » mence méme de le mettre dans la grace, par laquelle, dit-il, ce » pouvoir ou cette possibilité est aidée: quelque grace que ce soit » qu'il veüille dire.

XVI. Le premier pourroit paroître plus favorable à Jansénius. [c] Pélage, dit saint Augustin, a distingué avec tant de soin » & de subtilité, *pouvoir*, *vouloir*, *& estre*, c'est-à-dire, *la possibilité*, *la volonté*, *& l'action*; que toutes les fois que nous lisons dans » ses écrits, ou que nous l'entendons parler du secours de la grace » pour faire le bien & pour éviter le mal, soit qu'il la fasse consister » dans la loy & dans la doctrine, *ou en quelque chose que ce soit*, nous » voions ce qu'il veut dire, & nous ne pouvons nous y tromper. » Nous devons donc sçavoir, qu'il n'y a que la seule possibilité de la » volonté & de l'action, & non pas la volonté & l'action méme, » qu'il prétende qui soit aidée par la grace. Ce passage, dis-je, pourroit paroître plus favorable à Jansénius, si la grace par laquelle Pélage disoit, que la possibilité de bien vouloir & de bien faire est aidée, & que S. Augustin exprime en ces termes, *en quelque chose que ce soit qu'il la fasse consister*, si cette grace, dis-je, eust signifié dans la bouche de cét hérétique une véritable grace donnée à la volonté pour vouloir & pour agir. Mais nous avons appris icy de saint Augustin au chapitre précédent n. 6. & 7. que de quelque grand nombre de noms & de noms specieux, que Pélage se servist pour exprimer la grace, & pour paroître aux Catholiques la reconnoître véritablement; c'estoit un déguisement perpetuel; & que ce n'estoit au fond que la Loy, c'est-à-dire, la connoissance de nos devoirs & de nos obligations, que ces noms signifioient: en un mot comme nous l'avons dit, c'estoit une grace qui n'agissoit pas & n'influoit pas sur la volonté.

[a] Ibid. c. 7. 8. & 9.

[b] Venire posse in natura pònit Pelagius, vel etiam ut modo dicere cœpit in gratia, Qualemlibet eam sentiat, qua ipsa ut dicit possibilitas adjuvatur. *Aug. ibid. c.* 14.

[c] Posse, velle, esse, id est; possibilitatem, voluntatem, actionem, tanta subtilitate curavit distinguere, ut quandocunque legimus, vel audimus, divinæ gratiæ adjutorium, ut a malo declinemus bonũq; faciamus, sive in lege atq; doctrina, sive ubilibet eam constituat, sciamus quid loquitur, nec erremus aliter eum intelligendo quàm sentit: scire quippe debemus quod nec voluntatẽ nostrã nec actionem divino adjuvari credit auxilio, sed solã possibilitatẽ voluntatis atq; operis. *Ibid. c.* 5.

XVII.

XVII. Enfin si Jansénius veut s'opiniâtrer à croire, qu'il n'y a point de grace de JESUS-CHRIST, où ces trois choses ne se rencontrent, le pouvoir, la volonté, & la coopération ou l'effet, *possibilitatis profectus, voluntatis affectus, actionis vel coopérationis effectus* : il faut qu'il abandonne toutes ces graces imparfaites qu'il admet [a] au livre 2. *de la grace du Sauveur*, & qu'il reconnoît se terminer à de foibles desirs, & à de simples velleïtez de faire le bien. Je sçay bien que Jansénius dira, que ces sortes de graces ont aussi tout l'effet qu'elles peuvent avoir, que leur effet n'est dans les desseins de Dieu, que d'exciter ces desirs & ces velleïtez, & qu'elles ne sont données que pour cela. Mais il ne peut dissimuler, que saint Augustin ne veüille dire icy tout-autre chose, & que ces mots, l'affection de la volonté, & l'effet de la coopération ne signifient icy une volonté, & une resolution véritable de faire le bien, & l'execution & l'accomplissement de cette résolution. Et ainsi comme ces graces imparfaites ne sont pas accompagnées ni d'une volonté & d'une résolution ferme, ni de l'accomplissement de la chose dont on a ces velleïtez : il faut, ou qu'il les efface du nombre des graces de JESUS CHRIST, ou qu'il reconnoisse, que quand saint Augustin a attribué à la grace de JESUS-CHRIST la volonté & l'effet de coopération, ç'a esté pour nous apprendre, non-pas qu'il n'y en a aucune qui ne soit accompagnée de la volonté & de l'effet, mais, que lors que la volonté & l'effet s'y trouvent, c'est à la grace méme qu'il faut les attribuer & non-pas à la volonté, comme le prétendoit Pélage, qui comme nous avons veû n'attribuoit à la grace, encore expliquée à sa maniere, que la seule possibilité ou le seul pouvoir que nous avons de vouloir & de faire le bien.

[a] c. 28

CHAPITRE XXIV.

On montre que Iansénius ne peut sans injustice, sans calomnie, & sans se contredire luy-méme, accuser de Pelagianisme ceux qui croyent, que l'on peut faire le bien sans une grace qui soit infailliblement efficace.

I. MAis si Jansénius avoit voulu faire un peu d'attention aux raisons, dont saint Augustin se sert dans le méme livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, pour prouver à Pélage, que la volonté & l'action doivent estre de Dieu, il n'auroit jamais songé à dire, qu'on ne peut pas éviter le reproche d'estre

Pelagien, à moins qu'on ne reconnoisse, que l'on ne peut dans l'estat où nous sommes, ni faire aucune bonne action, ni avoir aucune bonne volonté, c'est-à-dire, ni vouloir aucun bien, sans une grace infailliblement efficace : parce qu'il auroit veû, que ces raisons regardent aussi-bien l'estat d'Innocence, comme l'estat où nous sommes, quoy qu'il soit persuadé, que saint Augustin n'a pas reconnu de grace infailliblement efficace dans l'estat d'Innocence.

II. Car 1. Sans rien répéter de ces paroles de saint Paul, c'est Dieu qui opére en nous le vouloir & le faire, desquelles il se sert au chapitre 25. & que nous avons dit qu'il applique aussi ailleurs à l'estat d'Innocence. Il dit au chapitre 6. que le secours dont nous avons besoin pour *vouloir* & pour *agir*, & par lequel Dieu produit *la volonté & l'action*, lesquelles Pélage attribuoit aux forces du libre-arbitre, que ce secours, dis-je, consiste dans une inspiration d'amour qu'il faut que Dieu nous donne, *voluntati Deus ardorem dilectionis inspiret*, ou comme il dit au chapitre 35. dans l'inspiration d'une charité tres-ardente & tres-éclairée, *per inspirationem flagrantissimæ & luminosissimæ charitatis*. Il s'en explique encore plus clairement au chapitre 9. & il dit [a] que la loy & la doctrine estant inutile pour faire ce que luy attribuoit Pélage, sçavoir pour nous faire vouloir & nous faire faire le bien, en un mot pour nous faire vivre selon la justice *ad operandam justitiam*, c'est un avantage que nous ne devons attendre que de la charité, laquelle saint Paul appelle pour ce sujet *la plénitude* ou *l'accomplissement de la Iustice*, & qui selon le méme *a esté répanduë dans nos cœurs non par la loy, mais par le Saint-Esprit qui nous a esté donné*. Il dit au chapitre 26. qu'il [b] faut reconnoistre que c'est cette méme charité *laquelle a esté répanduë dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a esté donné*, que c'est elle, dis-je, qui est le principe de tout le bien qui se fait en nous, de sorte que nous ne pouvons rien faire sans elle, qui appartienne à la pieté & à la véritable justice. Il appelle au chapitre 30. la méme charité *qui est répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné*, la grace par laquelle nous sommes justifiez, *gratiam quâ justificamur, id est, quâ charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per, &c.* Et il s'y plaint qu'au lieu que Pélage & Céleste l'auroient dû regarder comme le secours qui nous est donné pour faire le bien & pour éviter le mal, *Dei gratiam quâ juvamur vel ad declinandum a malo, vel ad faciendum bonum*, ils ont toûjours attribué ce double effet au libre-arbitre, à l'instruction, & à la connoissance de la loy.

[a] Quid est ergo quòd iste legem atque doctrinam deputat gratiam, quâ juvamur ad operandam justitiam? . . . Nemo enim potest legem implere per legem. Plenitudo enim legis charitas : « Charitas autem Dei non » per legem diffusa est in » cordibus nostris, sed per » Spiritum sanctum qui » datus est nobis. » *Aug. l. de grat. Christi c. 2.*

[b] Gratiam » Dei quâ charitas Dei diffunditur in » cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, » sic confiteatur, qui vult » veraciter cõfiteri, ut omninò nihil » sine illa quod » ad pietatem » pertinet, verâmque justitiam, fieri » posse non dubitet. » *Ibid. c. 6.*

III. Or il n'y a rien dans tout cela, dont on ne doive faire l'application aux Anges & à Adam dans l'estat d'Innocence. 1. Jansénius ne peut nier que Dieu ne leur ait inspiré & communiqué cette ardeur de dilection, & cette charité tres-embrasée & tres-lumineuse. Il sçait que nostre Saint dit de ce premier Pere (& il en est de meme des Anges) qu'il estoit éclairé & embrasé de Dieu, [a] *a quo illustrabatur ut videret, & accendebatur ut amaret.* 2. Saint Augustin confond icy *l'inspiration de l'ardeur de dilection ou de la charité lumineuse & embrasée* dont il parle, c'est-à-dire, laquelle il dit estre *le secours qui nous est donné pour* VOULOIR *& pour faire le bien, pour accomplir la loy, pour vivre selon la justice, pour éviter le mal:* il confond, dis-je, cette inspiration avec *l'épanchement de la charité*, lequel saint Paul dit *qui s'est fait en nous par le Saint-Esprit qui nous a esté donné*, & qu'il appelle aussi l'accomplissement de la loy. *Charitas autem Dei diffusa est, &c.* Or nous avons prouvé dans les chapitres 45. & 47. de nostre premiere partie, que c'est la charité, ou grace, justifiante & habituelle, que cette sorte de charité signifie dans saint Augustin. Et en effet l'on a veû qu'il la confond icy avec la grace par laquelle nous sommes justifiez, *gratiam quâ justificamur, id est, quâ charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per &c.* Or l'on ne doute pas que la grace ou charité justifiante ne se soit trouvée dans l'estat d'Innocence. 3. Qu'on conçoive ce qu'on voudra par ces mots de saint Paul dans la bouche de saint Augustin, c'est-à-dire, par la charité, *laquelle a esté répanduë dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a esté donné:* il suffit que d'un costé ce saint Docteur dise icy que le secours qui nous est donné pour VOULOIR & pour faire le bien, & qui produit en nous *la volonté* ou *le vouloir*, & *l'action* ou *l'effet*, ce que les Pélagiens attribuoient au libre-arbitre, & à la loy ou instruction; que ce secours, dis-je, est la charité, *qui a esté répanduë dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui a esté donné:* & que de l'autre il dise au livre 12. de la Cité de Dieu, que la méme charité se trouvoit dans l'estat d'Innocence: [b] Il faut, dit-il, « confesser à la loüange du Createur, que ce n'est pas seulement « des Justes d'à-present, mais aussi des saints Anges, qu'il faut dire, « que la charité a esté répanduë en eux par le Saint Esprit qui leur « a esté donné. On ne peut donc pas douter, que saint Augustin n'ait crû, que Dieu leur donnoit aussi-bien qu'aux hommes d'à-present le secours pour *vouloir* & pour *faire* le bien, & qu'il ne produisist aussi effectivement en eux que dans les hommes *la volonté & l'action.*

[a] Aug. l. 14. de Civit. c. 15.

[b] Confitendum est igitur cum debitâ laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verùm etiam de sanctis Angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in iis per Spiritum sanctum qui datus est eis. *Aug. l. 12. de Civ. c. 9.*

IV. 2. Quand ce Saint * veut réfuter dans le chapitre 21. de ce livre *de la grace de* Jesus-Christ, l'impieté de la distinction de Pélage, qui avoüoit que nous avons de Dieu *la possibilité* ou *le pouvoir* de bien faire, mais qui prétendoit, que c'est de nous-méme que nous avons *la bonne volonté* & *l'action sainte*, c'est-à-dire, que cest de nous-méme *que nous voulons & faisons le bien*: Quand ce Saint, dis-je, veut le réfuter, il ne fait que luy demander si *la bonne volonté* est autre chose que la charité: & si l'Ecriture ne dit pas que la charité vient de Dieu, qu'il nous l'a donnée afin que nous fussions ses enfans, enfin, que Dieu est luy-méme la Charité primitive & essentielle, dont par consequent toute la charité des creatures doit tirer son origine. Je ne m'arreste pas à remarquer une nouvelle preuve, que c'est de la charité justifiante qu'il parle; sçavoir, de celle par laquelle nous sommes mis au nombre des enfans de Dieu. Je dis seulement qu'il n'y a rien dans tout ce raisonnement par lequel saint Augustin presse Pélage, qui ne convienne aussi-bien à l'estat d'Innocence qu'à celuy où nous sommes. La bonne volonté n'y estoit non plus autre chose que la charité, & Dieu n'y estoit pas moins la Charité qu'àpresent. Enfin jamais saint Augustin n'auroit regardé que comme une hérésie de Pélage, si quelqu'un avoit osé nier, que la charité fust de Dieu dans l'estat d'innocence.

* Iste audiens, *Deus charitas est*: quare adhucusque cõtendit quòd ex illis tribus tantummodò possibilitatem habeamus a Deo, bonam verò voluntatem, bonamque actionem habeamus ex nobis? Quasi verò aliud sit bona voluntas quàm charitas, quam Scriptura nobis esse clamât ex Deo, & a Patre datam ut filii ejus essemus. *L. de grat. Christi c. 21.*

V. Il faut donc que Jansénius reconnoisse, s'il s'en veut tenir à ce saint Docteur, & s'il ne veut pas en estre regardé luy-méme comme Pélagien, que non-seulement *la possibilité* ou *le pouvoir* de faire le bien, *mais aussi la bonne volonté & l'action sainte* estoient de Dieu dans l'estat d'Innocence, quoy que la charité justifiante ne fist vouloir & ne fist agir alors que par des graces qui n'estoient pas infailliblement efficaces, de l'aveu méme de Jansénius: car j'ay averti le Lecteur dans les chapitres 45. 47. & 48. de la premiere Partie, que quand j'attribuë avec saint Augustin à la charité ou grace justifiante le bien que veut & que fait un Juste, cela ne se doit pas entendre avec exclusion des graces & des secours actuels; mais que c'est, que ces graces & ces secours n'estant que des suites de la charité justifiante, ce Saint attribuoit à celle-cy, ce que le langage ordinaire de l'Ecole attribuë maintenant à ces graces & à ces secours. Pour revenir donc à Jansénius, il faut qu'il reconnoisse, que non-seulement le pouvoir de faire le bien estoit de Dieu dans les Anges & dans Adam, mais aussi la bonne volonté, c'est-à-dire, la volonté par laquelle ils s'y portoient, & l'action par laquelle ils le pratiquoient.

VI. Et ainsi il faut qu'il reconnoisse malgré ce qu'il prétend au livre 2. *de la grace du Sauveur* chapitres 9. 10. 21. & 23. qu'il reconnoisse, dis-je, que saint Augustin ne songeoit à rien moins, qu'à faire avoüer à Pélage, que pour *vouloir* & pour *faire* le bien, il faut une grace infailliblement efficace : quand il luy répresentoit au chapitre 5. du livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, [a] qu'il s'ensuivoit de son opinion, que Dieu ne nous aide pas pour *vouloir*, & pour *faire*, mais seulement pour *pouvoir* vouloir, & pour *pouvoir* faire. Car si ce saint Docteur avoit crû, qu'il seroit vray de dire, que Dieu n'aideroit, que pour *pouvoir* vouloir, & pour *pouvoir* faire, lors qu'il n'aideroit point par une grace infailliblement efficace : il auroit esté obligé de dire, que Dieu n'aidoit dans l'estat d'Innocence, que pour *pouvoir* vouloir, & pour *pouvoir* faire, n'y ayant alors selon Jansénius que des graces suffisantes. Et ainsi comme ce Saint confond dans le méme chapitre, *n'estre pas aidé pour* VOULOIR *& pour* FAIRE, *mais seulement pour* POUVOIR *vouloir & pour* POUVOIR *faire*; comme il confond, dis-je, ces expressions, avec *ne tenir de Dieu que la possibilité ou le pouvoir, & avoir de nous seuls la volonté & l'action* ce qui estoit ce que prétendoit Pélage : il auroit esté obligé de dire, que les Anges & Adam n'avoient de Dieu que la possibilité ou le pouvoir de vouloir & de faire, & qu'ils avoient d'eux seuls la volonté & l'action. Dequoy ce Saint auroit eu autant d'horreur, que de dire, qu'ils avoient d'eux-mémes la charité, puisque, comme nous venons de voir, il confondoit la bonne volonté, c'est-à-dire, la volonté par laquelle nous voulons le bien, il la confondoit, dis-je, avec la charité.

[a] Non adjuvet ut velimus, non adjuvet ut agamus; sed tantummodo adjuvet ut velle & agere valeamus. *Ibid. c. 5.*

VII. Il faut donc enfin, qu'il avoüe, qu'il ne peut sans calomnie, continuer d'accuser de Pélagianisme, ceux qui disent, que pour vouloir, & pour faire une bonne action il n'est pas besoin d'une grace infailliblement efficace : & qu'il ne peut leur reprocher qu'ils conviennent avec Pelage, en ce que de ces trois choses, la possibilité ou le pouvoir, la volonté ou le vouloir, & l'action, cét hérétique n'attribuoit à Dieu que la premiere, & disoit que nous avons les deux autres uniquement de nous-mémes, *Non nisi a nobis esse, non nisi de arbitrii libertate.*

VIII. Les autres raisons, que saint Augustin employe au méme livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, pour réfuter la méme erreur de Pélage, & pour luy faire voir que nous tenons de Dieu non-seulement la possibilité, mais aussi chaque bonne volonté, ou chaque bon mouvement de nostre volonté au bien, & chaque bonne action : ses autres raisons, dis-je, confirmeront encore

invinciblement tout ce que nous venons de dire. Car [a] c'est au chapitre 19. *parceque l'homme ne se peut ni rendre bon quand il est mauvais, ni estant bon faire de bons fruits, ou faire aucun bien que par celuy, & en celuy qui est la bonté essentielle*: c'est-à-dire, que Dieu estant le souverain bien, il faut que tout bien particulier le reconnoisse comme son principe. C'est encore au chapitre 25. parceque nous ne voulons ni ne faisons aucun bien sans le secours de Dieu, *Quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni nec agimus*. Et Pélage ayant dit [b] que c'est à Dieu, que nous avons l'obligation de ce que nous avons le *pouvoir* d'appliquer nostre pensée au bien: mais que ce que nous la luy appliquons, cela vient de nous: nostre Saint le refute par les paroles de saint Paul, qui ne dit pas, que nous ne sommes pas capables de nous-mémes *de pouvoir* penser quelque chose de bon, mais qui dit que nous ne sommes pas capables de nous-mémes *de le penser*, & que toute nostre capacité pour le bien vient de Dieu. C'est enfin au chapitre 8. du livre 2. au Pape Boniface, parceque Nostre Seigneur a dit, *que nous ne pouvons rien faire sans luy.*

[a] Non enim se ex malo bonũ per seipsum facit, sed ex illo & per illum & in illo, qui semper est bonus: nec tantum ut arbor sit bona, sed etiam ut faciat fructus bonos, eâdem gratia necessarium est ut adjuvetur, sine qua boni aliquid facere non potest. *l. de gratia Christi c. 19.*

[b] Quomodo dicit liberi arbitrii elatus assertor (Pelagius) Quòd possumus bene cogitare, Dei est; quòd autem bene cogitamus nostrum est? cui respondet humilis gratiæ prædicator (Paulus) Non quia idonei sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobilmetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; non enim ait, posse cogitare; sed cogitare. *c. 25.*

IX. Ainsi donc puisque Dieu n'estoit pas moins le Bien essentiel & le Bien souverain dans l'estat d'Innocence, qu'à present: il ne falloit pas moins, que tout le bien particulier vinst alors de luy, que dans l'estat où nous sommes. Et en effet c'est la conclusion qu'en inféroit saint Augustin dans le chapitre 19. de cette seconde partie. Il y a aussi étendû au méme estat d'Innocence ces paroles, *vous ne pouvez rien sans moy*. Enfin il y a déclaré que le libre-arbitre n'avoit de soy dans l'estat d'Innocence aucune capacité pour le bien; & que par-conséquent toute celle qu'il avoit, ne luy venoit que de Dieu aussi-bien qu'à-present, *liberum arbitrium ad bonum nihil est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono.* Il faloit donc, que comme pour cette raison, il ne pouvoit souffrir que Pélage dist, *que nous n'avons de Dieu que le* POUVOIR *de penser, de vouloir, & de faire; & que ce que* NOUS PENSONS, NOUS VOULONS, NOUS FAISONS LE BIEN, cela vient de nous: il ne permît pas non-plus, qu'on tinst ce langage à l'égard de l'estat d'Innocence. Il n'auroit donc pas crû comme Jansénius, que si quelqu'un vouloit & faisoit maintenant quelque bien avec une grace suffisante, il fust vray pour cela de dire de luy, qu'il n'auroit de Dieu que *le pouvoir* de le vouloir, & de le faire; & que ce seroit de son libre-arbitre seul, *qu'il le voudroit, & qu'il le feroit.*

Autrement comme ce n'est qu'avec une telle grace qu'on vouloit, & qu'on faisoit le bien dans l'estat d'Innocence, selon Jansénius méme; il auroit esté vray de dire alors, contre ce que nous venons de voir, que l'Ange & Adam n'avoient de Dieu, que *le pouvoir* de vouloir & de faire le bien, mais que ce *qu'ils le vouloient, & qu'ils le faisoient*, cela venoit d'eux.

X. Et ce sera inutilement que Jansénius pressé par cét argument alléguera, que selon saint Augustin méme il faut mettre de la différence entre le secours dont les Anges & Adam avoient besoin dans l'estat d'Innocence, & celuy que la foiblesse que nous avons contractée par le peché originel, nous a rendu necessaire. C'est une réponse que nous avons déja prévenuë au chapitre 19. n. 15. au sujet d'un raisonnement tout semblable. Le Lecteur a pu assez remarquer, que les raisons dont se sert saint Augustin pour obliger Pélage à avoüer, que ce n'est pas seulement la possibilité, mais aussi la volonté & l'action, qui nous sont données de Dieu; que ces raisons, dis-je, sont fondées, non-pas sur la foiblesse, qui est particuliere à l'estat où nous sommes; mais sur une foiblesse commune à l'estat d'Innocence, aussi bien qu'à celuy-cy: en un mot sur des principes, que saint Augustin applique à Adam & aux Anges aussi-bien qu'à nous. C'est sur ce que toute la capacité que nous avons pour le bien, vient de Dieu, *sufficientia nostra ex Deo est*. Et ce Saint déclare, que les Anges & Adam n'avoient aussi d'eux-mémes aucune capacité pour le bien, mais seulement pour le mal: *Liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem nihil est*. C'est 2. sur ce que nostre Seigneur a dit, que nous ne pouvons rien faire sans luy, *Sine me nihil potestis facere*, ce qui ne seroit pas vray, dit saint Augustin, si nous nous donnions à nous-mémes la volonté & l'action. Et Dieu selon le méme Saint a tenu un langage tout semblable à l'égard d'Adam & de l'Ange, *Nihil potest sine me*. C'est 3. que Dieu estant le Bien souverain & essentiel, il ne peut y avoir aucun bien en nous, qui n'en soit une participation, & qui ne vienne de luy. Est-il besoin de remarquer, que ce Saint a aussi regardé Dieu dans l'estat d'Innocence comme le Bien souverain & essentiel? Et quand il ne l'auroit pas dit aussi nettement que nous l'avons veû au chapitre 19. pourrions-nous seulement douter qu'il ne l'eust crû? Qui ne voit donc maintenant, ou que ces raisons ne valent rien pour prouver, que la volonté & l'action viennent de Dieu dans l'estat où nous sommes aussi-bien que la possibilité: ou que si elles ont quelque force elles le prouvent également pour tout le temps de l'estat d'Innocence?

n'estoit pas Dieu qui donnoit alors la détermination & la volonté, lors qu'il arrivoit que l'homme ou l'Ange vouloient & agissoient; mais que c'estoient eux qui se la donnoient d'eux-mémes, & par les seules forces de leur libre-arbitre. 3. [a] contre la déclaration formelle de saint Augustin, il suppose que les vertus des Anges & de l'homme Innocent n'estoient pas des dons de Dieu : car c'est dans la détermination de la volonté que consiste la vertu. 4. Il rejette Jansénius à l'égard de l'estat d'Innocence dans tous les inconveniens, [b] qu'il nous a reprochez en conséquence de ce que nous ne voulons pas (c'est ainsi qu'il le croit) que ce soit Dieu qui donne à-présent la détermination & la volonté. 5. Il l'engage dans toutes les contradictions, [c] où nous luy avons déja reproché qu'il s'engageoit, avoûant d'un costé avec saint Augustin, *qu'il falloit rapporter & attribuer à Dieu dans l'estat méme d'Innocence tout le bien qu'on a, tout le bien qu'on vouloit & qu'on faisoit, chaque bon mouvement & chaque détermination de la volonté au bien; que c'estoit par l'opération de la grace que cette détermination & cette volonté estoit produite; & que ni l'Ange ni l'homme ne pouvoient d'eux mémes se rendre meilleurs, que Dieu ne les avoit faits* : & prétendant de l'autre *que la bonne volonté*, c'est-à-dire, *chaque détermination de la volonté au bien venoit des seules forces du libre-arbitre, sans qu'on pust ni l'attribuer ni la rapporter à Dieu.* 6. Quand l'Eglise demande à Dieu, *que nous fassions le bien, ou qu'il nous fasse faire le bien*, elle le luy demande au méme sens, auquel elle sçait que Dieu produit en nous le vouloir & le faire. Or [d] selon saint Augustin, quand saint Paul disoit que Dieu produit en nous le vouloir & le faire, il ne vouloit dire autre chose sinon *que nous ne voulons ni ne faisons le bien sans le secours de la grace.* Et ainsi demander à Dieu, que nous fassions le bien ou qu'il nous fasse faire le bien; ce n'est autre chose selon le méme Saint, que luy demander *le secours de sa grace, sans lequel nous ne le voulons ni ne le faisons.* Et comme il est vray de dire, que dans l'estat d'Innocence la grace suffisante estoit *un secours sans lequel on ne vouloit & on ne faisoit pas le bien*, il est aisé de voir que lorsque l'Ange auroit demandé à Dieu le secours qui luy estoit necessaire, ou, ce qui est la méme chose quand il luy auroit demandé *le pouvoir* de faire le bien, il auroit esté vray de dire, qu'il demandoit à Dieu, *qu'il luy fist faire le bien.* En effet saint Augustin [e] nous a appris que Dieu opéroit aussi *le vouloir & le faire* dans l'estat d'Innocence. Et ainsi l'on voit que Jansénius ne peut faire servir la priere que l'Eglise fait à Dieu, *que nous fassions le bien, ou qu'il nous fasse faire le bien*, qu'il ne peut, dis-je, la faire servir à établir la

[a] Hic c. 17. n. 11.
[b] Hic c. 19. n. 1. 2. 3.
[c] Ibid. n. 10. 11. 12. 13. 14.
[d] Hic c. 15. n. 3.
[e] Ibid. n. 7. & 8.

necessité d'une grace infailliblement efficace pour vouloir & & pour faire le bien : mais que ce seroit méme demander à Dieu, *qu'il nous le fist faire*, que de luy demander simplement *le pouvoir de le faire*.

III. Aussi l'Eglise se sert encore à present indifféremment des deux façons de prier. Et comme elle demande à Dieu, que nous fassions le bien, ou qu'il nous fasse faire le bien : elle luy demande aussi quelquefois simplement, que nous le *puissions* faire. [a] Eclairez, luy dit-elle, le Mercredy de la premiere semaine de Caréme, nos esprits de la lumiere de vostre grace, afin que nous *puissions* voir ce que nous sommes obligez de faire, & que l'ayant connu, nous le *puissions* accomplir. Dequoy le Lecteur peut voir d'autres exemples [b] dans les endroits, que je luy cite icy à la marge. Il est vray qu'elle se sert plus souvent de l'autre façon de prier, qui est de demander à Dieu qu'il nous fasse vouloir, & nous fasse faire le bien. Mais outre que nous venons d'en apprendre le sens, elle en use peut-estre de la sorte, parce qu'encore qu'elle ne croye pas qu'il soit absolument besoin d'une grace infailliblement efficace, pour chaque bien que nous avons à faire, elle sçait bien, que Dieu ne manque pourtant pas de moyens dans sa toute-puissante sagesse pour nous le faire vouloir & nous le faire faire effectivement & méme infailliblement. Et comme c'est le plus seûr & le plus avantageux pour nous, c'est aussi ce qui peut faire l'objet de ses desirs & le sujet de ses prieres.

[a] Mentes nostras quæsumus Domine lumine tuæ claritatis illustra, ut videre possimus quæ agenda sunt, & quæ recta sunt agere valeamus. *Fer. 4. Hebdom. 1. Quadrages.*

[b] *Dom. infra Octav. Epiphan. Fer. 6. Ciner. Orat. ante Prophet. 6. in Sabbatho Pentec. Domin. 8. post Pentec.*

IV. Mais, dira quelqu'un, saint Augustin se sert pourtant de ce que saint Paul disoit aux Corinthiens, qu'il demandoit à Dieu, qu'ils ne fissent aucun mal, *Ne quid mali faciatis*; pour prouver aux Pélagiens, que ce n'est pas seulement le pouvoir ou la possibilité de bien faire que Dieu donne, mais aussi le vouloir & le faire. Il est vray : mais ce n'estoit pas pour leur prouver, qu'il ne suffit pas, que Dieu nous donne la grace de pouvoir faire, pour nous donner lieu de dire qu'il nous fait vouloir & qu'il nous fait faire; puis qu'il n'en avoit pas fallu davantage à ce saint Docteur dans l'estat d'Innocence, pour dire que Dieu y opéroit le vouloir & le faire. Mais c'estoit pour réfuter les Pélagiens, qui prétendoient que nous n'avons pas l'obligation à Dieu de ce que nous voulons & de ce que nous faisons le bien; c'est-à-dire, qui prétendoient, que sa grace n'agit nullement sur nostre volonté dans ces occasions; mais que Dieu nous ayant seulement donné un pouvoir naturel & inséparable de nous-mémes, de vouloir & de faire le bien, en un mot nous ayant donné une nature capable du bien & du mal; c'est nous qui ensuite le voulons & le faisons par les

seules forces du libre-arbitre. Ce que ces paroles de saint Paul réfutent tres-efficacement; puisque si nous n'avions pas l'obligation à la grace de Dieu de ce que nous voulons le bien, & de ce que nous évitons le mal, ce seroit, dit ce Saint, une chose ridicule, & en laquelle on paroîtroit méme se moquer de Dieu, que de luy demander, que nous évitions de tomber dans le peché.

V. Jansénius tire des Commandemens de Dieu un argument tout pareil à celuy qu'il vient de tirer des prieres de l'Eglise. [a] Il est certain, dit-il, que lors que Dieu nous commande, soit de faire le bien, soit d'éviter le mal, il nous commande de déterminer nostre volonté à faire l'un & à éviter l'autre. Or, ajoûte-t-il, c'est une maxime constante de saint Augustin, que c'est Dieu qui donne ce qu'il commande. Il le prouve par ces mots, que ce Saint adressoit à Dieu, Donnez-moy ce que vous me commandez, *Da quod jubes*: & par la reflexion que fait le méme Saint, [b] *que tout ce que l'on voit que Dieu commande dans quelques endroits de l'Ecriture; on voit, qu'il est dit dans d'autres endroits, que c'est Dieu qui le donne*: & par ces paroles du 20. Canon du 2. Concile d'Orange, que l'on sçait avoir parlé conformement aux sentimens de ce Saint; [c] Que l'homme ne fait aucun bien, que ce ne soit Dieu qui luy donne le moyen de le faire. Donc conclud Jansénius, c'est Dieu qui nous donne la détermination à faire le bien, & à éviter le mal.

[a] Jans. l. 2. de grat. Sal. c. 22.

[b] Aug. l. 2. ad Bonif. c. 9.

[c] Nulla facit homo bona, quæ non præstet Deus ut faciat homo Conc. Arausi. Canon. 20.

VI. Mais il n'estoit pas besoin, que Jansénius se mît en peine de prouver cette vérité. Donner la détermination n'est autre chose selon luy, que donner la volonté ou le vouloir: & nous nous sommes déja déclarez trop positivement, que c'est Dieu qui donne la volonté. Mais ce que nous prétendons, c'est que c'estoit aussi-bien dans l'estat d'Innocence que dans l'estat present, que Dieu donnoit la volonté & qu'il la falloit rapporter & attribuer à sa grace: de peur que comme nous devenons par nostre volonté ou bons, ou meilleurs que nous n'estions; il ne fust vray de dire, que l'homme & l'Ange se rendoient d'eux mémes meilleurs que Dieu ne les avoit faits. Enfin [d] nous avons prouvé par saint Augustin, que dans l'estat méme d'Innocence il n'y avoit aucun bien qui ne vinst de Dieu. La détermination de la volonté venoit donc aussi-bien de Dieu dans cét estat, que dans l'estat où nous sommes, & ainsi il n'est pas necessaire, que ce soit par une opération infailliblement efficace, que la volonté se porte à quelque bien, pour pouvoir dire, que sa détermination à le faire vient de Dieu: il suffit qu'elle s'y porte par le mouvement que la grace luy en donne: comme c'estoit par son mouvement,

[d] Hic c. 19. n. 8. & 10.

que la volonté soit de l'homme soit de l'Ange se portoit à quelque bien que ce fust dans l'estat d'Innocence.



VIII. OBJECTION.

Tirée de la doctrine des Demi-pélagiens, qui n'ont pas laissé d'estre regardez comme hérétiques au sujet des commencemens de la foy & des bons mouvemens de la volonté; quoy-qu'ils ayent reconnu pour ces commencemens méme, & pour ces mouvemens la nécessité d'une grace pareille à celle que nous défendons.

On répond, que Iansénius s'est trompé, quand il a prétendu, que les Demi-pélagiens ont reconnu la nécessité de cette grace pour ces commencemens & ces bons mouvemens,

---

CHAPITRE XXVI.

I. On ne sera pas surpris que Jansénius ayant reproché le Pélagianisme à ses Adversaires, il les traitte aussi de Demi-pélagiens. On pourroit croire méme que ce seroit quelque grace qu'il leur feroit, & un adoucissement du stile dont il s'estoit servi, si l'on ne sçavoit que le Demi-pélagianisme estoit un véritable Pélagianisme, mais moins étendu. C'est donc l'argument duquel il se sert au livre second *de la grace du Sauveur* chapitre 12. 25. & 28. Il y prétend, qu'il a prouvé dans le huictiéme livre de son premier tome, que les Demi-pélagiens ont reconnu pour les commencemens méme de la foy, & pour tous les bons mouvemens de la volonté, la nécessité d'une grace interieure, qui non-seulement éclairât l'esprit, mais aussi touchât la volonté; mais de telle sorte [a] que l'homme, dit-il, au chapitre 28. pust la laisser par son libre-arbitre: Ou comme il parle au chapitre 12. [b] de telle sorte qu'il fust dans la disposition du libre-arbitre de vouloir & de ne pas vouloir. Et sur cette supposition il conclud dans ces mémes endroits, que puisque non-obstant l'aveû d'une telle grace, ils n'ont pas laissé de passer pour hérétiques à l'égard de ces commencemens de la foy & de ces bons mouvemens de la volonté: ce ne peut avoir esté, que parce qu'on ne jugea pas, qu'une grace de cette nature pust suffire pour aucun bon mouvement de la volonté, & que l'on crut, que faire la volonté

[a] Sed eam tamen per liberũ arbitrium deserere potest. *Ians. l. 2. de grat. Sal. c. 28.*
[b] Ita ut & ipsum velle & nolle quemadmodum homini primo in eorum libero relinqueretur arbitrio. *Ibid. c. 12.*

capable d'aucun bon mouvement avec toute autre grace que celle qui la feroit vouloir & agir infailliblement, [a] c'eſtoit flatter fauſſement la vanité & la préſomption du libre-arbitre, détruire la grace de JESUS-CHRIST, [b] & dire qu'il eſt mort ſans qu'il y en euſt néceſſité.

[a] Ibid.

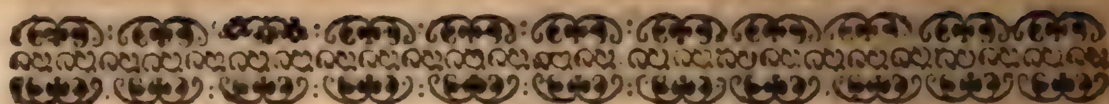
[b] c. 24.

II. Et de là il prend ſujet de condamner tous les Theologiens qui admettent des graces qui ne déterminent pas infailliblement la volonté à vouloir & à agir, & de les regarder comme des perſonnes dont les ſentimens ne ſont pas plus juſtes que ceux des Demi-pélagiens. Il ne fait pas méme difficulté dans ces chapitres 12. & 28. & [c] dans le *Parallele* qu'il fait des Demi-pélagiens avec ces Theologiens, à la fin de ſon ouvrage, de dire que les Demi-pélagiens ont eſté incomparablement & plus modeſtes à l'égard de la liberté, & plus humbles à l'égard de la grace: parce que ſi vous exceptez les commencemens de la Foy, & ces premiers bons mouvemens de la volonté, comme ſont prier, deſirer, chercher, *&c.* les Demi-pélagiens, à ce qu'il prétend, attribuoient tout le bien qui ſe fait dans la ſuite, à des graces pareilles à celles qu'il admet luy-méme.

[c] Ianſ. in Parall. not. 55. & 56.

III. Comme ces reproches de Janſénius ſont fondez ſur la penſée qu'il a eûë, que les Demi-pélagiens reconnoiſſoient la néceſſité d'une grace interieure dans la volonté pour les commencemens de la Foy, & des bons mouvemens de la volonté: je pourrois finir en un moment la réponſe à cette Objection, pour paſſer à la neuviéme, en faiſant ſouvenir les Lecteurs, que c'eſt une ſuppoſition qui a eſté enfin condamnée par l'Egliſe, lorſqu'elle a condamné les cinq propoſitions de cét Auteur. Car [d] c'eſt la premiere partie de la quatriéme de ces Propoſitions. Mais comme c'eſt un argument ſur lequel il fait extrémement fond, je ne me contenteray pas d'y répondre en niant la ſuppoſition ſur laquelle il eſt appuyé, comme je la puis nier ſur une autorité auſſi ſolide: mais je veux employer une diſſertation particuliere pour en faire voir poſitivement la fauſſeté par les témoignages de ſaint Auguſtin, & de ceux qui ont eſté les plus attachez à ſa doctrine; afin de faire conclure aux Lecteurs, que s'il a eſté capable de prendre le change dans un point auſſi clair qu'eſt celuy-cy dans noſtre ſaint Docteur, ils ont tous les ſujets du monde de ſe défier, ſinon de ſa ſincérité, du moins de ſes lumieres dans le reſte de ſa doctrine ſur la grace.

[d] Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris neceſſitatē ad ſingulos actus, etiam ad initium Fidei, 4. *propoſitio Ianſ.*



DISSERTATION,

Où l'on prouve que les Demi-pélagiens n'ont pas reconnu la nécessité d'une grace intérieure dans la volonté pour le commencement de la Foy, & pour les bons mouvemens de la volonté.

CHAPITRE XXVII.

Premiere & seconde preuves, tirées de ce qu'ils attribuoient ces commencemens & ces mouvemens au libre-arbitre & à la nature. Réfutation des Réponses de Jansénius

I. LA premiere preuve se peut prendre de tous les endroits, soit d'Hilaire, soit de saint Prosper, dans leurs deux Lettres à saint Augustin, soit de saint Augustin méme, dans lesquels ils nous apprennent, que les Demi-pélagiens attribuoient au libre-arbitre le commencement de la Foy, & les bons mouvemens de la volonté, comme la priere, le desir de se convertir, la recherche du bien, *&c.* Jansénius nous dispense d'en marquer les endroits, parce que c'est un fait dont [a] il demeure d'accord, tâchant seulement à s'en déméler de la maniere que nous dirons aprés la preuve suivante.

[a] Ians. l. 2. de grat. Salvat. c. 12. & 13.

II. La seconde preuve donc se peut prendre des autres endroits où les mémes saint Augustin, saint Prosper, & Hilaire, le second Concile d'Orange Canon 6. le Pape Boniface II. en sa Lettre à saint Césaire, nous apprennent que les Demi-pélagiens attribuoient ce commencement & ces bons mouvemens *à la nature, à la puissance naturelle, à la possibilité naturelle.* C'est encore un fait dont [b] Jansénius convient: & il tâche aussi de détourner le coup par une solution que nous réfuterons tout-à-l'heure.

[b] Ibid. & to 1. lib. 8. c. 10.

III. Comme il a tous les interests du monde que les Demi-pélagiens ayent reconnu la nécessité de cette grace, parce que ce luy seroit un moyen assuré de réüssir dans le dessein qu'il a entrepris, de faire passer ses adversaires pour Demi-pélagiens: il use aussi de tous les artifices possibles pour rendre inutiles les argumens par lesquels on peut prouver le contraire. Les deux que

nous venons d'apporter pourroient paroiſtre invincibles à tout autre qu'à luy ; mais il trouve moyen de s'en défaire. Il dit à l'égard du premier, qu'on ne doit pas conclure que les Demi-pélagiens ayent nié, que ces commencemens & ces bons mouvemens ſe fiſſent en nous avec une grace prévenante, *ſur ce qu'ils les ont attribuez au libre-arbitre.* Comme, dit-il, on ne conclura pas, que ſaint Auguſtin ait cru que les Anges ont perſévéré ſans le ſecours de la grace, ſur ce qu'il a dit au livre *de la correction & de la grace*, [a] qu'ils ſont demeurez fermes dans la vérité, *par leur libre-arbitre.* Et à l'égard du ſecond il dit, que quand les Demi-pélagiens ont attribué ces mémes commencemens & ces bons mouvemens *à la nature ou poſſibilité naturelle*, ils ſous-entendoient ſous ces noms la grace en laquelle nous avons tous eſté créez dans la perſonne d'Adam, & laquelle ils ſe perſuadoient eſtre encore en chacun de nous dés noſtre naiſſance, comme un reſte de ce premier eſtat naturel. De ſorte, ajoute-t-il, que dans leur penſée faire une choſe avec cette grace, c'eſtoit la faire *naturellement, par la nature, par la vigueur de la nature, par la faculté naturelle, par une puiſſance naturelle, par une poſſibilité naturelle* : & qu'ainſi il ne faut pas s'étonner, s'ils ſe ſervoient de toutes ces expreſſions à l'égard des commencemens de la Foy, & des bons mouvemens de la volonté. Et ſi on l'en croit ſur ſa parole, [b] c'eſt une choſe conſtante que c'eſt cette ſorte de grace que le ſecond Concile d'Orange veut marquer & exclure, quand parlant de ces bons mouvemens, & prévenant les Fidéles contre la doctrine des Demi-pélagiens, il dit qu'ils ne ſont pas en nous *naturellement*, qu'ils ne s'y forment point *par la vigueur de la nature*, qu'ils ne s'y produiſent point *par le libre-arbitre.*

[a] Per ipſum liberum arbitriũ in veritate ſteterunt. *Aug. l. de corrept. & gr. c.* 10 & 11.

[b] Janſ. l. 2. de grat. Salvat. c. 13.

IV. Mais rien n'eſt plus capable de faire voir qu'il n'y avoit pas de raiſon pour évidente qu'elle puſt eſtre, qui embarraſſaſt Janſénius, & à laquelle il ne ſceuſt donner un détour, quand il eſtoit de ſon intereſt de ſoûtenir le contraire. Car c'eſt une choſe ſi évidente dans tous les endroits que nous avons indiquez, que lorſque les Demi-pélagiens attribuoient ces commencemens *au libre-arbitre, à la nature, à la poſſibilité naturelle*, &c. ils prétendoient, que c'eſtoit ſans une grace qui prévinſt la volonté ; qu'il n'y a que la paſſion ou l'intereſt que l'on peut avoir de ſoûtenir le contraire, qui puiſſe empêcher ou de l'appercevoir ou de l'avoûër.

V. Et pour commencer par la premiere de ces Réponſes, il eſt bien vray que ſaint Auguſtin a dit, que les Anges fidéles ſe

sont conservez dans la vérité, c'est à dire, dans leur devoir *par leur libre-arbitre*. Mais il n'a jamais dit, que ç'ait esté par leur *seul* libre-arbitre : bien-moins a-t-il jamais dit, que ç'ait esté sans le secours de la grace. Bien loin de parler de la sorte, il a méme déclaré en termes formels, dans les endroits où il dit qu'ils se sont conservez par leur libre-arbitre, que ç'a esté neantmoins avec le secours de la grace, & qu'ils ne l'auroient pû faire sans elle, au lieu que saint Prosper nous apprend,[a] que c'estoit au libre-arbitre *seul*, *& avec exclusion du secours de la grace*, que les Demi-pélagiens attribuoient ces commencemens & ces bons mouvemens, *remotâ gratiâ nuda libertate*. Et que le Pape Boniface II. nous apprend la méme chose dans sa Réponse à saint Césaire d'Arles: [b] Vous me mandez, luy dit-il, que quelques Evêques des Gaules prétendent, que la Foy par laquelle nous croyons en Jesus-Christ, *est l'ouvrage de la nature*, *& non pas de la grace*.

[a] Ipsos laudabiles motus appetitusque virtutum, remotâ gratiâ Dei, nudæ libertati ascriberent arbitrii. *Prosp. lib. cont. Collat. c. 3.*

[b] Indicas, quòd aliqui Episcopi Galliarum, Fidem quâ in Christum credimus, naturæ esse velint, non gratiæ. *Bonifac. II. Epist. ad Cæsarium Arelat.*

VI. La fausseté de la seconde Réponse n'est pas moins visible. Saint Augustin nous donne au livre *de la prédestination des Saints*, une preuve incontestable que, *par la nature* ou *possibilité naturelle*, à laquelle les Demi-pélagiens attribuoient les commencemens de la Foy, & les bons mouvemens de la volonté, ils n'entendoient nullement la grace que Jansénius combat dans ses Adversaires, & que l'on appelle ordinairement la grace suffisante. Car aprés avoir tâché au chapitre 4. d'obliger les Demi-pelagiens à mettre la Foy entre les dons & les ouvrages de la grace, sur ce que saint Paul dit à un chacun de nous, *Qu'avez-vous que vous n'ayez pas receû?* & aprés avoir rapporté au chapitre 5. la Réponse qu'ils faisoient, qui est, qu'ils ne nioient pas qu'ils eussent receu de Dieu la Foy qu'ils avoient, [c] puisque, disoient-ils, cette Foy est un reste de la nature laquelle nous a esté autrefois donnée de Dieu dans un estat parfait, & qui subsiste encore en nous, quoy-que bien altérée & bien affoiblie. Il réfute leur Réponse de cette maniére.

VII. 1. Il leur dit que c'est parler improprement que d'appeller don de Dieu la nature, soit telle qu'elle fut dans son origine, soit telle qu'elle est encore en nous. [d] 2. Je veux bien pourtant, continuë-t-il, donner, puisque vous le voulez, ce nom *de don & de grace*, soit à la nature en général par laquelle tous les hommes sont distinguez des bestes, soit à la nature en particulier, par laquelle ceux qui sont beaux sont distinguez de ceux qui

[c] Quia in eadē naturâ remansit, licet vitiatâ, quæ priùs sana ac perfecta donata sit. *Semipelag. ap. Aug. l. de prædest. Sanctorum c. 5.*

[d] Sit ergo gratia naturæ attributa, quâ sumus animantia, rationalia,

qui sont difformes, & les bons-esprits des stupides, soit à quelque autre chose de cette sorte : neanmoins ce n'estoit pas contre quelque beste, ni contre quelque homme au sujet de quelque don ou talent naturel, qui est une chose qui peut estre dans le plus méchant homme du monde, que se glorifioit celuy dont saint Paul réprimoit la vanité en luy disant ; *Qu'avez-vous qui vous distingue de celuy au dessus duquel vous vous élevez ? Qu'avez-vous que vous n'ayez pas receû ?* Mais c'estoit de quelque bien qui a rapport à la pieté qu'il se glorifioit, se l'attribuant & non pas à Dieu. Où l'on voit, que par le nom de *nature*, aux forces de laquelle les Demi-pélagiens attribuoient la Foy ou son commencement, ce Saint ne concevoit que ce que nous appellons proprement *nature*, & qui est renfermé dans les bornes de la nature proprement dite, en un mot, comme il parle, une chose qui n'a point de rapport *à la bonne vie*, mais seulement à la vie naturelle capable d'une bonne & mauvaise vie, & aux talens ou qualitez naturelles. Il est donc constant, que c'estoit aussi le sens auquel les Demi-pélagiens prenoient le nom de *nature*, & qu'ils ne la supposoient nullement comme accompagnée de la grace. Autrement ils auroient reproché à saint Augustin qu'il leur vouloit donner le change, qu'il faisoit semblant de ne pas entendre ce qu'ils disoient, enfin qu'il prenoit le mot de *nature* dans un sens different du leur, ou du moins qu'il ne le prenoit pas dans toute la signification qu'ils luy donnoient.

discernimurque a pecoribus : sit etiam gratia naturæ attributa, quâ in ipsis hominibus a deformibus pulchri, vel ingeniosi discernuntur a tardis, ac si quid ejusmodi est. Sed non se ille, quem coercebat Apostolus, adversus pecus inflabat, nec adversus hominem alterum de aliquo naturali munere, quod inesse posset & pessimo. Sed aliquod bonum quod pertineret ad vitam bonam, sibi nõ Deo tribuens, inflabatur, quando audire meruit, *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* Aug. Ibid

VIII. 3. Il les fait souvenir, [a] que saint Paul n'a pas dit, Que *pouvez-vous avoir* que vous n'ayez pas receû, mais *qu'avez-vous* que vous n'ayez pas receû : *Qu'à la vérité il est* DE LA NATURE *des hommes de pouvoir avoir la Foy & la Charité* : mais que d'avoir la Foy aussi-bien que d'avoir la Charité, c'est l'ouvrage & l'effet de la grace des Fidéles ; *Que de pouvoir avoir la Foy, c'est une chose qui est commune à tous les hommes* ; mais que de l'avoir, c'est un bonheur qui, dit l'Apôtre, ne leur est pas également commun ; Qu'au reste, *ce n'est pas la nature dans laquelle la possibilité d'avoir la Foy nous a esté donnée*, qui distingue les hommes les uns des autres, mais que c'est la Foy qui distingue les Fidéles des Infidéles.

[a] Vt enim sit naturæ, Fidé posse habere, nunquid & habere ? *Non enim omnium est Fides*, cùm Fidem posse habere sit omnium.... Proinde posse habere Fidem, sicut posse habere Charitatem, naturæ est hominum. Habere autem Fidem, quemadmodum habere Charitatem, gratiæ est Fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi Fidem, non discernit ab homine hominem, ipsa verò Fides discernit ab Infideli Fidelem. *ibid.*

IX. Jansénius ne peut nier, que saint Augustin n'avoûë là positivement aux Demi-pélagiens, que la possibilité d'avoir la Foy nous a esté donnée avec la nature ; *Natura in qua nobis da-*

ta est possibilitas habendi Fidem, qu'il est de la nature des hommes dans l'estat méme où nous sommes, de pouvoir avoir la Foy; *Posse habere Fidem naturæ est hominum*; de sorte que tous les hommes ont ce pouvoir d'avoir la Foy, *Fidem posse habere est omnium*: & que toute la différence qu'il y a entre ce saint Docteur & les Demi-pélagiens, c'est que ceux-cy ne se contentans pas d'attribuer à la nature ce pouvoir ou cette possibilité d'avoir la Foy, c'est-à-dire, cette aptitude & cette capacité d'estre éclairée de la lumiere de la Foy, ils luy attribuoient aussi la Foy méme, au-lieu que ce Saint, n'attribuant à la nature que *ce pouvoir* ou *cette possibilité* d'avoir la Foy, il attribuoit l'accomplissement & l'exercice de ce pouvoir, en un mot la foy méme, à la grace. Il faut donc de deux choses l'une; ou que si Jansénius prétend, que ce pouvoir, cette possibilité, cette nature au sujet desquelles saint Augustin & les Demi-pélagiens convenoient, n'estoient pas sans une grace intérieure sous-entenduë, il dise que tous les hommes ont une grace intérieure pour pouvoir acquerir la Foy: ou comme il n'y a rien contre quoy il ait une plus grande antipathie, qu'une grace intérieure donnée à tout le monde, il faut qu'il reconnoisse que ni saint Augustin ni les Demi-pélagiens ne sous-entendoient aucunement une grace intérieure dans la volonté sous la nature, à laquelle luy & eux attachoient ce pouvoir ou cette possibilité d'avoir la Foy, & à laquelle les Demi-pélagiens attribuoient meme le commencement de la Foy.

X. C'est donc en vain que Jansénius, pour se défendre des passages des Anciens, où il est dit que les Demi-pélagiens attribuoient *à la nature*, *à la vigueur de la nature*, *à la possibilité naturelle* les commencemens de la Foy & de la bonne volonté, se jette sur quelques endroits des Saints Peres, qui, parce que la grace a en effet esté donnée à l'homme avec la nature en sa premiere creation, disent [a] comme saint Fulgence, que le premier homme a cru naturellement, & que nous aurions tous la Foy naturellement s'il ne s'estoit point perdu, quoy-que neanmoins ce Pere ni les autres ne prétendent pas qu'Adam ait cru sans le secours de la grace. C'est, dis-je, en vain que Jansénius use de cét artifice: parce qu'autant qu'il est certain, que ces Peres supposent en effet la grace, parce qu'ils estoient Catholiques, & qu'on la voit méme exprimée dans les endroits où ils parlent de cette Foy naturelle qu'ils disent qui a esté dans Adam, & qui auroit esté dans sa posterité: autant sommes-nous assurez, par ce que nous venons de rapporter de saint Augustin, que les Demi-pélagiens ne la supposoient pas, quand ils attribuoient la Foy à la

[a] Fulg. de verit. prædest. & gr. c. 19.

nature. De-sorte que ce n'est pas avec les expressions de ces Peres qu'il faut comparer leurs expressions, quoy-que semblables en apparence, mais avec les expressions semblables des Pélagiens. Ce sera en effet avec eux que saint Augustin les comparera dans le chapitre suivant, & Jansénius y avoûera, que les Pélagiens ne supposoient pas de grace, quand ils attribuoient quelque bien à la nature ou au libre-arbitre, & ainsi il nous donnera lieu de conclure le méme des Demi-pélagiens.

CHAPITRE XXVIII.

Troisiéme preuve tirée de ce que les Demi-pélagiens ne vouloient pas reconnoistre, que les commencemens de la Foy & de la bonne volonté ne viennent pas de nous, mais sont des dons de Dieu. Réfutation de la Réponse de Iansénius à cette preuve.

I. NOus avons une troisiéme preuve, ou plustost une troisiéme classe des preuves, que les Demi-pélagiens ne reconnoissoient pas la nécessité d'une grace intérieure qui prévienne la volonté pour le commencement de la Foy, & pour ces autres bons mouvemens dont nous avons parlé: Nous en avons, dis-je, une troisiéme classe de preuves dans cette foule d'endroits, où l'on voit qu'ils refusoient d'avoüer que ces commencemens & ces mouvemens sont des dons de Dieu, & où au contraire ils prétendoient que ce sont des choses que nous avons de nous-mémes. C'est la maniere dont saint Augustin exprime leurs sentimens au livre *de la prédestination des Saints* chap. 2. 3. 5. & 21. Ils prétendent, dit-il dans ce dernier, que le progrés dans la Foy est bien un don de Dieu, mais que son commencement vient de l'homme méme, & n'est pas un don de Dieu, *Dei donum esse incrementum Fidei, initium verò ab homine ipso esse, nec esse donum Dei.* C'est encore la maniere dont il le fait au livre *du bien de la persévérance* chap. 17. & 23. & dans sa Lettre 107. à Vital, dont nous rapporterons plus-bas le passage.

II. Jansénius ne peut dissimuler qu'il ne se rencontre une foule de semblables passages dans saint Augustin: mais il tâche de les rendre inutiles par un artifice semblable à celuy dont nous l'avons veû user au chapitre précédent, pour éluder les deux premieres preuves que nous y avons apportées. Il dit donc [a] que saint Augustin parle de la sorte des Demi-pélagiens, non pas qu'il creust, qu'ils ne reconnoissoient aucune grace dans ces commence-

[a] Ianf. l. 2. de grat. Salvat. c. 12.

mens de la foy & dans ces bons mouvemens de la volonté. Mais, dit-il, parceque tandis que les secours ou instrumens qui nous sont donnez pour agir, laissent au pouvoir & à la disposition de la volonté de vouloir & de ne pas vouloir, d'agir & de ne pas agir: alors s'il arrive qu'elle veuïlle ou qu'elle agisse, c'est à elle-méme & non-pas à ces secours qu'on attribuë ce *vouloir* & cette action. Ainsi, dit-il, il y auroit de la folie d'attribuer au pinceau & non-pas à ma volonté seule ma détermination à peindre, & la loüange que j'en puis mériter. Ainsi, ajoûte-t il, [a] tout le mérite & la récompense dans Adam & dans les Anges, quoyque ce ne fust pas sans la grace qu'ils agissent, devoit s'attribuer à leur liberté, & comme il avoit dit un peu plus haut à leur liberté seule, & non-pas à la grace, *Non alteri causæ quam ipsi arbitrio voluntatis ascribendum.*

[a] Omne meritum & præmium dominatrici hominis libertati, sicut Angelis & Adamo vindicantur. *Ibid.*

III. Mais 1. nous avons déja remarqué le manque ou de justesse d'esprit ou de sincerité, dans les comparaisons que Jansénius fait de la grace *suffisante* avec le pinceau ou autres instrumens semblables. Nous avons dit, & que l'on peut *vouloir* peindre, quoy qu'on n'ait pas de pinceau; au lieu qu'on ne peut pas *vouloir* le bien sans la grace: & que lors que l'on forme la volonté de peindre, le pinceau n'a aucunement influé sur la volonté pour luy faire former cét acte; au lieu que la grace suffisante influë sur la volonté, pour la faire vouloir, & y influoit effectivement dans l'estat d'Innocence. Et ainsi quoy-que les choses que nous faisons avec un pinceau ou quelqu'autre instrument ne s'attribuënt pas à ces instrumens mais à la volonté: celles que l'on feroit aprés y avoir esté porté & sollicité par cette sorte de grace, s'attribueroient tellement à la volonté qui les feroit, qu'elles se devroient aussi attribuer à cette grace qui l'y auroit portée & sollicitée. Comme on attribuë tellement une action à celuy qui l'a faite, qu'on l'attribuë aussi, & qu'on en donne la gloire à celuy qui y a porté, & qui l'a persuadée par ses sages conseils; quoy que les conseils ayent bien moins de part dans une action, que la grace *suffisante* dans celles ausquelles elle solliciteroit; puisque les conseils n'agissent que sur les sens & tout-au plus sur l'esprit, au lieu que la grace agit sur la volonté méme. Et par conséquent si saint Augustin eust cru, que dans l'opinion des Demi-pélagiens le commencement de la foy & ces bons mouvemens ne partoient pas de la volonté sans le secours d'une grace *suffisante* il ne leur eust jamais imputé de les regarder comme des choses *qui viennent de nous & non de Dieu*. 2. En effet [b] ce saint Docteur a regardé les vertus des Anges comme *des dons de Dieu*, quoy-que de l'aveû

[b] Hier. c. 17. n. 11

de Jansénius ce ne soit qu'avec une grace suffisante, qu'elles ayent esté produites. Et ainsi ce Saint n'auroit jamais reproché aux Demi-pélagiens, qu'ils ne pouvoient regarder le commencement de la foy & ces bons mouvemens comme *des dons de Dieu*, s'il avoit cru, que dans leurs sentimens ils ne se produisoient pas sans une grace suffisante. 3. ce que Jansénius dit qu'on ne pourroit attribuer qu'au seul libre-arbitre, & non à la grace suffisante, ce qu'on feroit avec elle, est directement contraire à l'aveû [a] qu'il avoit fait luy-méme aprés saint Augustin, qu'il falloit attribuer à la grace de l'estat d'Innocence, quoy-que ce ne fust qu'une grace *suffisante*, chaque détermination du libre-arbitre & chaque mouvement par lequel il se portoit au bien. 4. La comparaison que saint Augustin fait de l'opinion de Vital avec l'opinion des Pélagiens rüine sans ressource la réponse de Jansénius. [b] *Les Pélagiens*, luy dit-il à la fin de la lettre qu'il luy ecrit, *attribuent tellement toute la pieté de la vie des hommes au libre-arbitre de la volonté, qu'ils croyent qu'elle vient de nostre fond, & que nous n'avons que faire de la demander à Dieu. Et vous si ce que j'en apprends est veritable, vous ne voulez pas non-plus que le commencement de la foy & de la bonne volonté soit un don de Dieu; mais prétendant que c'est de nous-mémes que nous commençons de croire, vous n'attribuez à la grace de Dieu, que le progrés, lequel* vous dites, que Dieu donne enfin à la priere & à la demande que nous luy en faisons par ces commencemens de foy.

[a] Jans. hic c. 19. n. 10.

[b] Illi omnia ad fidelem piamque vitam hominum pertinentia ita tribuunt libero voluntatis arbitrio, ut habēda ex nobis, non a Domino putent esse poscenda Tu autem, si ea quæ de te audio, vera sunt, initium fidei, hoc est piæ voluntatis, non vis donum esse Dei; sed ex nobis nos habere contendis, ut credere incipiamus: cætera autem religiosæ vitæ bona Deum per gratiam suam, jam ex fide petentibus, quærentibus, pulsantibus donare consentis. *Aug. ep. 107. ad Vital.*

IV. Voila que nostre saint Docteur attribuë aux Demi-pélagiens (car [c] Jansénius avouë que l'erreur de Vital fut ensuite la leur, & en effet saint Augustin exprime la leur au livre *de la prédestination des Saints* chapitre 2. 5. & 21. de la méme maniere qu'il exprime celle de Vital dans la lettre qu'il luy écrit) Voila, dis-je, que ce Saint attribuë aux Demi-pélagiens dans la personne de Vital le méme sentiment, & la méme erreur à l'égard du commencement de la foy & des bons mouvemens de la volonté, qu'aux Pélagiens à l'égard de toute la bonne vie: Voila qu'il dit, que comme ceux-cy attribuoient au libre-arbitre & à nous *libero arbitrio & ex nobis*, c'est-à-dire, à la nature ou possibilité naturelle toute la pieté de la vie, ceux-là y attribuoient le commencement de la foy & de la bonne volonté. Or il est constant, que quand les Pélagiens attribuoient toute la pieté de la vie *au libre-*

[c] Jans. to. 1. l. 8. c. 4.

arbitre, *à la nature*, *à la possibilité naturelle*, ils ne sous-entendoient nullement sous ces mots une grace qui previnst la volonté. Nous l'avons prouvé au chapitre 23. n. 9. par les témoignages de saint Augustin & des Conciles de Cartage & de Milevis. Nous avons veu méme Jansénius en faire un aveu formel, & [a] dire positivement que Pélage excluoit toute sorte de grace actuelle sous le nom de cette possibilité naturelle. Il doit donc aussi passer pour constant, que les Demi-pélagiens ne sous-entendoient aucune grace interieure, qui prévinst & excitât la volonté, quand ils attribuoient le commencement de la foy & les mouvemens de la volonté à la *possibilité* naturelle & au libre-arbitre.

[a] Ab illa possibilitate omnem actualem gratiam (Pelagius) excludebat. *Jans. hic c. 23. n. 9.*

CHAPITRE XXIX.

Quatriéme preuve, que les Demi-pélagiens n'ont pas reconnu de grace intérieure pour le commencement, &c. tirée de ce qu'ils faisoient marcher la volonté devant la grace. Réfutation de la réponse de Iansénius.

I. L'Ordre que les Demi-Pélagiens mettoient entre la volonté & la grace dans l'ouvrage de nostre salut, nous fournit une quatrié me classe de preuves, qu'ils ne reconoissoient aucunement la necessité d'une grace intérieure qui prévienne la volonté pour le commencement de la foy & pour ces bons mouvemens dont nous avous parlé, qui sont les desirs, la priere, &c. Car ils prétendoient, que ce commencement de foy, & ces bons mouvemens précédent & attirent la grace, & que la volonté ayant commencé de vouloir, la grace vient ensuite pour l'aider.

II. C'est 1. la maniere dont saint Prosper explique leur sentiment en sa lettre à saint Augustin. Elle est remplie de ces sortes d'expressions. Mais il suffira d'en rapporter trois exemples. » [b] Si, disent-ils, nous prenons la chose du costé de Dieu, la vie » eternelle est préparée à tous. Mais si nous la prenons du costé du » libre-arbitre, il n'y a que ceux qui croyent à Dieu *d'eux-mémes*, » & qui *attirent la grace par ce mérite de leur foy*, qui soient assez heu- » reux pour y arriver. Ils ajoûtent [c] que l'homme peut se rendre » bon par son travail : & que s'il se porte par son choix à faire ce » que Dieu luy commande *sa liberté en recompense sera ensuite aidée* » *du secours de la grace.* Aprés quoy ils continuent de la sorte : [d] y » ayant deux choses qui contribuent au salut, sçavoir, la grace de » Dieu, & l'obeïssance de la volonté, *l'obeïssance marche devant la*

[b] Quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam vitam æternam : quantum autem ad arbitrii libertatem, ab his eam apprehendi, qui Deo sponte crediderint,

grace. De-sorte que le commencement du salut vient de celuy qui est sauvé, & non-pas de celuy qui sauve : & que ce n'est pas la grace qui précéde la volonté, mais la volonté au contraire qui se procure & s'attire le secours de la grace de Dieu.

" & auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint. *Prosp. epistol. ad August.*

[c] Se sciat sua diligentia bonum esse posse, & libertatem suam ob hoc Dei auxilio juvandam, si quod Deus mandat elegerit. *Ibid.*

[d] Cum ... duo sint quæ humanam operentur salutem, Dei scilicet gratia & hominis obedientia, priorem volunt obedientiam esse quàm gratiam, ut initium salutis ex eo qui salvatur, non ex eo credendum sit stare qui salvat ; & voluntas hominis divinæ gratiæ sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem. *Ibid.*

III. C'est aussi 2. la maniere, dont Hilaire propose leur sentiment en la lettre qu'il écrit à saint Augustin : ils ne prétendent pas, dit-il, que ce soit trahir les interests de la grace, que de dire qu'elle est précédée par la volonté du malade, c'est-à-dire, du pecheur, & par les mouvemens de son cœur vers son divin Medecin : *Nec putant negari gratiam, si præcedere dicatur talis voluntas, quæ tantum Medicum quærat.* Ils mettent, ajoûte-t-il, cet ordre entre le secours de Dieu & la volonté, que l'on commence d'estre assisté de Dieu, aprés qu'on a commencé de vouloir : *Ut adjuvetur, qui cœperit velle, &c. Unusquisque post voluntatem juvatur.*

IV. C'est enfin 3. la maniére dont saint Augustin explique aussi leur sentiment au livre *de la prédestination des Saints* chapitre 21. & au livre *du bien de la persévérance* chapitre 23.[a] Ils croyent, dit il en celuy-cy, que si nous demandons, si nous cherchons, &, comme parle l'Ecriture, si nous frappons à la porte, *ce n'est pas à Dieu à qui nous en avons l'obligation, mais que cela vient de nous.* Ce qui leur fait dire, que quand nous recevons ce que nous demandons, quand nous trouvons ce que nous cherchons, & quand à force de frapper nous obligeons Dieu à nous ouvrir, *c'est nostre mérite qui précéde & la grace qui suit.* Et ils ne veulent pas comprendre, que la priere que nous faisons en demandant, cherchant, frappant à la porte, & qui nous fait mériter de recevoir, de trouver, & d'entrer, est elle-méme une chose qui nous vient de la grace. Il avoit dit au chapitre 17. que dans leurs sentimens, *La foy* qui nous fait mériter le reste *commence de nous-mémes. Hæc ut a Deo dentur nobis, fides impetrat, quæ incipit a nobis.*

" [a] Putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quæramus, pulsemus : & hoc esse dicunt, quod gratia præceditur merito nostro ut sequatur illa, cùm accipimus petentes, & invenimus quærentes, aperiturque pulsantibus : nec volunt intelligere etiam hoc divini muneris esse, ut oremus, hoc est petamus, quæramus, atque pulsemus. *Aug. l. de bono Persever. c. 23.*

V. Quelque evidence qu'il paroisse dans tous ces passages, Jansénius n'en est nullement embarrassé. [b] Il répond, que lors que les Demi-pélagiens disoient, *que la foy, l'obeïssance de la*

[b] Jans. to. 1. l. 8. c. 10.

» *volonté, ses desirs, ses prieres, ses mérites, ne sont pas donnez de Dieu:*
» *qu'ils précédent la grace, & que celle-cy ne vient qu'ensuite pour ai-*
» *der la volonté*, ou lors qu'on leur reprochoit toutes ces choses,
» ce n'estoit pas qu'ils crussent, qu'elles se passent sans aucune gra-
» ce intérieure dans la volonté, ni qu'on leur imputast de le croire:
» mais que c'estoit qu'ils sçavoient bien, que la grace à laquelle ils
» les attribuoient, n'estoit pas celle dont il estoit question entre saint
» Augustin & eux, c'est-à-dire, qu'ils sçavoient bien que ce n'e-
» stoit pas une grace de Jesus-Christ, ni une grace qui con-
» vinst à l'estat de la nature corrompuë. Comme c'estoient, ajoûte-
» t-il, des gens d'esprit, ils voyoient bien, que ce Saint avoit am-
» plement démontré en son livre *de la correction & de la grace*,
» que la différence de toutes les graces de l'estat present, ou au-
» trement, de toutes les graces de Jesus-Christ, d'avec cel-
» les de l'estat d'Innocence, consiste en ce que celles de l'estat pre-
» sent font agir infailliblement: & ainsi celles qu'ils admettoient
» pour ces commencemens de la foy & de la bonne volonté n'estant
» pas de ce genre, & ne pouvant par-conséquent estre qu'un reste
» de celles de l'estat d'Innocence; ils voyoient bien qu'il estoit inu-
» tile d'en faire mention dans une question, où ils sçavoient, qu'on
» ne leur demandoit rien moins que l'aveu d'une grace de Jesus-
» Christ, c'est-à-dire, dans l'explication de cét Auteur, l'a-
» veû d'une grace qui fasse agir infailliblement. Et comme ils n'ad-
» mettoient, dit-il, de cette sorte de grace, qu'aprés ces commen-
» cemens de la foy & de la bonne volonté, ce n'estoit aussi ordinai-
» rement qu'aprés cela qu'ils se servoient du mot de *grace*, & qu'ils
» commençoient d'attribuer à la *grace* ce qui se fait de bien dans
» l'homme, entendant par ce nom la veritable grace de Jesus-
» Christ, & se mettant peu en peine de cette autre *grace*, qui
» n'est propre qu'à une nature qui est saine. Voyant donc qu'ils ne
» pouvoient donner le nom de *grace*, dans le sens auquel on vouloit
» qu'ils la reconnussent, à celle, à laquelle ils attribuoient ces com-
» mencemens, ils s'abstenoient ordinairement de ce nom en parlant
» d'elle, quoy-qu'ils le luy donnassent aussi quelquefois, & méme,
» dit-il, assez clairement; mais ils luy donnoient plus communé-
» ment le nom de *nature*; parceque, ajoûte-t-il un peu plus bas,
» ils la regardoient comme un reste de l'estat dans lequel la nature
» avoit esté créée en la personne de nos premiers Peres. Et neam-
» moins, continuë-t-il, pour paroître aussi autant qu'il leur estoit
» possible, attribuer ces commencemens à la grace de Jesus-
» Christ, ils donnoient le nom de *grace* à quelques autres cho-
» ses qui ont plus de rapport à la venuë de Jesus-Christ,

comme

comme en estant les suites ; ou qui sont propres à mettre de la « distinction entre les hommes par leur operation, & à faire les « uns fideles portant leur volonté à croire, pendant que les autres « demeurent dans leur infidelité. C'est pour cela, dit-il, qu'ils in- « culquoient si fort la prédication gratuite de l'Evangile & qu'ils luy « donnoient le nom de grace, parceque en supposant, comme elle « fait, la mort de JESUS-CHRIST, elle pouvoit plus aisément « passer pour grace de JESUS-CHRIST. «

VI. Cette réponse de Jansénius est asseûrément conduite avec tout l'artifice imaginable : mais elle contient presque autant de faussetez qu'elle renferme de mots, quoy-qu'il la donne comme la chose du monde la plus incontestable, & qu'il dise qu'il ne faut non-plus abandonner ce qu'il y enseigne, que la prunelle de nostre œil, *Ut pupilla oculi retinendum* : mais c'est qu'il voyoit bien qu'elle avoit besoin de cêt air de confiance pour se soûtenir. 1. Les vertus des Anges, lesquelles ainsi que nous avons dit au chapitre précédent. S. Augustin regardoit comme autant de vertus *qui n'estoient pas d'eux, mais qui leur estoient données de Dieu*, quoy-qu'ils n'eussent que des graces *suffisantes*, devoient seules convaincre Jansénius, que ce Saint n'auroit jamais reproché aux Demi-pélagiens, [a] *que la foy & la priere ne pouvoient passer dans leurs principes, que pour des choses qui ne nous sont pas données de Dieu, mais qui ne viennent que de nous-mémes* ; s'il eust crû qu'ils reconnoissoient du moins la nécessité d'une grace suffisante pour croire & pour prier.

[a] Putant esse a nobis, non dari nobis... nec divini muneris esse. *Hic.*

VII. 2. Nous avons veu dans le méme chapitre que selon saint Augustin ils avoient les mémes sentimens sur ces commencemens & sur ces mouvemens, que les Pélagiens sur les progrés ; & qu'ils nous les attribuoient & à nostre libre-arbitre comme les Pélagiens nous attribuoient ces progrés. Et ainsi l'aveû qu'a fait Jansénius, que les Pélagiens nous attribuoient tellement ces progrés, qu'ils n'y faisoient intervenir aucune grace suffisante, devoit encore le convaincre, que saint Augustin ne croyoit pas que les Demi-pélagiens en fissent intervenir une pour ces commencemens, qu'ils disoient *venir de nous & non de Dieu.*

VIII. [b] 3. L'aveu que saint Augustin leur faisoit, que le pouvoir de croire & de vouloir est un pouvoir qui nous a esté donné dans nostre *nature*, qui est encore attaché à nostre *nature*, & qui pour ce sujet est commun à tous les hommes : & ce qu'il vouloit seulement, qu'outre ce pouvoir ils reconnussent la nécessité d'une grace pour croire & pour vouloir actuellement : cela, dis je, devoit faire avoûer à Jansénius, qui ne reconnoist pas de grace donnée à tout le monde, que ce n'estoit pas une grace

[b] Hic c. 23. in fin.

suffisante qu'ils entendoient par *la nature*, de laquelle ils faisoient marcher les operations & les mouvemens devant la grace dans l'ouvrage de nostre salut : mais que c'estoit uniquement la puissance naturelle que nous avons de faire le bien & le mal en conséquence de ce que nous sommes libres & raisonnables. C'est ainsi en effet que saint Prosper explique le sentiment du Demi-pélagien au troisiéme livre de ses Réponses pour saint Augustin. [a] Il ne croit pas, dit-il, qu'il faille conter la Foy entre les dons de Dieu, ou s'il dit qu'il la regarde comme un effet de sa grace, *ce n'est qu'en ce que c'est Dieu qui a créé nostre nature, & qu'il y a attaché la liberté* PAR LAQUELLE *il est au pouvoir d'un chacun de croire* ET DE NE PAS CROIRE. [b] De telle sorte, dit-il en expliquant encore ailleurs leurs sentimens, que l'homme a une égale puissance pour le bien & pour le mal, *& qu'il luy est aussi propre de vouloir celuy-là que de vouloir celuy-cy.* Voila en quel sens ils donnoient le nom de grace *à la nature*, c'est parce qu'elle a esté créée de Dieu, & voila ce que signifioit *la nature*, à laquelle ils donnoient ce nom de grace. C'est, disent-ils, une chose par laquelle, *per quam*, un chacun peut croire *& ne pas croire*, peut vouloir le bien, & peut *vouloir le mal.* Or quoy-que la grace intérieure, telle que Jansénius l'attribuë aux Demi-pélagiens pour les commencemens de la Foy & de la bonne volonté, laisse à la volonté le pouvoir de faire le mal en méme temps qu'elle la sollicite à faire le bien, on ne s'avisa jamais de dire que cette grace est une chose *par laquelle* on peut faire ou vouloir le mal. Il est donc visible qu'ils entendoient la nature purement comme *nature*, & dans le sens auquel nous avons coûtume de nous servir de ce mot : & que ce n'est que le langage dont se servoient les Pélagiens, quand parlant de la *possibilité naturelle*, à laquelle ils ne faisoient pas non plus de difficulté de donner le nom de *grace*, ils disoient, *qu'elle nous fait pouvoir le bien & le mal :* [c] *Possibilitas quippe illa quam dedit (Deus) tam nos facit bona posse quàm mala* : que c'est une racine dont partent également les biens & les maux : *Illa possibilitas una eademque radix est bonorum & malorum* : & qu'elle a le pouvoir de produire les uns & les autres, *ad utrumque valet.*

[a] Fidem ad Dei munera non putat pertinere : aut ideo eam se jactitat ad Deum referre, quia ab ipso sit creata natura, cui rationabilem inseruit libertatem, per quam unusquisque credere & non credere in suâ habeat potestate. *Prosp. l. 3. respons. c. 1.*

[b] Par in utrûque facultas supperat, ut tam sit proprium bona quàm mala velle. *Idem carm. de ingratis.*

[c] Pelag. ap. Aug. l. de gratiâ Christi c. 17. 20. & 25.

IX. Aussi les Demi-pélagiens avoient honte au commencement de prendre la nature pour la grace, quand on les obligeoit à reconnoistre la nécessité de celle-cy. Et ceux d'entr'eux qui recoururent les premiers à cette explication, que tout le party embrassa dans la suite, ne parurent rien moins à saint Prosper que Pélagiens en ce point, quoy qu'ils affectassent eux-mémes

de les combattre. * Quelques-uns d'entr'eux, dit-il en la Lettre « qu'il écrivit à saint Augustin à leur naissance, s'écartent si peu « des routes qu'ont tenuës les Pélagiens, qu'estant forcez de recon- « noistre une grace de JESUS-CHRIST qui prévienne tous les « méritesde la volonté, parce que si la grace supposoit des méri- « tes, ce seroit en vain qu'on l'appelleroit grace : ils disent que « cette grace est la nature méme, que Dieu a donnée à chaque « homme auparavant qu'il la méritast, puisqu'il n'estoit pas enco- « re, qu'il luy a donnée, dis-je, en le creant avec le libre-arbitre « & la raison, afin que par le discernement du bien & du mal il « puisse porter sa volonté à la connoissance de Dieu & à l'obser- « vance de ses Commandemens, & que demandant, cherchant, « frappant à la porte par sa puissance naturelle, *per naturalem scili-* « *cet facultatem*, il puisse parvenir à la grace par laquelle nous re- « naissons en JESUS-CHRIST, de sorte que ce soit pour avoir « bien usé de cette premiere grace, *initialis gratiæ ope*, c'est-à- « dire, du bien & des avantages de la nature, *bono naturæ bene usus* : « qu'il reçoive, qu'il trouve, qu'il entre, en un mot qu'il parvien- « ne à la grace qui le doit sauver.

* Quidam verò horum in tantum a pelagianis semitis non declinant, ut cùm ad confitendam eam Christi gratiam, quæ omnia præveniat merita humana, coguntur; ne si meritis redditur, frustra gratia nominetur : ad conditionē hanc velint uniuscujusque hominis pertinere, in quâ eum nihil priùs merentem, quia nec existentem liberi arbitrii & rationalem gratia Creatoris instituat, ut per discretionem boni & mali, &c. *Prosp. Epist. ad Aug.*

X. 4. Il n'est pas vray, comme le prétend Jansénius, que ce que les Pélagiens se sont peu mis en peine d'appeller grace la nature, à laquelle ils attribuoient nos bons commencemens, & ce qu'ils luy ont peu fréquemment donné le nom de grace, bien qu'à ce qu'il pense, ils sous-entendissent une grace intérieure : il n'est pas vray, dis-je, comme il le prétend, que ce qu'ils en ont usé de la sorte, ç'a esté d'une part l'impuissance où ils se voyoient de donner à cette grace le nom de *grace de* JESUS-CHRIST, & de l'autre la connoissance qu'ils avoient, que c'estoit *une grace de* JESUS-CHRIST qu'on vouloit qu'ils avoüassent : Car 1. ils n'ont pas donné moins fréquemment le nom *de grace* à la nature, qu'à ces autres choses, ausquelles Jansénius dit que l'impuissance de le donner à la nature, le leur a fait donner, sçavoir à la prédication de l'Evangile ou à la vocation : comme il est évident par les Lettres de saint Prosper & d'Hilaire à saint Augustin, par les Réponses du premier pour la défense de ce saint Docteur, & par le livre de saint Augustin *de la prédestination des Saints.* 2. Les Demi-pélagiens n'estoient pas si scrupuleux que les fait Jansénius sur ce nom de grace de JESUS-CHRIST, & ils ne regardoient pas de si prés à quoy ils le donnoient : ni ils ne s'estoient pas fait une regle de ne le donner qu'aux graces qu'ils sçauroient avoir infailliblement leur effet : ni ils n'estoient pas persuadez que ce fust une grace de cette sorte qu'on leur deman-

dast, quand on les obligeoit de reconnoistre la nécessité de la grace de Jesus-Christ pour les commencemens de la Foy &.de la bonne volonté. Nous avons veu n. 8. que saint Prosper écrivoit à saint Augustin, qu'il y en avoit entr'eux, qui lorsqu'ils e voyoient pressez de reconnoistre pour ces commencemens la grace de Jesus-Christ, *gratiam Christi*, ne faisoient aucune difficulté de donner ce nom *à la nature*. 3. Il faut avoir autant d'intérest qu'en a Jansénius à ne faire signifier aux Demipélagiens par le mot *de grace de* Jesus-Christ, qu'une grace *qui fist agir infailliblement*, pour se persuader, que c'estoit en ce sens, & uniquement en ce sens, qu'ils le prenoient lorsqu'ils s'en servoient. La peine qu'ils témoignérent au sujet de l'infaillibilité de la prédestination méme, que ce saint Docteur établissoit en son livre *de la correction & de la grace*, est une preuve trop convaincante, qu'ils ne sçavoient avant ce temps-là ce que c'estoit que des graces qui fissent agir infailliblement, quoy-que sans doute ils eussent souvent en la bouche le mot de *grace de* Jesus-Christ. Et l'on ne se persuadera pas aisément qu'ils se soient tellement faits tout-d'un coup à un langage qui les avoit si furieusement effarouchez, qu'ils l'entendissent à demy-mot en la bouche des autres, & qu'eux-mémes ne l'employassent plus que dans ce sens.

XI. 5. C'a esté sans mystére que les Demi pélagiens ont donné le nom de grace à la prédication de l'Evangile: c'est à-dire; que ce n'est point, comme le prétend Jansénius, qu'entre diverses choses ausquelles ils pouvoient donner le nom de grace, ils l'ayent donné à la prédication de l'Evangile par préférence à la grace intérieure qu'il leur attribuë, ni que *parce qu'elle suppose l'Incarnation & la Mort de* Jesus-Christ, elle leur ait paru mieux mériter le nom de grace de Jesus-Christ, que cette prétenduë grace intérieure. Car 1. il est bien vrai que la prédication de l'Evangile suppose l'Incarnation & la Mort de Jesus Christ. Mais ce n'est pas à la prédication de l'Evangile seulement qu'ils ont donné le nom *de grace*. Ils l'ont attaché à la correction même, & généralement à toute vérité morale qu'on nous apprend pour nous corriger & nous retirer du peché. [a] Ils prétendent, dit Hilaire en sa Lettre à saint Augustin, que l'homme prend de luy-méme la résolution de se changer. Et ils ne reconnoissent pas d'autre grace en cette occasion, que l'instruction qu'on luy donne. Ils l'ont encore attaché à la Loy méme, comme on le voit dans la cent-septiéme Lettre de saint Augustin à Vital, & ils luy ont attribué indiffé-

[a] Hoc ipso quòd ignoranti veritas prædicatur, ad beneficium præsentis gratiæ referendum sit. *Hilar. Epist. ad Aug.*

remment ces bons commencemens & ces bons mouvemens, comme à la prédication de l'Evangile. Et ainsi puisque la Loy ne suppose pas la venuë & la mort de JESUS-CHRIST, & qu'au contraire elle les a précédées, ce ne peut estre parce que la prédication de l'Evangile suppose la venuë & la mort de JESUS-CHRIST, qu'ils luy ont donné le nom *de grace*, ni ce n'est point par préférence à la grace suffisante qu'ils le luy ont donné.
2. Les caractéres que Jansénius donne icy à ce qu'il appelle grace de JESUS-CHRIST, qui sont, l'un d'estre le principe qui fait la distinction des Fidéles d'avec les Infidéles; l'autre d'incliner la volonté à croire & à agir, ne conviennent pas mieux à la prédication de l'Evangile qu'à la grace intérieure ou suffisante, qu'il prétend que les Demi-pélagiens ont reconnuë pour les commencemens de la Foy & de la bonne volonté. Car si cette prétenduë grace intérieure ne leur pouvoit point paroistre capable de faire la distinction de ceux qui recevoient l'Evangile d'avec ceux qui ne le vouloient pas recevoir, parce que, dit-il, cette grace dans leur opinion estoit donnée aussi-bien à ceux-cy qu'à ceux-là : la prédication de l'Evangile ne leur eust pû paroître plus capable de faire la distinction des uns & des autres, puisqu'elle est aussi-bien commune à ceux qui ne le veulent pas recevoir & qui demeurent infidéles, qu'à ceux qui le reçoivent & qui s'y soumettent. Et pour ce qui est de l'autre caractére: il appartiendroit bien plus véritablement à cette grace intérieure *d'incliner la volonté à croire*, qu'à la prédication de l'Evangile, puisque la prédication de l'Evangile n'agit que sur les sens, & que cette grace intérieure agit sur la volonté méme, quoy qu'elle ne l'emporte pas infailliblement. 3. Enfin, *ces gens d'esprit qui avoient esté convaincus par les raisons de saint Augustin*, puisqu'il le plaist ainsi à Jansénius, *qu'il n'y a aucune grace de* JESUS-CHRIST *qui n'emporte infailliblement la volonté*, n'auroient pû regarder en aucune façon la prédication de l'Evangile comme une grace de JESUS-CHRIST, quoy-qu'elle suppose sa venuë & sa mort, puisqu'assurément ils ne croyoient pas, que tous ceux à qui l'Evangile est annoncé, s'y soûmettent.

XII. 6. Mais que Jansénius pourroit-il souhaiter de plus net, que la maniere dont saint Augustin exprime l'erreur où il avoit esté autrefois à l'égard du commencement de la Foy, laquelle erreur, de l'aveu méme de Jansénius, fut ensuite l'erreur des Demi-pélagiens? [a] Je ne croyois pas, dit-il, qu'il y eust « d'autre grace qui nous previnst pour la Foy, que la prédication de «

[a] Neque enim Fidem putab. m Dei

gratiâ præveniri... nisi quia credere non possemus, si non præcederet præconium veritatis. *Aug. l. de prædest. SS. c. 3*

» la vérité : c'est-à-dire, je ne croyois pas, que le besoin que nous » avons d'estre prévenus de la grace pour la Foy, consistast en au- » tre chose, qu'en ce que nous ne pourrions croire si l'on ne nous » annonçoit la vérité. Si saint Augustin avoit dit, Je ne croyois » pas que *la grace de* Jesus-Christ nous prévinst pour la » Foy : Jansénius n'auroit pas manqué de nous faire remarquer » cette expression, & de nous dire en distinguant entre grace de Jesus-Christ & grace de Dieu, qu'à la vérité ce Saint a bien dit, qu'il ne croyoit pas alors que *la grace de* Jesus-Christ nous prévinst, mais qu'il n'a pas dit, qu'il ne croyoit pas alors que *la grace de Dieu* nous prévinst. Mais par bonheur, c'est pourtant de cette derniere maniere que ce Saint s'est énoncé. Si même il s'estoit contenté de dire, *Ie ne croyois pas que la grace de Dieu nous prévinst pour la Foy* : Jansénius auroit crû pouvoir échaper, en répondant, que saint Augustin ne vouloit pas dire, qu'il eust nié alors la nécessité de toute grace intérieure dans la volonté pour la Foy, mais que par la grace de Dieu dont il parle, il entendoit celle qui mérite proprement ce nom, il entendoit la grace de l'estat où nous sommes, enfin dans le stile de Jansénius, la grace infailliblement efficace ; & que ce n'estoit que celle-là qu'il ne croyoit pas alors qui fust nécessaire. Mais ce saint Docteur prévient luy-même cette explication. Non-seulement il dit qu'il ne croyoit pas que la grace de Dieu nous prévinst ; mais il marque positivement, qu'elle estoit celle qu'il croioit tout-au-plus qui fust nécessaire : & il dit que ce n'estoit qu'une grace extérieure : Je ne croyois pas, dit-il, que nous eussions besoin d'estre prévenus d'une autre grace, sinon qu'on nous annonçast la vérité, sans quoy nous ne pourrions pas croire : *Neque enim Fidem putabam Dei gratiâ præveniri... nisi quia credere non possemus nisi præcederet præconium veritatis.* Et ainsi il est visible que c'est luy attribuer tout le contraire de sa pensée, que de prétendre qu'il reconnoissoit alors la nécessité d'une grace intérieure pour le commencement de la Foy.



CHAPITRE XXX.

Cinquième & sixième preuves que les Demi-pélagiens n'admettoient pas de grace intérieure pour le commencement de la Foy & de la bonne volonté, tirées ; l'une des reproches qu'on leur faisoit qu'ils retomboient dans le pélagianisme ; l'autre des argumens que l'on employoit contr'eux.

I. LEs reproches de pélagianisme que les Catholiques faisoient aux Demi-pélagiens par la bouche de saint Augustin & de saint Prosper, dont [a] le dernier ne met pas de différence entr'eux & les Pélagiens, sinon que ce sont des loups qui se cachent & se ménagent encore, & les Pélagiens des loups qui ne se cachent plus : Ces reproches, dis-je, que les Catholiques leur faisoient, nous ouvrent une cinquiéme classe de preuves qu'ils ne reconnoissoient pas la néceßité d'une grace intérieure qui prévinst la volonté pour le commencement de la Foy, & pour ces bons mouvemens dont nous avons parlé. Ces reproches estoient qu'ils renouvelloient deux des propositions que le Concile de Diospole avoit condamnées dans les Pélagiens ; l'une, *que la grace ne nous est pas donnée pour chacune de nos bonnes actions* ; l'autre, *qu'elle nous est donnée en conséquence de nos mérites.*

[a] Prosp. l. cont. collat. c. 44.

II. Saint Augustin reproche la premiere à Vital leur Précurseur, en ces termes, dans la lettre qu'il luy écrit. « Ce que dit le Prophéte, que Dieu conduit les pas de l'homme, afin qu'il « choisisse les voyes du Seigneur : vous croyez que cela ne consiste « qu'en ce que la vérité à laquelle l'homme doit consentir selon « vous par sa propre volonté, ne luy peut pas estre connuë si Dieu « ne la luy enseigne : *Per hoc tantùm . . . quia sine doctrina Dei non ei* « *potest innotescere veritas.* Et alors, dites-vous, si l'homme con- « sent à ce qui luy est enseigné, ce que vous prétendez qui ne dépend « que de son libre-arbitre ; il sera vray de dire que Dieu dirige ses « pas, afin qu'il choisisse ses voyes. [a] Mais tout cela, ajoûte-t-il « un peu aprés, n'est autre chose que cette proposition des Péla- « giens si fameuse, mais si justement condamnée par le Concile de « Diospole ; *Que la grace de Dieu n'est pas donnée pour toutes les* « *bonnes actions, & qu'il n'y a point d'autre grace que le libre-arbitre,* « *ou la loy & la doctrine.* Nostre saint Docteur reproche la seconde aux mémes Demi-pélagiens au livre *de la prédestination des* « *Saints.* Il leur dit, qu'enseignant comme ils faisoient, que nous «

[a] Hæc est illa Pelagianorum mala, malè diffamata, meritòque reprobata . . . sententia, qua dicunt gratiam Dei nõ ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege atque doctrinâ. *Aug. Ep. 107. ad Vital.*

" avons de nous-mémes le commencement de la Foy, & que " Dieu n'a point d'autre part dans nostre Foy, que de l'augmenter " dans la suite en conséquence du mérite que nous nous sommes " acquis en commençant ainsi de nous-mémes ; * ils renouvelloient " la proposition que Pélage avoit esté obligé de des-avoûer dans " le méme Concile, sçavoir, *Que la grace de Dieu nous est don-* " *née en conséquence des mérites de nostre libre-arbitre, qui nous l'ont* " *attirée.*

* Non ergo receditur ab ea sententia, quam Pelagius ipse in Episcopali judicio Palæstino... damnare cōpulsus est, gratiam Dei secundùm merita nostra dari, si non pertineret ad Dei gratiā, quòd credere cœpimus. *Aug. l. de prædest. SS. c. 2.*

III. Or si les Demi-pélagiens avoient reconnu la nécessité d'une grace intérieure qui prévinst la volonté pour tous ses bons mouvemens, & pour le commencement méme de la Foy, il n'y auroit rien eu de plus injuste que tous ces reproches. Les Demi-pélagiens auroient pris tout le monde à témoin qu'ils enseignoient, *qu'il ne part aucun bon acte ni bon mouvement de la volonté, pour lequel nous n'ayons besoin d'estre aidez de la grace de Dieu*; qu'ils estoient infiniment éloignez de croire, *que la grace ne consiste que dans le libre-arbitre, ou dans la doctrine*; enfin, qu'ils ne reconnoissoient point de mérites qui attirent la grace, *qui n'ayent esté eux-mémes précedez de la grace, & qu'ainsi la grace de Dieu n'est pas une chose qui nous soit donnée en conséquence des mérites de nostre libre-arbitre, comme on le leur imposoit.*

IV. Jansénius répond 1. que c'estoit paroistre à saint Augustin ne mettre la grace que dans la Loy & dans la doctrine, que de ne la pas admettre infailliblement efficace, & qu'ainsi celle des Demi-pélagiens pour le commencement de la Foy n'estant qu'une grace suffisante, il estoit vray de dire, que c'estoit une grace qu'ils faisoient consister dans la Loy & dans la doctrine. Il dit aussi 2. que *la grace de Dieu* qu'on vouloit qu'ils reconnussent pour chaque bonne action & chaque bon mouvement, est *la grace de* JESUS-CHRIST, c'est-à-dire dans le sens de cét Auteur, une grace infailliblement efficace. Il est un peu plus embarassé au sujet du second reproche : il faut qu'il prenne un tour un peu plus long, & qu'il dise, que si des mérites qu'on suppose attirer la grace, ne venoient que d'une grace suffisante, ce seroient des mérites qu'on pourroit appeller *nôtres*, parce que, dit-il, ce ne seroit pas cette grace qui auroit donné à nostre volonté la détermination à agir, mais ce seroit la volonté qui se la seroit donnée à elle-méme : de sorte que quand on dit qu'il n'y a point de mérites qui attirent la grace qui ne doivent estre partis de la grace de Dieu ; c'est, dit-il, comme si l'on disoit, *qui ne doivent estre partis de la grace de* JESUS-CHRIST, c'est-à-dire encore, selon son explication, d'une grace infailliblement efficace :

cace : & que de reconnoistre des mérites qui ne soient point partis d'une grace de cette nature, & qui nous attirent la grace, c'est toûjours dire, contre la définition de ce Concile, que la grace de Dieu nous est donnée en conséquence *de nos mérites.*

V. Mais pour ne rien répéter de ce que j'ay prouvé [a] ailleurs, que *la Loy & la doctrine* dans saint Augustin ne signifie effectivement, que ce que ces mots signifient dans le langage commun des hommes, & que jamais il ne songea à comprendre sous leur signification les graces qui ne seroient pas infailliblement efficaces : une seule remarque que nous ferons faire à Jansénius, suffit pour renverser ces trois Réponses toutes ensemble, ou plustost les trois parties de cette Réponse. Jansénius se souviendra donc, que saint Augustin rapportant au chapitre 14. du livre *de Gestis Pelagii*, ces deux propositions qu'il reprochoit tout-à-l'heure aux Demi-pélagiens ; l'une, *que nous n'avons pas besoin de la grace de Dieu pour toutes nos actions, ou qu'elle ne consiste que dans le libre-arbitre, la loy & la doctrine* ; l'autre, *que la grace de Dieu nous est donnée en conséquence des mérites de nostre libre-arbitre* : il dit qu'il se peut faire que Pélage les des-avoûant & les condamnant dans le Concile de Diospole, ait usé de déguisement, & que par le mot *de grace de Dieu*, il ait entendu ce qu'il aura voulu ; mais que les Evéques du méme Concile n'ont pris ce mot que dans le sens auquel on le prend dans l'Eglise de JESUS-CHRIST, *gratiam quae in Christi Ecclesiâ praedicatur* : ou comme il avoit dit au chapitre 10. [b] que *dans le sens auquel ils sçavoient qu'on le prenoit dans l'Eglise Catholique.* Or Jansénius sçait tres-bien que les Evéques qui obligerent Pélage dans le Concile de Diospole, à reconnoistre, *que nous avons besoin de la grace de Dieu pour chaque bon acte & chaque bon mouvement de la volonté*, &c. ne songeoient nullement à luy faire avoûer, qu'il est besoin d'une grace infailliblement efficace pour chaque bon mouvement de la volonté. Il sçait tres bien que c'estoient tous des Evéques Grecs, c'est-à-dire selon luy, des Evéques d'un païs où l'on estoit bien éloigné de croire, que toutes les graces de Dieu dans l'estât present fussent infailliblement efficaces : de sorte qu'il luy suffit que le Pere dont on luy objecte le témoignage, soit Grec, pour ne se pas sentir obligé d'y avoir égard. Il ne peut donc nier, que pour ne point paroistre aux Peres de ce Concile avoir des sentimens erronez sur la grace, & pour éviter leur condamnation, ce ne fût assez de reconnoistre *que l'on a besoin de la grace de Dieu pour chaque bon mouvement de la volonté* ; que cette grace soit infailliblement efficace ou qu'elle ne le soit pas ; *qu'il faut un autre se-*

[a] *Hic c.* 22. *n.* 10.

[b] Hanc itaque gratiam, quam in Catholica Ecclesia notissimam noverunt, Episcopi crediderunt Pelagium confiteri. *Aug. l. de gestis Pelag. c.* 10.

Cccc

cours pour faire le bien que le libre-arbitre, & la Loy ou la doctrine; que ce secours soit infailliblement efficace ou qu'il ne le soit pas: *qu'enfin l'on ne peut attirer la grace par aucuns mérites qui ne soient partis eux-mémes d'une autre grace de Dieu*, soit que cette autre grace de Dieu ait esté infailliblement efficace, ou qu'elle ne l'ait pas esté. Et ainsi il faut qu'il avoûë malgré luy, que saint Augustin n'auroit jamais songé à reprocher aux Demi-pelagiens, que ce qu'ils enseignoient, estoit ce que ce Concile avoit condamné dans la doctrine de Pélage, s'il avoit crû qu'ils reconnussent la nécessité d'une grace intérieure pour le commencement de la Foy, quoy-qu'ils ne la crussent pas infailliblement efficace, puisque selon Jansénius, ils n'auroient eu alors que des sentimens conformes à ceux de ces Evéques.

VI. Aussi est-ce une chose bien remarquable, que ce saint Docteur conçoit ces propositions qu'il leur reproche, dans les mêmes termes ausquels Pélage avoit esté obligé de les des-avoûer dans ce Concile. Il ne leur dit pas, que contre la définition de ce Concile ils enseignent, *que la grace de* Jesus-Christ n'est pas nécessaire pour chaque bonne action: mais il se contente de dire, que contre sa définition ils enseignent, que *la grace de Dieu* n'est pas nécessaire pour chaque bonne action. Cependant s'il y avoit eu quelque mistére sous ce mot *de grace de* Jesus-Christ, & qu'elle eust signifié autre chose que *la grace de Dieu*, saint Augustin auroit deû dire *la grace de* Jesus-Christ, au lieu de dire *la grace de Dieu*: ou se servant de cette derniere expression, qui convient également aux graces de l'estat d'Innocence & aux graces de l'estat où nous sommes, il auroit deû en déterminer le sens au sens d'une grace infailliblement efficace, tant pour oster l'équivoque, qui est toûjours dangereuse & à éviter dans les matieres de la foy, que pour oster tout moyen d'échapper aux Demi-pélagiens: car il est visible que c'estoit leur laisser une grande ouverture pour se sauver, que de n'exiger d'eux, sinon qu'ils reconnussent la nécessité de *la grace de Dieu* pour chaque bonne action. Il est visible, que pour éviter le reproche de Pélagianisme qu'on leur faisoit sans cesse, ils n'auroient jamais manqué de representer cette prétenduë grace intérieure & *suffisante*, que Jansénius leur attribuë, puis qu'il est constant que ç'auroit esté une véritable grace de Dieu.

VII. Cependant * saint Augustin ne conçoit jamais les propositions condamnées dans ce Concile autrement que nous l'avons veû. Et les Demi-pélagiens se donnant la gêne pour trouver des graces, par le moyen desquelles ils pussent se mettre à

* D. Aug. ep. 106. & 107. l. de gestis Pelag. c. 14. & alibi.

convert de ces reproches, ne s'avisent jamais de celle-cy. Tantost ils disent qu'ils reconnoissent *que la nature* est une grace de Dieu, tantost ils donnent ce nom *au libre-arbitre & à la raison*, tantost *à la loy, à la doctrine, à la connoissance de la verité*, comme on l'a pû voir dans ces quatre chapitres par différens exemples : c'est à-dire, qu'ils n'alleguent pas d'autres graces, que celles que les Pélagiens alleguoient pour se disculper des mémes reproches, & pour paroître confesser la nécessité de la grace de Dieu. Jamais ils ne songent à cette grace intérieure & suffisante que Jansénius leur attribuë, qui auroit esté la premiere qui auroit deû leur venir dans l'esprit. Jamais ils ne se plaignent, qu'on leur faisoit injustice de les comparer avec les Pélagiens à l'égard de la foy & des bons mouvemens de la volonté : Et jamais ils n'alleguent cette grace *suffisante*, que de l'aveû de Jansénius les Pélagiens n'admettoient pas, pour montrer quelle différence il y avoit entre eux & ces hérétiques. Qui se persuaderoit, que des gens aussi spirituels que les fait Jansénius, se fussent oubliez jusqu'à un tel point ? Il dira encore, que c'est qu'ils voyoient bien, qu'ils n'éviteroient pas ces reproches par le moyen d'une telle grace. Mais cela seroit bon, s'il pouvoit nous faire croire, qu'ils esperoient les éviter plus facilement & plus seûrement en donnant, comme ils faisoient, le nom de grace *à la nature, au libre-arbitre, & à la raison*, à des choses enfin qui portent infiniment moins l'idée de grace à l'esprit, que ne feroit une grace suffisante.

VIII. Enfin il faut renoncer à l'évidence méme, pour se persuader que les Demi-pélagiens reconnoissoient une grace suffisante dans ces mérites, qu'ils admettoient avant la grace. On voit la maniere dont saint Prosper les compare en ce point avec les Pélagiens. [a] Comment, dit-il à Cassien l'un de leurs chefs, ne vous appercevez-vous pas, que vous retombez dans la doctrine qui a esté condamnée dans les Pélagiens, qui est, que la grace nous est donnée en conséquence de nos mérites; lors que vous asseûrez, *qu'il y a quelque chose de bon dans les hommes qui précéde de leur part, & qui est cause, qu'ensuite ils reçoivent la grace? C'est*, ajoûte-il, *une impieté, que de vouloir établir dans l'homme des mérites avant la grace, & de croire, que la volonté de l'homme se puisse porter à Dieu sans Dieu méme.* Et plus bas : Il est vray, que vous reconnoissez, que le secours de la grace de Dieu est necessaire pour faire réüssir les saintes entreprises; mais pour ce qui est des mouvemens & des desirs loüables des vertus *vous les attribuez* A LA LIBERTÉ SEULE SANS LE SECOURS DE LA GRACE : De-sorte que vous avoüez bien, que les

« [a] Quomodo autem non advertis, te in illud damnatum incidere . . . . . gratiam Dei secundùm merita nostra dari, cùm aliquid præcedere boni operis ex ipsis hominibus, propter quod gratiam consequantur affirmas? . . . . Impium est sic velle

» bons & saints efforts ne peuvent réüssir, si Dieu ne nous assiste,
» mais vous prétendez qu'ils peuvent commencer, *sans que Dieu*
» *les inspire.*

meritis ante gratiam existentibus locum facere, ut .... ullo modo se voluntas hominis ad Deum sine Deo possit extendere .... Ecce hîc etiamsi bonis cœptis necessarium Dei fateris auxilium : ipsos tamen laudabiles motus appetitû.que virtutum, remotâ gratiâ nudæ libertati adscribis arbitrii : ut boni salubrésque conatus nequeant quidem proficere nisi Deus adjuvet; possint tamen, etiamsi a Deo non inspirentur, incipere. *Prosp. l. cont. Colla .c* 3.

IX. Voila en quel sens l'on reprochoit aux Demi-pélagiens de dire avec les Pélagiens, que la grace de Dieu nous est donnée en conséquence de nos mérites. C'est qu'ils prétendoient qu'il y a des mérites dans l'homme, *qui partent de l'homme même*, & qui neanmoins attirent la grace, des mérites *qui précédent la grace*, des mérites *qui sont sans Dieu*, c'est-à-dire, des mouvemens par lesquels la volonté *va à Dieu sans Dieu*, des mouvemens dans lesquels *elle n'est pas aidée de Dieu*, des mouvemens *qui ne luy sont pas inspirez de Dieu*, des mouvemens enfin qui partent *de la liberté seule sans le secours de la grace.* Si Jansénius souhaite, que saint Prosper eust parlé d'une maniere plus nette, pour nous apprendre, que les Demi-pélagiens ne reconnoissoient pas la nécessité d'une grace intérieure, qui previnst la volonté pour ces bons mouvemens : il nous dira de quelle maniere il eust donc souhaité que ce Saint se fust exprimé.

X. Mais les argumens mémes, dont saint Augustin se servoit pour combattre leur erreur, nous fournissent un 6. genre de preuves qu'ils ne reconnoissoient pas la nécessité d'une grace prévenante pour ces commencemens & ces bons mouvemens. Il se servoit de deux voyes pour les combattre, de la raison & de l'Ecriture-Sainte. Pour ce qui est de la premiere, il leur represente au chap. 2. du livre *de la prédestination des Saints*, que dire comme ils faisoient, que c'est de luy-méme que l'homme commence de croire, & qu'il n'a besoin du secours de la grace, que pour la suite & pour le progrés dans la foy, *c'est mettre l'homme en estat de composer avec Dieu, de s'attribuer une partie de sa foy, & d'en donner l'autre à Dieu; & même de s'en attribuer la plus considérable, sçavoir la premiere.* Il ajoûte, qu'il ne voyoit pas méme, pourquoy ils n'attribuoient pas aussi-bien tout le reste à l'homme, sans que Dieu y prétendist aucune part, comme ils luy attribuoient effectivement le commencement : c'est-à-dire, pourquoy ils ne croyoient pas aussi-bien, que l'homme pust continuer sans la grace, comme ils prétendoient qu'il commençoit sans elle. De-sorte que si Jansénius prétend, que les Demi-pélagiens ne laiss-

soient pas de reconnoître une grace suffisante pour ces commencemens, & que saint Augustin ne leur reprochoit d'attribuer ces commencemens à la volonté, que parce qu'ils ne reconnoissoient pas qu'ils estoient l'ouvrage d'une grace infailliblement efficace: il faudra qu'il prétende que ce Saint, qui de son aveû n'a reconnu aucune grace de cette nature dans l'estat d'Innocence, ni pour le commencement, ni pour le progrés & la suite du bien qui s'y faisoit, qu'il prétende, dis-je, qu'il a cru que l'homme & l'Ange pouvoient alors s'attribuer non-seulement le commencement, mais aussi toute la suite du bien qu'ils faisoient, sans que Dieu pust méme composer avec eux pour s'en attribuer quelque partie, & par-conséquent il faudra qu'il retracte l'aveû qu'il a fait icy [a] que ce Saint à attribué à la grace de Dieu chaque bon mouvement & chaque détermination de la volonté au bien dans l'estat méme d'Innocence.

[a] Hic c. 19. n. 10.

XI. Pour ce qui est de la seconde sorte d'argumens dont il les combattoit, il employoit particulierement ces endroits de l'Ecriture: [b] *Qui est ce qui a donné le premier à Dieu? C'est de luy & par luy & en luy que sont toutes choses.* [c] *Il fait toutes choses en tout.* [d] *Qu'avez vous que vous n'ayez reçû; & si vous l'avez reçû, pourquoy vous en glorifiez-vous, comme si vous ne l'aviez pas reçû?* [e] *Nous ne sommes pas capables de penser quelque chose de bon par nous-mémes, mais toute nostre capacité pour le bien vient de Dieu.* A quoy il ajoûtoit ce que disoit saint Cyprien: [f] *Nous ne devons nous glorifier de quoy que ce soit, puisque nous n'avons rien qui soit de nous.* C'est la maniere dont il les presse au chapitre 2. 3. & 4. du livre *de la prédestination des Saints.* [g] Le second Concile d'Orange par la bouche duquel saint Augustin a continué de parler aprés sa mort, les presse par ces deux oracles: l'un de Nostre Seigneur, [h] *Que nous ne pouvons rien faire sans luy*, l'autre de saint Paul que nous venons de rapporter, sçavoir, *que toute nostre capacité pour le bien nous vient de Dieu.* Et l'on voit que tout cela se rapporte à ces véritez *que tout le bien qui est en nous vient de Dieu, que nous ne pouvons rien sans luy, que toute la capacité que nous avons pour le bien vient de sa grace.* [i] Et ainsi comme nous avons veû toutes ces mémes véritez appliquées par saint Augustin à l'estat d'Innocence, il faut, ou que Jansénius croye contre ses propres principes, que ce saint Docteur n'a reconnu pour l'estat méme d'Innocence, que des graces infailliblement efficaces, s'il pense qu'on ne puisse pas sauver ces véritez avec une grace suffisante: ou que l'usage que ce Saint a fait de ces mémes véritez contre les Demi-pélagiens à l'égard des commencemens

[b] Rom. c. 11.
[c] 1. Cor. 1.
[d] 1. Cor. 4.
[e] 2. Cor. 3.
[f] In nullo gloriandum, quãdo nostrum nihil sit. *Cypr. l. 3. ad Quirin. c. 4.*
[g] Can. 7.
[h] Joan. 15.
[i] Hic c. 19. n. 7. & 8.

de la foy & des bons mouvemens de la volonté, luy fasse conclure, qu'ils n'admettoient pas méme de grace *suffisante* pour ces commencemens & ces bons mouvemens.

CHAPITRE XXXI.

On satisfait aux raisons, dont se sert Iansénius pour prouver que les Demi-pélagiens ont reconnu la nécessité d'une grace intérieure pour le commencement méme de la foy & de la bonne volonté.

I. Jansénius ne manque pas de nous opposer, que lors que les Demi-pélagiens attribuoient au libre-arbitre les forces *de vouloir le bien, de croire les veritez qu'on luy propose, de vouloir obeïr*, &c. comme des restes des forces qu'il avoit eûës autrefois dans Adam : les saints Peres répondoient, que cela estoit bon pour l'estat d'Innocence; mais que nous avions perdu ces forces par le peché du premier homme. C'est la maniere dont il en est parlé dans les Canons 8. 19. & 25. du 2. Concile d'Orange [a] & dans le 3. des chapitres qui sont joints à la lettre du Pape Celestin aux Evéques des Gaules. D'où Jansénius infere, que comme, lors que les Peres attribuoient ces forces au libre-arbitre d'Adam innocent, ils supposoient neanmoins une grace intérieure sans laquelle il ne pouvoit ni croire ni vouloir; ils prenoient aussi dans le méme sens & avec la méme supposition ces forces que les Demi-pélagiens attribuoient au libre-arbitre de l'estat present : & que par-conséquent c'estoit aussi la supposition dans laquelle les Demi-pélagiens parloient.

[a] In prævaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem & innocentiã perdidisse. *In Epist. Celestini ad Episcopos Galliarum c. 3.*

II. Mais pour convaincre Jansénius de l'inutilité de cette objection, il n'y a qu'à le faire souvenir, que les Peres se sont également servis de cette réponse contre des personnes, qu'il reconnoit luy-méme n'avoir pas supposé cette grace, & à qui il sçait que les Peres n'en ont pas attribué la supposition. Nous avons veû l'aveu qu'il a fait, que dans toutes ces forces que les Pélagiens attribuoient pour le bien *à la nature, à la possibilité naturelle, au libre-arbitre*, ils ne sous-entendoient pas une grace intérieure qui deust prévenir la volonté. Cependant quand ils parloient de ces forces, les saints Peres leur disoient tout-de-méme qu'aux Demi-pélagiens, que cela estoit bon pour l'estat d'Innocence, mais qu'en estant tous decheûs dans la personne & par le peché d'Adam, nous n'estions plus que misere & qu'impuissance. C'est ainsi que les Pélagiens ne faisant consister que *dans la nature du libre-*

arbitre, ou dans la loy & dans la doctrine la grace qui est nécessaire pour aimer Dieu; saint Augustin fait cette réponse en sa lettre 107. à Vital ce fameux Précurseur des Demi-pélagiens: [a] *La grace de Dieu ne consiste donc pas dans la nature* DU LIBRE-ARBITRE *ni dans la loy & dans la doctrine*, COMME LE VEUT L'IMPIETE' DES PE'LAGIENS, *mais elle nous est donnée par la volonté de Dieu pour toutes nos bonnes actions.... Parceque nous avons perdu par la grandeur du premier peché* CETTE LIBERTE' QUE NOUS AVIONS D'AIMER DIEU. C'est encore ainsi que Pélage nous attribuant *une possibilité naturelle de bien faire*, saint Augustin la rejette par cette raison, [b] qui est *que la nature a esté corrompuë par le peché du premier homme.*

[a] Non est igitur gratia Dei in natura liberi arbitrii & in lege atque doctrina, sicut Pelagiana perversitas desipit, sed ad singulos actus datur illius voluntate ... Quia & liberum arbitriũ ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus. *Aug. epist. 107. ad Vital.*

[b] Ipsa est enim per peccatum primi hominis, quod ex libero ejus venit arbitrio, vitiata & damnata natura. *Aug. lib. de gratia Christi cap. 50.*

III. Comme donc Jansénius ne croit pas pouvoir conclure de la maniere dont les Peres ont répondu aux Pélagiens, qu'ils ayent supposé, que ceux-cy reconnoissoient la necessité d'une grace intérieure, qui prévinst la volonté: il ne pourra pas non-plus conclure, qu'ils ayent supposé, que les Demi-pélagiens la reconnoissoient, lors qu'il les verra user à leur égard de la méme maniere de répondre. Que si on nous demande pourquoy ils parloient donc de la sorte soit au sujet des Pélagiens, soit au sujet des Demi-pélagiens: c'estoit pour couper court, & pour leur fermer la bouche par une vérité, que la foy ne leur permettoit pas de révoquer en doute, qui est que toute la nature a esté corrompuë par le peché d'Adam, qu'ainsi elle a perdu toutes les forces qu'elle y avoit euës pour le bien, & qu'elle ne peut pas esperer de les recouvrer, si Dieu ne nous prévient de sa miséricorde & de sa grace qui nous releve & nous remette comme dans nostre premier estat. Ils ne vouloient pas s'engager à examiner quelle avoit esté la source de ces forces & de cette *possibilité* de bien faire, que nostre nature avoit euës dans ce premier estat de santé: & il n'estoit pas necessaire qu'ils le fissent; parce qu'il n'estoit plus question de l'estat où nous avons esté, mais de celuy où nous sommes à present. Il suffisoit de faire voir qu'en quelque estat de force & de *possibilité* pour le bien que nous ayons esté autrefois, le peché nous a enlevé tout ce que nous en avions; & que nous ne pouvons plus ni bien faire & bien vivre de nous-mémes, comme le prétendoit l'orgueïl des Pélagiens, ni faire de nous-mémes les premieres démarches pour nous y rétablir, comme le vouloient du moins les

Demi-pélagiens : que contre les Pélagiens, il faut que Dieu nous rende cét estat de forces [a] en nous remettant par la justification, comme dans nostre premier estat de justice & de santé, quoyque bien moins parfaite qu'alors : & contre les Demi-pélagiens il faut que Dieu nous vienne méme chercher le premier, c'est-à-dire, qu'il nous inspire jusqu'aux premieres pensées & aux premiers desirs de rentrer dans cét estat.

[a] Hier. p c. 40. 41. 46. & 47.

IV. Quelquefois neanmoins les saints Peres joignent les deux réponses ensemble, c'est-à dire, qu'ils avertissent, que les forces méme de la *possibilité* qu'avoit autrefois la nature n'estoient que l'effet de la grace de Dieu : & que bien-que par le moyen de la grace dans laquelle nous avions esté créez, elles fussent comme attachées alors à nostre nature, nous ne pouvons neanmoins prétendre qu'elles s'y trouvent encore à present : parceque le peché luy a fait perdre tous ses avantages, & l'a reduite dans un estat de misere & de foiblesse, où il n'y a plus rien à esperer d'elle, si Dieu n'a la bonté de la guerir. C'est à-peu prés la maniere dont s'explique saint Augustin à l'égard des Pélagiens dans le livre *de la nature & de la grace* chapitre 48. C'est aussi la maniere dont parle le second Concile d'Orange au sujet des Demi-pélagiens en son 19. Canon, & encore plus clairement saint Fulgence au livre *de la vérité de la prédestination & de la grace.* [b] La nature » humaine, dit-il, ne peut pas se redonner d'elle-méme, la bonne » volonté qui la rende agréable à Dieu, depuis qu'elle l'a perduë » dans le premier homme, lors qu'il consentit aux suggestions du » Démon par le déréglement de sa volonté, laquelle il avoit reçû » droite & juste des mains de Dieu en sa creation. La nature a telle- » ment perdu cette bonne volonté ; qu'aucun homme desormais » ne la peut avoir de luy-méme, mais seulement de la bonté toute » gratuite de celuy, qui la donna avec la vie au premier homme : » au lieu que s'il ne l'eust pas perduë, tous les hommes la possede- » roient maintenant *naturellement*, & chacun l'apporteroit avec soy » dans la naissance. Enfin si Jansénius veut, que les Peres sous-entendissent une grace intérieure *dans la nature*, *dans le pouvoir*, *& dans la possibilité naturelle*, dont parloient les Demi-pélagiens : qu'il dise donc, que saint Augustin a reconnu une grace intérieure donnée à present à tous les hommes : puisque nous avons veû dans le chapitre 27. que ce Saint avoûoit aux Demi-pélagiens, que *la nature*, *le pouvoir*, *& la possibilité naturelle*, dont ils parloient, se rencontre dans tous les hommes.

[b] Neque enim ipsa natura humana per semetipsam potest aliquando bonam resumere voluntatem, qua placeat Deo, ex quo eam in primo homine perdidit, cùm diabolo, depravatâ quã rectam divinitus acceperat, voluntate consensit : quam tunc sic perdidit, ut eam nullus hominũ deinceps ex se habere possit, nisi eam ab illo gratis acceperit, a quo eam primus homo cùm conderetur accepit : quam si primus homo non perderet, omnis homo deinceps eam naturaliter possideret. *Fulg. l. de verit. præd. & grat. c.* 19.

V.

V. [a] Jansénius nous oppose en second lieu certains passages de divers livres, que saint Augustin a composez avant le temps de son Episcopat, desquels il conclud, que ce Saint reconnoissoit alors la nécessité d'une grace intérieure pour croire, pour desirer, pour chercher, pour prier ; parce qu'il dit dans ces passages, que Dieu par sa vocation & par ses avertissemens intérieurs, nous fait songer à luy, nous fait desirer & chercher le souverain bien, nous fait recourir à la priere, enfin produit en nous le vouloir & le faire. Or, ajoûte Jansénius, saint Augustin a esté, tout le temps qui a précédé son Episcopat, dans l'erreur qui depuis fut celle des Demi-pélagiens : car ce Saint dit que ce fut au commencement de son Episcopat, qu'il reconnut & quitta cette erreur où il avoit esté. Les Demi-pélagiens ne laissoient donc pas de reconnoître la nécessité de la grace intérieure pour le commencement-méme de la foy, pour les desirs, la priere, & autres semblables mouvemens de la volonté.

[a] Jans. to. 1. l. 8. c. 8.

VI. Si je voulois à l'exemple de Jansénius faire saint Augustin Demi-pélagien tout le temps qui s'est écoulé depuis sa conversion jusqu'à son Episcopat, les endroits que cét Auteur rapporte ne m'obligeroient pas à reconnoître, que ce Saint a tenu pendant tout ce temps-là la nécessité d'une grace intérieure *dans la volonté* pour les commencemens de la foy & de la bonne volonté. Rien ne m'empécheroit d'entendre par ces vocations & par ces *avertissemens intérieurs*, des graces qui n'agissent pas sur la volonté, mais qui éclairent seulement l'esprit. Or Jansénius sçait bien, que quand on prétend contre luy, que les Demi-pélagiens n'ont pas admis de grace intérieure pour ces commencemens & pour ces bons mouvemens, on ne parle pas des graces de lumiere, c'est-à-dire, des graces qui ne font qu'agir sur l'esprit pour l'éclairer ; mais de celles qui préviennent la volonté, & agissent sur elle. Rien, dis-je, ne m'empécheroit d'entendre par les graces qu'il insinuë dans ces endroits, des graces qui ne font qu'éclairer l'esprit. Et je pourrois autoriser cette réponse, par les termes dont il se sert, lors qu'il attribuë à Dieu ces commencemens & ces bons mouvemens de l'ame dans l'un de ces ouvrages que cite Jansénius. Car il n'y parle ; [b] que d'écoulement qui se fait en nous de la source de Vérité, que de rayons que ce Soleil increé communique invisiblement à nostre ame, que de lumieres enfin qu'il répand intérieurement dans nostre esprit. Et il auroit d'autant moins de sujet de s'estonner, que saint Augustin eust attribué ces effets à des lumieres & des connoissances, que Dieu communique à l'ame, & qu'il eust dit, que c'est par elles que Dieu

[b] Admonitio autem quædam quæ nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eũ quæramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus de ipso ad nos fonte

veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubar Sol ille secretus infundit. *Aug. l. de vita beata in fi.*

opére en nous *le vouloir & le faire* : que l'on voit par sa lettre 107. à Vital, que ce precurseur des Demi-pélagiens prétendoit, que pour vérifier ces paroles de saint Paul, c'est Dieu qui opére en nous *le vouloir & le faire*, il suffit, que nous ne puissions avoir la volonté de croire, si Dieu n'a soin, que les véritez du salut nous soient annoncées.

VII. Voila donc ce que je répondrois, si j'avois le méme intérest qu'a Jansénius, à sacrifier saint Augustin, & à le faire Demi-pélagien tout le temps qui s'est écoulé depuis sa conversion jusqu'à son Episcopat. Il est vray, que ce Saint ayant sceû de saint Prosper & d'Hilaire, que les Demi-pélagiens autorisoient leurs sentimens touchant le commencement de la foy, de ce qu'il avoit dit autrefois dans un ouvrage, où il expliquoit quelques propositions de l'Epistre de saint Paul aux Romains; il avoüa ingenument aux mémes saint Prosper & Hilaire, qu'il avoit esté en effet quelque temps dans les sentimens où ils luy avoient mandé qu'estoient les Démi-pélagiens. ª C'est une erreur leur, dit-il au » livre *de la predestination des Saints*, lequel il leur addresse, que l'on » rémarque assez dans quelques-uns des opuscules que j'ay écrits » avant mon Episcopat, dans lesquels se trouve en effet la chose, » dont vous m'avez mandé qu'ils s'autorisent, & qui est prise de » mon explication de quelques propositions de l'Epistre de saint » Paul aux Romains. Mais ces paroles ne disent pas que ce Saint n'ait esté exempt de cette erreur en aucune partie du temps, qui a précédé son Episcopat; & rien ne nous empeche de les rapporter au temps qui précéda de peu sa promotion, c'est-à-dire, au temps auquel il entreprit d'expliquer quelques propositions de l'Epistre de saint Paul aux Romains: entre lesquelles estant venu à celle, où Dieu dit, que des deux freres Esaü & Jacob, il en avoit aimé l'un & haï l'autre avant leur naissance méme, & se trouvant fort en peine de ce qui pouvoit avoir porté Dieu à choisir & aimer l'un plustost que l'autre; il crut enfin comme il le remarque au méme endroit du livre *de la prédestination des Saints*, qu'on ne pouvoit en apporter d'autre raison, que la préscience, que Dieu avoit, que Jacob se porteroit *par le choix de son libre-arbitre* à croire en luy, & qu'Esaü le refuseroit; ce qui estoit attribuer le commencement de la foy aux forces du libre-arbitre.

ª Quem meũ errorem nonnulla opuscula mea satis indicant ante Episcopatum meum scripta. In quibus est illud quod cõmemorastis in literis vestris, ubi est expositio quarundã propositionum ex Epistola quæ est ad Romanos. *Aug. l. de prædest. Sanctor. c. 3.*

VIII. En effet ce Saint remarque encore au méme endroit, que s'estant appliqué à revoir tous ses ouvrages sur la fin de sa vie, pour y corriger ce qu'il jugeroit le mériter: il avoit déja corrigé cét endroit avant qu'il eust appris de saint Prosper & d'Hilaire que les Demi-pélagiens en autorisoient leurs sentimens: mais il

ne dit rien d'aucun autre ouvrage qu'il euſt fait, où il euſt trouvé quelque choſe à corriger ſur cette matiere, comme n'y ayant pas donné une idée aſſez haute de la grace qui eſt néceſſaire, ſoit pour bien vivre, ſoit pour le commencement de la Foy & de la bonne volonté. Auſſi nous voyons dans la Lettre d'Hilaire, que c'eſtoit le ſeul endroit des ouvrages de noſtre Saint dont les Demi-pélagiens ſe ſerviſſent pour appuyer leurs ſentimens, ſi ce n'eſt qu'ils ajoſtoient quelque petit mot de ſa Lettre 49.

IX. Enfin c'eſt en vain que Janſénius ſe fatigue à chercher en différens endroits de ſaint Auguſtin en quoy a pû conſiſter ce Demi-pélagianiſme, où il eſtoit tombé avant la naiſſance méme des Demi-pélagiens; lorſque ce ſaint le marque luy-méme en termes exprés. Or il dit poſitivement au méme endroit du livre *de la prédeſtination des Saints*, que l'erreur où il eſtoit alors, conſiſtoit en ce qu'il ne reconnoiſſoit pas de néceſſité d'une autre grace prévenante pour croire, que de celle de la prédication de la vérité. [a] *Je ne croyois pas*, dit-il, QUE LA GRACE DE DIEU NOUS PRE'VINST EN UN AUTRE SENS POUR LA FOY, *ſinon que nous ne pouvons croire*, SI AUPARAVANT ON NE NOUS ANNONCE LA VE'RITE'. *Mais pour ce qui eſt du conſentement que nous donnons à la vérité que l'on nous annonce, je croyois que c'eſtoit une choſe* QUI VINST DE NÔTRE FOND, ET QUI FUST EN NOUS PAR NOS PROPRES FORCES. Nous avons déja fait nos reflexions ſur cét endroit à la fin du chapitre 29. Une déclaration ſi préciſe, qu'au temps qu'il eſtoit dans l'erreur des Demi-pélagiens quoy qu'avant leur naiſſance, il ne reconnoiſſoit pas d'autre grace prévenante qui fuſt néceſſaire pour le commencement de la Foy, que la grace extérieure de la prédication; cette déclaration, dis-je, ſi préciſe, eſt une preuve évidente, malgré toutes les gloſes que Janſénius y voudroit faire, qu'il n'eſtoit pas encore Demi-pélagien du temps des ouvrages, où il reconnoiſt la néceſſité d'une grace intérieure qui prévienne la volonté; & que quiconque la reconnoiſt n'a rien de commun avec ces hérétiques. En effet que Janſénius parcoure tous les endroits où ſaint Auguſtin a parlé de l'eſtat d'Innocence, il n'en trouvera pas un ſeul où il diſe, qu'il y euſt aucun bien en nous qui nous appartinſt en propre, c'eſt-à-dire qui vinſt de noſtre fond, & que nous euſſions de nous-méme, *noſtrum eſſe proprium, & nobis ex nobis eſſe.* Il n'y trouvera au contraire que des expreſſions qui l'obligeront d'avoüer, comme il a déja fait [b] au chapitre 19. de cette ſeconde partie, *que ce Saint attribuoit à la grace de Dieu tout le bien qui ſe faiſoit*

[a] Neque enim Fidem putabã Dei gratia præveniri ... niſi quia credere non poſſemus, ſi non præcederet præconium veritatis; ut autem prædicato nobis Evangelio conſentiremus, noſtrum eſſe proprium, & nobis ex nobis eſſe arbitrabar. *Id. ibid.*

[b] n. 10.

alors, & chaque mouvement & détermination de la volonté au bien. Et ainsi, comme il avoûë que saint Augustin n'a point reconnu d'autres graces dans l'estat d'Innocence que des graces suffisantes, il faut qu'il avoûë qu'on ne peut pas dire d'un bien qui se fait avec une grace suffisante, *qu'il nous appartienne en propre, qu'il vienne de nostre fond, & que nous l'ayons de nous-mémes*, & par conséquent comme ce Saint témoigne que, dans le temps de son Demi-pélagianisme il croyoit, que le consentement que nous donnons aux véritez que l'on nous annonce, ou autrement nôtre détermination à croire, est un bien *qui nous appartient en propre, qui vient de nostre fond, & que nous avons de nous-mémes:* Il faut que Jansénius avoûë encore, que ce méme Saint ne croyoit pas dans le temps de son Demi-pélagianisme, que ce bien se produisist en nous par le moyen d'une grace suffisante.

CHAPITRE XXXII.

On satisfait à l'autorité de Cassien & de Gennade alléguez par Jansénius: Et l'on monstre par celuy-là, que Iansénius a tres-mal pris la doctrine des Demi-pélagiens.

a Iansf. to. 1. l. 8. 4. 5.

I. a JAnsénius nous oppose en troisiéme lieu Cassien, l'un des plus fameux entre les Demi-pélagiens, qui dit en sa troisiéme Conférence chapitre 4. qu'une vocation est de Dieu toutes les fois *qu'une secrette inspiration portée dans nostre cœur nous éveille, & nous excite au desir de la vie éternelle.* Or, dit Jansénius, les Theologiens n'ont point de terme plus expressif pour marquer une véritable grace intérieure que celuy d'inspiration. On ne peut donc pas nier, que les Demi-pélagiens n'ayent reconnu une grace intérieure pour le commencement de la vocation & de la conversion. Mais 1. il faudroit, que, comme le mot d'inspiration estant pris bien sincérement, signifie une véritable grace intérieure dans la volonté méme, Jansénius pust nous assurer, que lorsque les Demi-pélagiens l'employoient, c'estoit avec cette sincérité: nous verrons bien-tost tout le contraire dans Gennade. 2. Je veux bien pourtant luy accorder, que Cassien l'a pris sincérement dans l'endroit qu'il nous en objecte. Mais il ne devoit pas nous cacher, que Cassien ne comprenoit pas toutes sortes de véritables vocations sous ce nom *de vocations qui sont de Dieu*, & ausquelles il attache ces inspirations secrettes: qu'il y en distingue au contraire deux autres sortes; les unes qui

viennent par l'entremise des hommes, & les autres par quelque mal ou quelque péril où nous nous trouvons engagez, lequel nous oblige à recourir à Dieu: de sorte que cét endroit méme seroit plus propre à insinuër, que Cassien ne croyoit pas, qu'une inspiration intérieure intervinst dans toutes les vocations, mais seulement dans celles qui viennent immédiatement & uniquement de Dieu: & qu'ainsi il ne la jugeoit pas absolument nécessaire, quoy qu'il ne niast pas qu'elle se rencontre quelquefois. Or nous ne prétendons autre chose, sinon que les Demi-pélagiens ne croyoient pas, qu'il fust besoin qu'une grace interieure prévinst la volonté pour le commencement, soit de la Foy soit de la conversion. Et nous voulons bien demeurer d'accord, que quelques-uns d'entr'eux ont pû croire qu'elle s'y rencontre quelquefois, comme nous l'allons voir de Cassien: mais ni luy ni les autres, s'il s'en est encore trouvé quelques-uns dans le méme sentiment, n'estoient pas Demi-pélagiens en cela, & ils ne suivoient pas l'esprit de la Secte dans ce point.

II. L'endroit que je veux rapporter de cét Auteur, est la treiziéme de ses Conférences, dans laquelle il parle fort au long de la grace & du libre-arbitre, au nom à la vérité de l'Abbé Chéremon, mais de telle maniere, dit [a] saint Prosper, qu'on voit bien qu'il en a embrassé tous les sentimens. Ce Saint luy donne d'abord cette loüange, *que le commencement de son discours est dans toute l'éxactitude de la Foy*, & qu'il eust esté seulement à souhaiter qu'il ne s'en fust pas écarté dans la suite. Il est bon de voir ce qui luy a attiré ce témoignage avantageux de ce Saint: [b] Il a établi, dit saint Prosper, une Maxime tres-catolique, disant que non seulement nos bonnes actions, mais aussi nos bonnes pensées viennent de Dieu, qui nous inspire les commencemens de la bonne volonté... Car, dit saint Jacques, il n'est pas de bien ni de vertu en nous, qui ne vienne d'enhaut. Ainsi donc ce Saint le tient pour tres-catolique par le simple aveu qu'il fait, que Dieu inspire les commencemens de la bonne volonté: Il ne l'oblige pas à avoûer que c'est par une grace qui entraisne invinciblement la volonté, bien moins que ce soit par une grace à laquelle la volonté ne puisse pas refuser son consentement. Il luy suffit que cette inspiration se fasse de telle maniere, qu'il soit vray de dire, *qu'il n'y a aucun bien en nous qui ne nous vienne d'en-haut.*

III. Mais comment ce Saint auroit-il exigé de Cassien, qu'il eust reconnu, que ces inspirations se font par une grace qui met la volonté dans la nécessité de luy donner son consentement?

[a] Prosp. l. cont. Collat. c. 2.

[b] Intulit definitionem catholicissimam, dicens... non solùm actuū, verùm etiam cogitationū bonarum ex Deo esse principium; qui nobis & initia sanctæ voluntatis inspirat, & virtutem... tribuit peragendi. Omne enim datum bonum &c. *Ibid.*

luy qui approuve la précaution dont use cét Auteur, qui est, qu'aprés avoir dit, que Dieu inspire les commencemens de la bonne volonté, pour nous apprendre neanmoins, dit saint Prosper, *que ces inspirations ne nous ostent pas nostre libre-arbitre*, *il ajoûte tres-sagement*... *Mais c'est à nous de suivre humblement la grace de Dieu*, qui nous attire tous les jours, de peur que nostre résistance ne nous expose au reproche qu'il faisoit autrefois par la bouche de Jérémie à ceux qui luy résistoient ? Car ces dernieres paroles de Cassien supposent manifestement, qu'il croyoit, que l'on peut résister & que l'on résiste méme quelquefois à ces inspirations, & qu'on les rend sans effet : puisque ce seroit une chose ridicule d'apprehender ce qu'on sçait bien qui n'arrive jamais : Elles supposent méme visiblement que cela arriva dans ceux dont Dieu se plaint par Jérémie. Enfin elles supposent que Cassien estoit persuadé, qu'il n'y auroit point de liberté dans le consentement que la volonté donneroit à ces inspirations, si elle ne pouvoit pas leur résister, & ne les pas suivre : puisque, selon saint Prosper, c'est pour nous apprendre qu'elles nous laissent nostre libre-arbitre, qu'il ajoute cét avertissement. *Mais c'est à nous de suivre humblement la grace de Dieu qui nous attire.* Et comme ce Saint approuve luy-méme cette précaution & cét avertissement de Cassien, *non irrationabiliter adjecit*, il doit passer pour constant, qu'il estoit donc aussi luy-méme dans une pareille persuasion.

a Ne quis putaret nihil superesse, quod per liberum ageretur arbitrium, non irrationabiliter adjecit, quo probaret non auferri illud his donis.. *Nostrũ verò est, ut quotidie attrahentem nos gratiam Dei humiliter subsequamur, ne durâ cervice eidem resistẽtes, per Hieremiam mereamur audire &c.* Ibid.

IV. Qu'est-ce donc que ce S. Docteur exige de Cassien pour en faire un parfait Catholique, sur le sujet des conversions ? Rien autre chose, si ce n'est que ce qu'il avoit dit, *que Dieu nous inspire les commencemens de la bonne volonté*, il l'étendist généralement à tous les commencemens de bonne volonté, c'est-à-dire, aux commencemens de toute conversion, comme ses paroles paroissoient en effet estre générales. Mais il nous apprend, que cét Auteur distinguoit deux sortes de personnes qui se convertissent, soit à la Foy soit à la justice : les uns qu'il faut que Dieu aille chercher luy-méme, & à qui il faut qu'il inspire par sa grace les commencemens d'une bonne volonté, c'est-à-dire, le desir de se convertir, parce qu'à cause de leur aveuglement & de leur endurcissement, toutes les exhortations qu'on pourroit leur faire seroient inutiles, si luy-méme n'y mettoit la main : les autres, qui vont à Dieu d'eux-mémes, ou font au moins des démarches vers luy, le priant, le cherchant, & frappant à la porte de sa miséricorde, sans qu'il les prévienne. Et il ajoûte, que par cette distinction il renverse tout ce qu'il avoit paru dire. C'est en vain,

luy dit-il, que vous croyez renoncer au Pélagianisme, si ce que «
vous avoüez d'une partie de ceux qui sont appellez, que Dieu leur «
inspire les commencemens de leur volonté, vous ne le reconnois- «
sez pas généralement dans tous ceux qui le sont. Cassien estoit «
donc Catolique au jugement de saint Prosper à l'égard des conversions, dont il reconnoissoit que Dieu inspire les commencemens. Il n'estoit donc Demi-pélagien qu'à l'égard de celles qu'il croyoit arriver sans l'inspiration de Dieu. C'estoit donc le caractere du Demi-pélagianisme de ne pas reconnoître la nécessité de l'inspiration de Dieu pour le commencement de toute conversion & de toute bonne volonté.

V. Mais puisque saint Prosper nous apprend, que le Demi-pélagianisme de Cassien consistoit en ce qu'il admettoit des conversions, dont Dieu n'inspiroit pas les commencemens: il est bon de nous arrester un peu pour entendre parler cét Auteur sur cette seconde sorte de conversions, & pour apprendre de sa bouche les sentimens de sa secte. On verra que Jansenius a pris plaisir à renoncer à l'évidence de la vérité, quand il s'est mis dans l'esprit, que les Demi-pélagiens reconnoissoient la necessité d'une grace prévenante pour le commencement de la foy & de toute bonne volonté. Il disoit donc au rapport de saint Prosper, [a] que dans cette seconde sorte de conversions, à l'égard desquelles seules, selon le méme Saint il estoit Demi-pélagien, l'homme vient à la grace de la justification *sans grace par la vigilance & le soin de sa liberté.* Il disoit, & nous l'avons déja veû [b] que l'homme forme en soy *par sa seule liberté & sans grace, remotâ gratiâ, nudâ libertate*, de loüables mouvemens, & des desirs des vertus: de sorte qu'encore qu'il avoûast, que les saints efforts de l'ame ne peuvent pas réüssir si Dieu ne l'assiste, il prétendoit, qu'ils peuvent du moins commencer, *quoy-qu'il ne les inspire pas.* Il enseignoit, [c] qu'à la vérité l'homme ne peut pas recouvrer par luy-meme la santé de son ame, *mais qu'il la peut desirer par luy-méme:* & qu'alors *c'est de luy-méme seulement* qu'il va chercher son Médecin, sans que son Médecin ait aucune part en cette démarche. Il disoit, que ce que quelques-uns ne peuvent faire à moins que Dieu ne les aide, d'autres le font *par leurs propres forces:* & en termes encore plus formels [d] que ce que quelques-uns ne peuvent à moins que Dieu ne coopére avec eux, d'autres le peuvent *par leur libre-arbitre sans le secours de Dieu.* Il prétendoit que dans ce grand nombre de personnes qui sont justifiées, il y en a une partie, qui viennent à JESUS-CHRIST, par les mouvemens *de leur seule volonté, solius voluntatis suæ motibus.* Il attribuoit *au libre-arbitre* des mérites qui

a Multos ad gratiam venire sine gratia.... vigilantia liberæ voluntatis. *Ibid.*

b Ibid c. 3.

c Non posse quidem hominem per semetipsum apprehendere sanitatem, sed habere cum a semetipso desiderium sanitatis. Et sua tantùm sponte venire ad Medicum, non etiam hoc ipsum medici esse quod veniat. c. 4.

d Hoc posse quosdam per liberum arbitrium sine adjutorio Dei, quod quidam nisi Deo cooperante non possint. c. 7.

préviennent la grace. Il disoit que ceux que le Prophete traitte de sourds & d'aveugles, sont des personnes, qui peuvent *par les forces de la nature, ex facultate naturæ,* ouvrir leurs oreilles pour entendre & leurs yeux pour voir ce qui concerne leur salut. En voila ce me semble assez, pour convaincre le Lecteur, combien Jansénius se met peu en peine de l'évidence d'un fait, quand il est de son interest de le contester: combien il luy impose, quand il prétend que Cassien a reconnu la nécessité d'une grace intérieure, qui prévienne la volonté pour le commencement des conversions, soit à la foy soit à la justice: enfin combien il est faux, que les Demi-pélagiens fussent dans le sentiment que Jansénius leur attribuë à l'égard de ces commencemens.

VI. Jansénius nous oppose 4. ces paroles de Gennade qui estoit aussi du nombre des Demi-pélagiens: [a] l'homme dit cét Auteur, a une liberté, par laquelle il peut se procurer le salut; c'est à-dire, qu'il a une volonté raisonnable pour faire un bon choix, *quand Dieu luy presente une occasion favorable* de faire son salut, ou autrement quand il luy en donne *l'inspiration*: & ce qu'il dit encore en ces termes: [b] Nous devons donc à la misericorde de Dieu le commencement de nostre salut: mais pour ce qui est d'acquiescer à cette inspiration salutaire, c'est une chose qui dépend de nous. Et de là Jansénius veut nous persuader, que Gennade a reconnu la nécessité de l'inspiration de Dieu, & par conséquent d'une grace prévenante dans la volonté pour le commencement des conversions.

VII. Mais le témoignage avantageux que S. Prosper a rendu à la foy de Cassien au sujet des conversions, [c] où celuy-cy reconnoissoit, que Dieu prévient l'ame de ses inspirations, quoy qu'il sceust que cét Auteur les supposoit telles, qu'il est au pouvoir de la volonté de les suivre ou de les rejetter: Le témoignage, dis-je, de ce saint Docteur nous fournit de quoy répondre à Jansénius sur le fait de Gennade. Nous luy dirons donc, que si Gennade a reconnu sincerement la nécessité de telles inspirations pour toute sorte de conversions à la foy ou à la justice, il n'a nullement esté Demi-pélagien à l'égard des commencemens de la conversion: que si, comme Cassien, il a crû, qu'il y a à la vérité des conversions, où Dieu prévient l'ame de ses inspirations, mais que toutes les conversions ne sont pas de cette nature; il n'a esté comme luy Demi-pélagien qu'à demi sur cette matiere.

VIII. Neanmoins, comme on fait ordinairement Gennade un parfait Demi-pélagien, je dis 2. qu'il ne faut pas avoir grand égard à ce petit mot *d'inspiration*; Que selon le genie des

hérétiques

[a] Manet utique ad quærendam salutem arbitrii libertas, id est, rationalis voluntas, ut vel eligat, vel sequatur, vel agat occasione salutis, hoc est, inspiratione Dei. *Gennad. l. de Dogmat. Ecclesiast. c.* 21.

[b] Initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus: ut acquiescamus salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est. *Ibid.*

[c] Hîc n. 2.

hérétiques, & en particulier des Pélagiens & des Demi-pélagiens, d'employer autant qu'ils le peuvent les termes des Catoliques pour cacher plus seûrement leurs sentimens, Gennade pourroit bien n'avoir pas pris le terme d'inspiration, que pour une lumiere ou extérieure que Dieu presente aux sens comme par la veuë, la prédication, &c. ou intérieure qu'il répand dans l'esprit, & non point pour une grace qui agisse sur la volonté; Qu'il ne se peut rien dire de plus magnifique de la grace, que ce que saint Augustin rapporte de Pélage au livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, "[a] Dieu, disoit cét hérétique, nous fait vouloir le bien, lorsque " nous trouvant engagez dans les cupiditez de la terre, & attachez " comme des animaux à l'amour des choses presentes, il nous en-" flamme par la grandeur de la gloire à-venir, & par les promesses de " la récompense, & lors que par la lumiere de sa sagesse il excite l'a-" mour de luy-méme dans nostre volonté, qui estoit comme toute " assoupie; Que neanmoins saint Augustin nous apprend au méme endroit, que sous toutes ces expressions magnifiques Pélage ne concevoit que la Loy & la doctrine, c'est-à-dire, comme ce Saint le remarque, une chose qui peut ou se dire ou s'écrire, *quæ quibuscunque sermonibus vel litteris continetur*; Que nous avons d'autant plus de raison de nous déffier du mot *d'inspiration*, dont se sert Gennade, & de ne le pas prendre pour une grace intérieure, sur tout dans la volonté, qu'il le confond luy-méme avec *occasion de salut*, *occasione salutis*, *hoc est*, *inspiratione Dei*.

IX. Il est vray, que Jansénius prétend que Gennade & les autres Demi-pélagiens entendoient par le mot *d'occasion* une véritable grace intérieure dans la volonté: & qu'ils se servoient de ce terme plustost que d'un autre, [b] pour marquer que cette grace ne détermine pas la volonté, mais la laisse dans l'indifférence d'y consentir ou de n'y pas consentir: Mais l'on apprendra plus seûrement d'eux-mémes la signification de ce mot que de Jansénius; [c] Cassien méme auquel Jansénius nous renvoye, & dans l'endroit méme où il nous renvoye, ne se sert pas du mot *d'occasion* pour signifier une inspiration intérieure, qu'il soit libre à l'ame d'embrasser ou de rejetter, mais pour signifier ce que nous avons coustume d'entendre par ce mot, c'est-à-dire, pour signifier quelque rencontre extérieure: On ne peut pas en douter aprés les deux exemples, que Cassien rapporte pour expliquer ce qu'il avoit appellé *occasion de salut*, qui sont l'un la voix qu'entendit Abraham & qui luy dit, Sortez de vostre Terre, & l'autre, le texte de l'Evangile que saint Antoine entendit lire par hazard, comme il entroit dans l'Eglise, & qui porte, Si vous voulez estre parfait,

[a] Operatur in nobis velle quod bonum est, velle quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, & mutorum more animalium tantummodo præsentia diligentes, futuræ gloriæ magnitudine & præmio pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem. *Pelag. ap. Aug. l. de grat. Christi c.* 10.

[b] Ut illam indifferentiam gratiæ & inspirationis insinuent.. Neque enim facilè vocabulum invenies quo... efficatiùs indifferens ille tractus inspirationis significari queat. *Jans. to.* 1. *l* 8. *c.* 7.

[c] Cassian. Col. 3. c. 4.

allez, vendez ce que vous avez, & le donnez aux pauvres. Ainsi donc Gennade ayant confondu dans le texte que nous objecte Jansénius, le mot *d'inspiration* avec celuy *d'occasion*, il nous a fait assez connoître que ce n'estoit pas d'une inspiration intérieure qu'il vouloit parler, mais de quelque rencontre extérieure, que Dieu nous presente, dont il croyoit que l'ame peut profiter par sa volonté seule, comme elle la peut negliger; En effet c'est ainsi que nous avons veû [a] les Demi-pélagiens au rapport d'Hilaire en sa lettre à S. Augustin, & S. Augustin méme lorsqu'il estoit engagé dans leur erreur avant leur naissance, nous les avons veû, dis-je, faire consister toute la *grace* de laquelle Dieu nous prévient pour la foy, en ce qu'il fait que l'on nous annonce les véritez du salut, *Vt hoc ipso quod ignoranti veritas prædicatur, ad beneficium præsentis gratiæ referendum sit*, disoient les Demi-pélagiens. Et ce qui est fort considérable, c'est que ce qu'ils appellent *grace* en cét endroit, ils l'appellent un peu plus bas dans la méme lettre, comme fait Gennade, *occasion* de faire son salut, *cum annuntiatur obtinendæ salutis occasio.*

[a] Hic c. sup. n. 9. & c. 10.

CHAPITRE XXXIII.

On satisfait aux autres raisons, qui paroissent prouver que les Demi-pélagiens ont reconnu la nécessité d'une grace prévenante pour le commencement de la foy & de la bonne volonté.

I. JAnsénius nous oppose enfin [b] les raisons, qu'apportoient les Demi-pélagiens pour refuser d'admettre la grace prévenante, que saint Augustin vouloit qu'ils reconnussent pour le commencement de la foy & de la bonne volonté: qui sont, dit Jansénius, que ce seroit détruire le libre-arbitre, introduire le destin, ruiner les exhortations & les corrections, & inspirer ou le desespoir ou la tiedeur & la lâcheté. Or, ajoûte-t-il, on ne peut apprehender avec le moindre fondement des suites si fâcheuses d'une grace, qui laisseroit à la volonté le pouvoir d'en user, ou de n'en pas user; mais seulement d'une grace, qui imposeroit à la volonté une entiere necessité de luy donner son consentement. Et ainsi ils ne pouvoient avoir d'interest qu'à nier celle-cy, & rien ne les empéchoit de reconnoître celle-là.

[b] to. 1. l. 8. c. 9.

II. Mais 1. il n'est pas question des intérests, que pouvoient avoir les Demi-pélagiens à nier la nécessité d'une grace prévenante pour les commencemens de la foy & de la bonne volonté, mais

s'ils la nioient en effet. Or je crois avoir assez fait voir dans cette dissertation avec combien d'opiniatreté ils la nioient. 2. Le Lecteur a pû voir par nos réponses à la premiere objection, que c'estoit, non la qualité, mais la nécessité de la grace prévenante, qui leur faisoit peur pour la liberté. 3. Il a pû voir aussi par les réponses à la seconde objection, que ce n'estoit pas non-plus la qualité & la force de cette grace, qui leur faisoit dire que l'on introduisoit le destin, mais que c'estoit, parce qu'on ne leur permettoit pas de dire, que s'il y en a qui reçoivent la grace justifiante & que d'autres ne la reçoivent pas, c'est parce que les premiers se la sont attirée par les mérites naturels de leur libre-arbitre. 4. Il peut voir par les termes formels de la lettre de saint Prosper à saint Augustin, que la plainte qu'ils faisoient, que la doctrine de nostre Saint n'estoit propre, qu'à inspirer le desespoir aux pecheurs, & la tiedeur & l'indifférence aux Justes, estoit fondée uniquement *sur ce qu'il enseignoit touchant la prédestination, & non pas sur une force infailliblement efficace qu'il donnast à la grace*, 5. Il peut voir d'une maniere également claire par la méme lettre & par celle d'Hilaire, que la plainte qu'ils faisoient encore, que sa doctrine rendoit les corrections & les exhortations inutiles, n'estoit pas fondée non-plus sur une telle force, qu'il donnast à la grace : mais d'un costé *sur ce qu'il disoit que le nombre des prédestinez est tellement réglé, qu'il ne peut ni augmenter ni diminuer*: & de l'autre, *sur la simple nécessité de la grace pour former en nous les premiers desirs méme, de nous convertir & de mieux faire.* Les exhortations que l'Ecriture sainte nous fait de vivre dans l'obeïssance aux Commandemens de Dieu, leur avoient paru une preuve, dit saint Prosper, que l'homme peut en former la resolution par les forces de son libre-arbitre, aussi-bien comme il peut en prendre une toute contraire. Ils croyoient, dit le méme, que le véritable moyen de porter quelqu'un à se corriger ou à s'avancer, seroit de luy faire comprendre, qu'il se peut rendre bon par ses soins, & que s'il se détermine à observer les Commandemens de Dieu, la grace viendra ensuite comme la récompense d'une si pieuse résolution, pour l'aider à l'executer. * Ils asseûrent, dit Hilaire en sa lettre à saint Augustin, qu'il reste un certain fond de bien dans la nature, qui pour estre reveillé n'a besoin d'autre grace que de la correction extérieure qui nous est faite, & qui nous fait remarquer en nous le mal, que nous n'y voyions pas : & ils prétendent, que dire le contraire, c'est rendre inutile la coustume d'exhorter. Que si l'on trouve ce raisonnement des Demi-pélagiens peu régulier, je n'en disconviens pas ; mais je ne prétends pas estre obli-

* Asserunt inutilem exhortandi consuetudinem, si nihil in homine remansisse dicatur, quod correptio valeat excitare quod quidem

gé à justifier leurs imaginations. Aprés s'estre persuadez, comme ils avoient fait, que c'est détruire le libre-arbitre, que de dire qu'il ne peut faire aucun bien sans la grace ; c'estoit une suite assez naturelle, qu'ils dissent aussi, que c'estoit rendre les corrections & les exhortations inutiles. Mais au reste s'il y a de l'irregularité dans le raisonnement des Demi-pélagiens, il n'y en a pas moins dans le procedé de Jansénius en cette occasion. Il esperoit tirer de leurs plaintes un avantage considérable contre l'opinion de ses adversaires, si elles avoient esté fondées sur une force infailliblement efficace, que saint Augustin donnât à toutes les graces : & il a trouvé bon de le supposer. Mais il falloit qu'il crust que ses Lecteurs, n'eussent jamais leû ces deux lettres, ou qu'ils ne les deussent jamais lire. Car enfin il n'y a pas un seul endroit où ces plaintes soient fondées sur ce principe: & elles y paroissent par-tout fondées, comme j'ay dit, ou sur la doctrine de ce Saint touchant la prédestination, ou sur la simple nécessité de la grace pour commencer méme le bien, c'est-à-dire, comme saint Prosper & Hilaire s'expliquent dans ces lettres, sur l'impuissance de la volonté à se porter d'elle-méme au bien, comme elle se porte d'elle-méme au mal.

inesse naturæ sic confitentur, ut hoc ipso quod ignoranti veritas prædicatur, ad beneficium præsentis gratiæ referendum sit. *Hilar. epist. ad Aug.*

III. Mais, dira quelqu'un, il paroît par celle de saint Prosper, que les Demi-pélagiens ne refusoient d'admettre la grace prévenante de saint Augustin, que parce qu'ils croyoient qu'il s'en ensuivroit, que c'est Dieu méme qui des uns fait des vases d'honneur, & des autres des vases de confusion. * Ceux, » dit saint Prosper, qui s'opposent à nous dans ce païs-cy se » sont portez à enseigner UNE TELLE GRACE, c'est-» à-dire, une grace telle qu'est celle qu'ils admettent, parce-» que s'ils demeuroient d'accord avec nous, qu'elle prévient » tous les bons mouvemens, & que méme c'est elle qui les donne, ils seroient obligez de reconnoître, que Dieu selon sa » volonté, & son bon-plaisir fait des uns des vases d'hon-» neur, & des autres des vases de confusion : ce que le méme Saint leur fait répeter dans sa lettre à Ruffin. Or il semble que cette conclusion ne soit à apprehender, que dans la supposition, que cette grace prévenante fust une grace, à laquelle il ne seroit pas au pouvoir du libre-arbitre de donner ou de refuser son consentement. Et ainsi il semble, que c'estoit cette sorte de grace prévenante qu'on les vouloit obliger de reconnoître, & dont ils faisoient paroître de l'éloignement.

* In istam verò talis gratiæ prædicationem hi quorum contradictione offendimur... ideo se vel maximè cõtulerũt; quia si profiterentur ab ea omnia bona merita præveniri, & ab ipsa ut possint esse, donari ; necessitate concederent Deum secundùm propositum, & consilium voluntatis suæ..... aliud vas condere in honorem, aliud in contumeliam. *Prosp. epist. ad Aug.*

IV. Mais cette instauce suppose, que ces mots DE TELLE GRACE *talis gratiæ*, à la défense de laquelle saint Prosper dit, que les Demi-pélagiens s'estoient portez, marquent une sorte de grace intérieure prévenante, qu'ils vouloient bien reconnoître. Mais ce n'est rien moins que tout cela, c'est la prédestination eternelle des Eleûs, laquelle ils expliquent à leur mode, que saint Prosper marque là par ces mots de TELLE GRACE qu'il dit qu'ils enseignoient. Et pour se convaincre de la vérité de cette réponse, il n'y a qu'à faire reflexion, que ce terme de TELLE grace a rapport à une grace, dont il venoit d'estre parlé. Or la grace dont il venoit d'estre parlé dans cette lettre de saint Prosper estoit la prédestination méme. Et tout ce que veut dire ce Saint, comme le Lecteur le peut voir s'il veut se donner la peine de lire ce qui précéde dans la lettre : c'est qu'au lieu que saint Augustin prétendoit, que la prédestination prévient tous les mérites des Eleûs, les Démi-pélagiens au contraire prétendoient que c'est à cause des mérites de leur libre-arbitre, que Dieu les a prédestinez : & que la raison qui les a portez à embrasser ce sentiment, *In istam talis gratiæ prædicationem se contulerunt :* c'est que s'ils eussent dit avec ce saint Docteur, que la prédestination prévient tous les mérites des Eleûs, & que Dieu les a prédestinez sans égard à leurs mérites & par le pur mouvement de sa volonté : ils auroient esté obligez de dire aussi avec luy, que c'est Dieu, qui suivant sa volonté a fait des uns des vases d'honneur, & des autres des vases de confusion ; doctrine qu'ils croyent estre capable d'inspirer du desespoir aux uns, & de la tiedeur & de la lâcheté aux autres, & de rendre inutiles le soin de ceux-là, & le travail & l'industrie de ceux-cy. Ce n'est autre chose, que ce que les mémes Demi-pélagiens avoient dit un peu auparavant dans la méme lettre, que c'estoit empécher & détruire toute l'industrie des hommes, & leur oster tout le soin d'acquerir les vertus, que de dire, que le decret eternel de Dieu prévient nos volontez & regle nostre sort ; & que ce n'estoit plus faire de la prédestination qu'une espece de nécessité fatale. C'est enfin dans cette veûë, que le méme saint Prosper desirant d'apprendre de saint Augustin le moyen de satisfaire à toutes les difficultez, que les Demi-pélagiens opposoient contre la doctrine de ce Saint touchant la prédestination, il luy demande en particulier qu'il luy aprene, comment la méme volonté de Dieu rendant les Eleûs fideles en méme temps qu'elle les prédestine à la vie eternelle, la prédication de cette vérité n'inspire ni le desespoir aux uns, ni la lâcheté aux autres. Il n'y auroit qu'une chose qui pour-

a Postremò quemadmodũ per hanc prædicationem propositi Dei, quo fideles

fiunt, qui prædestinati sunt ad vitam æternam, nemo eorum qui cohortandi sunt impediatur, nec occasionem negligentiæ habeant, si se prædestinatos esse desperent. *Ibid.*

roit faire douter de la vérité de nostre réponse, qui est, que nous y avons donné le nom de grace à la prédestination, & que nous avons expliqué celuy-là par celuy-cy. Mais ce seroit un doute, qu'il seroit aisé de lever à celuy qui le pourroit avoir. Il n'y auroit qu'à le renvoyer au chapitre 12. du livre de saint Augustin *de la correction & de la grace*, au chapitre 14. du livre *du bien de la persévérance*, & à d'autres endroits de ce saint Docteur que j'omets. Il l'y verroit employer luy-méme le nom de grace pour signifier celuy de la prédestination; quoyque ce soient deux noms dont la Theologie a depuis entierement distingué la signification.

V. Il ne sera pas inutile de remarquer avant que de finir cette dissertation touchant la doctrine des Demi-pélagiens, qu'encore que saint Prosper semble en distinguer de deux sortes dans sa lettre, dont les uns donnassent plus ouvertement dans le Pélagianisme: *Quidam verò horum*, dit-il, *in tantum a Pelagianis semitis non declinant, ut*, &c. ce n'est pourtant pas qu'il prétende attribuer à ceux-cy une doctrine particuliere, qui ne leur fust pas commune avec les premiers, comme s'il y eust eu effectivement deux classes de Demi-pélagiens Car il est aisé de voir par toute la suite de la lettre, qu'il n'y en avoit que d'une espece, comme en effet Hilaire n'en propose qu'une espece, à laquelle il attribuë tout ce que saint Prosper pourroit paroître attribuer à deux branches. Et saint Augustin réfutant au livre *de la prédestination des Saints*, les sentimens que l'un & l'autre luy avoient fait connoître de ces Sectaires, ne s'en est non-plus formé que l'idée d'une seule classe & d'une seule espece, comme on le peut voir par les 4. ou 5. premiers chapitres du méme livre. Enfin saint Prosper méme ne les attaque que sous une méme classe & sous une méme espece. Il est vray que Cassien avoit quelques sentimens particuliers; mais un homme ne fait pas une espece: outre que ce qu'il avoit de particulier, le rapprochoit méme des Catoliques. Si saint Prosper en paroît donc faire comme deux classes, & distinguer ceux-cy d'avec les premiers desquels il avoit parlé dans le commencement de sa lettre, ce n'est qu'en ce qu'ils ménageoient moins leurs expressions que ceux-là, & qu'ils donnoient le nom de grace, quand ils se sentoient pressez, à des choses ausquelles les Pélagiens ne faisoient aucune difficulté de le donner. Encore a-t-on pû remarquer * plus haut que le ménagement dont les autres usoient, ne dura pas long-temps, & qu'ils se virent obligez de recourir à la solution de ceux-cy, faute d'en pouvoir trouver d'autre.

* Hic c. 29



IX. OBJECTION.

Tirée des expressions que les Saints Peres ont condamnées dans la bouche des Demi-pélagiens.

REPONSE.

Que nous nous en servons dans un sens, qui n'a rien de commun avec celuy des Demi-pélagiens, & dans lequel les Saints Peres s'en sont servis eux-mémes.

CHAPITRE XXXIV.

I. QUand nous ne tirerions point d'autre avantage de la dissertation précédente, que d'avoir rendu inutile l'argument que Jansénius tire du fond de la doctrine des Demi-pélagiens, pour établir son sentiment, & pour insulter à ses adversaires comme à autant de Démi-pélagiens: le Lecteur n'auroit pas sujet de regretter la longueur du temps qu'il a esté obligé d'y donner. Mais ce n'est pas le seul avantage que nous en retirons. Elle rend encore également inutiles à Jansénius plusieurs autres argumens, qu'il tire de diverses propositions dont les mémes Demi-pélagiens usoient en conséquence de leur doctrine, ou que les Saints Peres leur imputoient comme ses suites véritables: & qui paroissent à Jansénius avoir également lieu dans la doctrine de ses Adversaires. Nous les allons ramasser dans ce chapitre & dans les deux suivans. Et nous verrons qu'il y en a plusieurs, qu'il ne peut aucunement imputer à nos Theologiens: & que pour celles qui peuvent paroître leur estre communes avec celles des Demi-pélagiens, ils ne les employent, que dans un sens qui n'a rien de commun avec celuy de ces Sectaires; dans un sens auquel les Saints Peres & le Concile de Trente n'ont pas fait de difficulté de les employer: enfin dans un sens, dans lequel Jansénius ne peut réfuser de s'en servir sans contredire ces Peres & ce Concile & sans se contredire luy-méme.

II [a] Il oppose donc premierement tous ces endroits des saints Peres où ils ne pouvoient souffrir 1. que les Demi-pélagiens

[a] Jans. to. 1. l. 8. c. 7. & 9.

dissent, que le salut vous est préparé, *pourveu que vous vouliez bien le recevoir*: 2. qu'ils dissent, comme le leur reproche saint Prosper, [a] que la grace appelle & invite les hommes, mais que chacun luy obeït *par son libre-arbitre*: 3. qu'ils dissent, que la grace ne se refusant à personne, elle éclaire ceux *qui veulent* la recevoir, & assiste ceux *qui desirent le bien*: 4. qu'ils dissent comme nous apprenons par le second Concile d'Orange qu'ils le disoient, [b] que Dieu *attend nostre volonté*, pour nous délivrer de nos pechez. Or, dit Jansénius, si quand la grace nous meut, il est encore en nostre pouvoir de ne pas vouloir, il sera vray de dire que nous faisons le bien, & travaillons à nostre salut *si nous voulons*, que la grace assiste ceux *qui veulent & qui desirent le bien*, que l'homme obeït à la grace *par son libre-arbitre*, & qu'enfin la grace *attend nostre volonté*.

III. Mais toutes ces objéctions sont détruites par la dissertation précédente. On peut voir par ce qui y a esté dit, 1. que lors que les Demi-pélagiens asseûroient que nous pouvons nous procurer nostre salut *si nous le voulons*, ils entendoient ces mots *si nous le voulons*, d'une volonté qui procede des seules forces naturelles du libre-arbitre, & qui précéde toute sorte de grace intérieure. [c] Ils ne croient pas dit Hilaire, qu'ils rüinent l'essence de la grace, quand ils disent, *qu'elle est précédée dans l'homme d'une volonté par laquelle il cherche & implore son Medecin*: 2. Que la grace qu'ils disoient *qui appelle les hommes au salut* & à laquelle ils prétendoient *que l'homme obeït par son libre-arbitre*, n'est pas une grace intérieure, mais une grace purement extérieure, sçavoir, ou la loy naturelle, ou la loy écrite, ou la prédication de l'Evangile: [d] Ils enseignent, dit saint Prosper, que tous les hommes universellement sont appellez à ce don du salut, *soit par la loy naturelle, soit par la loy écrite, soit par la prédication de l'Evangile* (Voila cette grace, qu'ils disoient, qui appelle tous les hommes) *afin*, continuë-t-il, *que ceux-là deviennent enfans de Dieu, qui voudront estre élevez à cét honneur*. 3. Que quand ils disoient, que la grace ne se refusant à personne, elle éclaire & assiste ceux, *qui la veulent recevoir & qui disent le bien*, ils parloient encore de cette grace extérieure & de la connoissance qui nous est donnée de la vérité: & que quand méme on voudroit accorder, que c'estoit d'une véritable grace intérieure, ils supposoient, comme il a esté déja dit, une volonté qui précéde, [e] la volonté n'estant aidée selon eux au rapport d'Hilaire, *qu'aprés qu'elle a déja commencé de vouloir*. 4. Qu'enfin quand ils disoient, que Dieu attend nostre volonté, c'estoit dans le méme sens,

[a] Ut cunctos vocet illa quidem invitétq; .... sed proprio quemque arbitrio parere vocanti.... quæ se non subtrahat ulli, sed cupidos recti juvet, illustrétq, volentes. *Prosp. carm. de Ingratis c.* 10.

[b] Ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare. *Conc. 2. Arausic. Can.* 4.

[c] Nec negari gratiam, si præcedere dicatur talis voluntas, quæ tantum Medicum quærat. *Hil. ep. ad Aug.*

[d] Ad hoc salutis donum omnes homines universaliter, sive per naturalem, sive per scriptam legem, sive per Evangelicam prædicationem vocari. Ut & qui voluerint, fiāt filii Dei. *Prosp. ep. ad Aug.*

[e] Ut adjuvetur qui cœperit velle. *Hil. ep. ad Aug.*

ſens, c'eſt-à-dire, qu'il attend ſelon eux que la volonté commence d'elle-méme. [a] Y ayant, diſoient-ils au rapport de ſaint Proſper, deux choſes dans les Adultes deſquelles leur ſalut dépend, la grace & l'obeïſſance de la volonté, *l'obeïſſance de la volonté précéde la grace* : de ſorte que le commencement du ſalut vient de l'homme méme qui eſt ſauvé, & non-pas de Dieu qui le ſauve ; & que la volonté de l'homme s'attire elle-méme le ſecours & l'aſſiſtance de la grace.

[a] Cùm in his qui tempus acceperunt liberæ voluntatis, duo ſint, quæ humanam operentur ſalutem, Dei ſcilicet gratia & hominis obedientia : priorem volunt obedientiam eſſe quàm gratiam, ut initium ſalutis ex eo qui ſalvatur, non ex eo credendum ſit ſtare, qui ſalvat ; & voluntas hominis divinæ gratiæ ſibi pariat opem. *Proſp. ep. ad Aug.*

IV Tous les paſſages que nous oppoſe [b] Janſénius ſont également aiſez à réſoudre. Car c'eſt ſur le méme principe, que [c] S. Proſper reproche aux Demi-pélagiens, qu'ils font le libre-arbitre de l'homme *l'auteur de ſon ſalut* : de ſorte que s'il y en a qui ſe ſauvent plûtoſt que les autres, *c'eſt qu'ils ſe ſont rendus dignes par leur volonté d'eſtre ſauvez pluſtoſt qu'eux* ; *ſitque ſalus dignis ſalvari ex fonte volendi* : ou comme il venoit de dire immediatement auparavant, c'eſt qu'ils ſe déterminent par les forces de leur liberté à embraſſer les voyes de ſalut qui leur ſont propoſées, *libertate ſua proprióque vigore*, & que les autres n'ont pas voulu faire la méme choſe. Et ainſi, dit l'Auteur des livres *de la vocation des Gentils*, cette queſtion qui a paru ſi inexplicable à ſaint Paul, pourquoy les uns deviennent des vaſes deſtinez à la gloire, & les autres ſont des vaſes de colere, ſe décide dans leur opinion par le ſeul choix du libre-arbitre, qui dans les uns n'a pas voulu répondre aux deſſeins de miſéricorde que Dieu avoit ſur eux, & l'a voulu dans les autres : [d] *Per liberi arbitrii velle & nolle.* C'eſt encore de la volonté conſidérée avec les ſeules forces de la nature, que parle Hilaire, quand rapportant les erreurs des mémes Demi-pélagiens, il dit : [e] Ils aſſeûrent qu'il eſt en la liberté de l'homme de vouloir & de refuſer la médecine que Dieu luy préſente. Et cette médecine n'eſt pas la grace intérieure que Dieu donne à l'ame pour vouloir, mais les moyens qu'il a établis pour la guériſon du pecheur, le Baptême, la grace de la régénération & de la juſtification, enfin le ſalut. Ce n'eſt que ce que l'on vient de voir dans le méme Hilaire, qu'ils prétendoient que la volonté prévient elle-méme la grace, & qu'elle va chercher ſon divin Médecin ; *Gratiam præcedere dicatur voluntas, quæ tantum Medicum quærat.*

[b] Ianſ. cit. l. c. 6. 7. 10.

[c] Proſp. carm. de Ingrat. c. 6

[d] L. 1. de vocat. gent. c. 22

[e] Proprium arbitrium liberum aſſerunt ut velit vel nolit admittere medicinam. *Hil. ep. ad Aug.*

V. C'eſt encore ce qu'avoit en veûë ſaint Proſper, quand entre les erreurs de Caſſien il rapporte celle-cy : [f] L'homme a

[f] Manet in hòmine liberum

semper arbitrium, quo gratiam Dei possit negligere vel amare. *Prosp. l. cont. collat. c. 13.*

toujours son libre-arbitre par lequel il peut ou négliger ou aimer la grace de Dieu. Et si Jansénius ne s'estoit pas mis dans l'esprit, de faire voir à toute force une entiere conformité entre ses Adversaires & les Demi-pélagiens, & s'il n'avoit pas esté obligé pour ce sujet de supposer, que c'estoit de la grace actuelle intérieure que l'on parloit, quand on les accusoit de dire, qu'il est libre à l'homme de négliger ou d'aimer & recevoir la grace de Dieu : il auroit pû nous avertir luy-méme, qu'il y a deux choses qui sont de la derniere évidence dans toute la suite de ce passage de saint Prosper : l'une, que ce n'est pas de la *grace* intérieure & prévenante que parle ce Saint : lorsqu'il fait ce reproche à Cassien, mais de la *grace* de la régénération & de la justification, & des moyens que Dieu a établis pour la procurer à l'ame, comme sont la Prédication, le Baptême, &c. l'autre que *la volonté & la liberté*, par laquelle Cassien & les Demi-pélagiens disoient que l'homme peut laisser, ou aimer & choisir cette grace de Dieu, & qui donne occasion au reproche de saint Prosper, n'est „ pas une volonté prévenuë d'une grace intérieure, ᵃ mais une „ volonté qui n'en a aucune, une volonté, comme il dit, en qui „ le Saint-Esprit n'a aucunement soufflé, une volonté à laquelle „ il n'est encore volé aucune estincelle de ce feu divin, une volon- „ té dans laquelle il n'y a encore qu'un fond de glace, & qui n'a- „ git que d'elle-méme & de ce fond de glace. Mais il a pleû à Jansénius de cacher toutes ces expressions à son Lecteur, & de luy en présenter d'autres du méme endroit, qui luy ont paru avoir un peu plus de rapport avec les expressions de ses Adversaires, & par conséquent estre plus propres à faire croire à son Lecteur, que ces reproches tomboient aussi-bien sur leur doctrine que sur celle des Demi-pélagiens. Encore ces expressions le trahissent-elles : tant il est difficile d'ajuster si bien la fausseté, qu'elle ne se découvre elle-méme par quelque endroit ; & elles renferment des preuves plus que suffisantes, que la volonté dont parloit ce Saint est une volonté qui, selon les Demi-pélagiens, n'est aidée d'aucune grace, & qui n'agit que par les seules forces de la liberté. Car il reproche à Cassien, qu'il fait la liberté si libre (ce sont ses mots) qu'autant qu'elle est capable *d'elle-méme*, de laisser la grace de Dieu (sçavoir, comme j'ay dit, celle de la régénération & du salut) autant la prétend-il capable *d'elle-méme* de l'estimer & de l'aimer ; *Tantum ex se habeat delectationis ut diligat.* Et il ajoûte qu'il s'ensuit de son opinion, ᵇ que l'homme a, non de Dieu, mais de sa volonté seule, la charité qui est le faiste des vertus. Certes si Jansénius croit, que

ᵃ Itane illũ vetustæ infidelitatis glacialem rigorem nullus meridiani caloris spiritus relaxavit, & torpor mentis obstrictæ de suo algore concaluit, ut dicente Domino, *ignem veni mittere in terram*, nulla ad cor frigidum scintilla pervenerit, & cinis mortuus à semetipso in flãmam charitatis exarserit. *Ibid.*

ᵇ Vt charitatẽ quæ in omniũ arce virtutum

ce reproche soit une suite de la grace suffisante, il faut qu'il dise, qu'Adam & les Anges avoient la charité *de leur volonté seule & non de Dieu*, contre ce qu'il nous a dit icy au chapitre 19. n. 10. contre ce que nous y avons rapporté de saint Augustin n. 7. & 8. contre la déclaration positive du méme saint Augustin, au livre 12. de la Cité de Dieu chapitre 9. & contre son grand principe, que ni l'homme ni l'Ange n'ont pû se faire, ni bons, ni meilleurs que Dieu ne les avoit faits.

est, non ex Dei munere, sed ex sola habeat voluntate. *Ibid.*

VI. Mais pour reprendre en peu de mots la pluspart des expressions dont nous avons parlé dans ce chapitre, comment saint Prosper auroit-il pû reprocher à Cassien ce qu'il disoit, *que l'homme peut par son libre-arbitre recevoir ou rejetter la médecine que Dieu luy présente, & négliger ou aimer sa grace*: Comment auroit-il pû faire un crime aux Demi-pélagiens de ce qu'ils disoient, *que la grace nous guérit & nous sauve si nous voulons, & qu'il est au pouvoir de la volonté de vouloir & de ne pas vouloir*: s'il avoit crû qu'ils eussent voulu parler de la grace intérieure & prévenante sous ces mots de grace & de médecine: luy qui comme nous avons veû au chapitre 32. n. 3. jugeoit que Cassien avoit fait tres-sagement, lorsque parlant de ce petit nombre de vocations, lesquelles il attribuoit à l'inspiration de Dieu, il avoit ajoûté, pour montrer que cette inspiration n'oste pas le libre-arbitre, *c'est à nous à la suivre avec fidélité, de-peur que nostre résistance ne nous attire le reproche que Dieu fait par la bouche de Iérémie à ceux qui luy résistent*; ce qui, comme nous avons dit, suppose evidemment, que le libre-arbitre peut repousser la grace: luy encore qui sçavoit [a] que saint Augustin, dont il défendoit la doctrine, avoit dit que Dieu opere à la vérité en nous le vouloir & le faire par sa grace, mais *que c'est à la volonté de donner ou de refuser son consentement à cette grace*, ce qui suppose aussi que la volonté peut le donner ou le refuser; luy enfin qui sçavoit que le méme Saint avoit usé equivalemment de toutes ces expressions, quand il avoit dit au Juste: [b] *Dieu veut guérir les langueurs & les foiblesses que vostre justification n'a pas emportées: & c'est dans ce dessein qu'il vous envoye des afflictions: permettez seulement à ce céleste Médecin de vous traiter, & ne repoussez pas la main charitable avec laquelle il le fait: Souffrez-la avec patience, parce que Dieu hait ceux qui la repoussent. Il vous guérira, mais il faut que vous le vouliez. Son dessein est de guérir tous ceux dont l'ame est malade, mais il ne prétend pas les guérir malgré eux.* Car la main de Dieu ne pouvant estre une main *médecinale* si elle n'est accompagnée de la grace nécessaire pour bien souffrir, & n'estant

[a] Aug. l. de Spir. & lit. c. 34.

[b] Sanabuntur omnes languores tui, noli timere.. Tantùm tu curare te sine. Manus ejus ne repellas.. Tolera medicinalem dolorem.. Tu tantùm sub manibus Medici esto: odit enim repellentem

au contraire alors qu'une main vangeresse : exhorter *à ne pas repousser sa main médecinale*, & dire *que Dieu hait ceux qui la repoussent* : c'est supposer visiblement que nous avons la liberté de recevoir ou de refuser la médecine que Dieu nous présente, ou ce qui est la méme chose, la grace qu'il nous donne ; puisque ce seroit une chose ridicule d'exhorter à ne pas repousser & ne pas refuser ce qui ne se peut repousser. C'est méme supposer qu'il arrive quelquefois qu'on la repousse, & qu'on la rend sans effet : autrement ce seroit faire haïr à Dieu des personnes qui ne furent jamais, que de dire, *qu'il hait ceux qui la repoussent.*

manus suas .. Certus curat & gratis. Ferto ergo manus ejus .. Sanabit te, opus est ut sanari velis. Sanat omnino ille quemlibet languidum, sed non sanat invitum. *Aug. in Ps.* 102.

VII. Enfin, le reproche de Demi-pélagianisme, que Jansénius fait à ceux qui parlant de la grace intérieure & prévenante, diroient, *que l'homme a toûjours un libre-arbitre par lequel il peut la laisser ou l'aimer quand Dieu la luy présente, & qu'il luy est libre alors de la recevoir ou de la repousser : Manet in homine liberum semper arbitrium, quo gratiam Dei possit negligere vel amare &c. Liberum asserunt, ut velit vel nolit admittere medicinam :* ce reproche, dis-je, qu'il leur fait de Demi-pélagianisme, fait voir de la maniere du monde la plus incontestable, la vérité de ce que j'ay dit dans la premiere partie, *que Iansénius fait agir la grace avec nécessité sur la volonté, qu'il la fait agir comme les Calvinistes, d'une maniere qui détruit la liberté : que quand il dit quelquefois que la volonté peut refuser son consentement à la grace, ce n'est que parce qu'il voit, que c'est le langage de tous les Catholiques, mais qu'il n'a alors que les termes de commun avec eux, & qu'il est persuadé au contraire avec les Hérétiques, que la volonté ne peut jamais refuser son consentement à la grace.* Car dire, *que le libre-arbitre de l'homme n'est pas tel qu'il puisse la laisser ou l'aimer ; & qu'il ne luy est pas libre de la recevoir ou de la repousser ;* & traiter méme de *Demi-pélagiens ceux qui prétendent le contraire :* qu'est-ce autre chose que dire, *qu'il est dans la nécessité d'y consentir, qu'il ne luy est pas libre de n'y pas consentir, qu'il ne peut pas luy refuser son consentement ; & regarder comme un Concile de Demipélagiens le Concile de Trente méme, qui a défini que le libre-arbitre peut refuser son consentement à la grace, & qu'il la peut laisser ? Potest dissentire, potest abjicere.*

VIII. Il est presque inutile maintenant d'examiner ce que S. Prosper reproche aux Demi-pélagiens dans un autre endroit du méme Poëme *contre les ingrats*, que [a] Jansénius nous oppose encore comme un endroit qu'il prétend estre décisif pour luy : „ [b] Vous estes les seuls, leur dit ce saint Docteur, qui ingrats à la „ grace, & jaloux de sa gloire, *faites dépendre du libre-arbitre tout* „ *son ouvrage*, prétendant que si l'on voit des hommes assez heureux

[a] Iansf. to. 1. l. 8. c. 10.

[b] Vos ó soli ingrati, quos urit gratia, cujus omne

pour entrer dans la vie de la grace, pendant que tant d'autres n'y entrent pas, cela vient tellement d'eux, que c'est aussi uniquement par leur propre choix qu'ils y entrent, comme c'est uniquement par le leur que ceux-cy n'y entrent pas: de sorte que selon vous, ils ont d'eux-mêmes une egale puissance pour y entrer & pour n'y pas entrer, & qu'il leur est aussi propre & aussi naturel de vouloir le bien que de vouloir le mal.

"opus arbitrio vultis subsistere vestro. "Et quòd non cuncti mortales atria vitæ ingrediuntur, ita ex ipsis pendere putatis: ut tam ex judicio constet cujusve quòd intrat, quàm quòd non intrat; seu par in utrumque facultas suppetat, & tam sit proprium bona quàm mala velle. *Prosp. carm. de ingrat. c. 34.*

IX. Le Lecteur voit assez que ce reproche est tout semblable à celuy que nous avons déja examiné n 4. & 5. Il voit assez, que ce n'est pas d'une grace actuelle intérieure & qui prévient la volonté, dont il est question dans saint Prosper, quand il reproche aux Demi-pélagiens, *qu'ils font dépendre du libre-arbitre tout l'ouvrage* DE LA GRACE: mais que c'est de la grace de la justification, de la grace, comme il dit icy, *qui nous fait entrer dans le sejour de la vie*, ou, comme il parle dans le chapitre suivant, du bonheur d'estre régénérez en JESUS-CHRIST, pendant que tant d'autres périssent sans le connoistre: *Cur verò humani generis de germine toto, Pars quædam in Christo rursum generanda legatur, Pars pereat, &c.* Il voit encore que ce libre-arbitre duquel saint Prosper dit qu'ils faisoient dépendre l'ouvrage de cette grace, c'est-à-dire, auquel ils attribuoient le bonheur qu'ont les uns plustost que les autres de parvenir à la grace de la régénération & de la justification, n'est pas le libre-arbitre prévenu d'une grace intérieure, mais le libre-arbitre agissant selon eux par sa capacité naturelle, par une capacité qui est aussi-bien de son fond, que celle de se porter au mal, & qu'il n'emprunte d'ailleurs non plus que celle-cy, *Vt.. par in utrumque facultas suppetat, & tam sit proprium bona quàm mala velle.*

X. C'est en effet ce qu'ils prétendoient, & ils croyoient, comme le méme saint Prosper nous apprend ailleurs, qu'à moins que de reconnoistre, que la raison pourquoy les uns ont le bonheur d'estre régénérez & d'estre justifiez plustost que les autres, c'est qu'ils s'en sont rendus dignes par les mérites naturels de leur libre-arbitre, l'on ne pourroit excuser Dieu de faire acception de personnes; ou il faudroit dire que ceux qui parviennent à ce bonheur, sont d'une autre masse & d'une autre nature que les autres. C'est-pourquoy ce Saint, pour les des-abuser de ces prétendus mérites, leur représente [a] qu'avant le Baptême & la justification il n'y a aucun mérite en nous qu'à l'enfer, ou que s'il y a

[a] Nam meritum ad mortẽ subeundã suffi-

cit unum ; ad vitã nisi quod donaret gratia, nullum. *Ibid. c. 36.*

déja quelque commencement de mérite & de disposition, il ne peut venir que de la grace. Et il leur prouve cette vérité au chapitre 34. par le témoignage de saint Paul, qui dit que toute nôtre capacité pour le bien vient de Dieu, *sufficientia nostra ex Deo est*, ou, comme parle icy saint Prosper, *ex Christo*, la mesure du vers ne luy permettant pas de dire *ex Deo* : & au chapître 36. par la qualité que Dieu porte *de principe de tout bien*, [a] *laquelle nous oblige de reconnoistre que la volonté ne commence aucun bien sans luy* : & qui luy fait dire au chapitre 37. *que nous ne devons pas attribuer à nos propres forces le commencement de la pieté*, *Non studio cœpisse tuo*, comme faisoient les Demi-pélagiens, qui ne regardoient pas Dieu comme le premier principe de leurs vertus, *Nec sit Deus illis principium.* Or si les Demi-pélagiens avoient supposé une grace intérieure dans ces mérites, par lesquels ils croyoient que ceux qui parviennent au bonheur de la régénération ou de la justification, s'en sont rendus dignes : saint Prosper auroit employé inutilement ces véritez contr'eux, parce que ç'auroit esté les avoir déja reconnuës, que d'avoir reconnu la nécessité d'une telle grace pour faire le bien, n'eust-ce esté qu'une grace *suffisante* : puisque, comme nous l'avons déja dit plusieurs fois, [b] saint Augustin a appliqué ces mémes véritez à l'estat d'Innocence, où selon Jansénius il ne reconnoissoit pas d'autre grace. Aussi le Lecteur a déja veû icy n. 3. dans la Lettre de saint Prosper au méme saint Augustin, que le commencement du salut dans le sentiment des Demi-pélagiens, vient de celuy qui se sauve, & non de Dieu, & que l'obeïssance de celuy-là précéde le secours de la grace. Il est donc visible que Jansénius ne peut accuser ses Adversaires *de faire dépendre du libre-arbitre l'ouvrage de la grace & du salut*, dans le sens auquel saint Prosper l'a reproché aux Demi-pélagiens. Je dis, *dans le sens auquel saint Prosper le leur a reproché.* Car si Jansénius prend la proposition dans un autre sens, & que quand il les accuse *de faire dépendre du libre-arbitre l'ouvrage de la grace*, il veuïlle seulement les accuser, comme il le veut en effet, de dire que la grace est telle, qu'il est au pouvoir du libre-arbitre de luy donner ou de luy refuser son consentement : non-seulement ils ne se mettront pas en peine de se laver de ce reproche, mais ils accuseront Jansénius méme de contredire au témoignage de saint Augustin & à l'autorité du Concile de Trente, tandis qu'il refusera d'admettre cette proposition.

a Autorem cunctorũ nosse bonorum, quo sine nil rectum mens inchoat. *Ibid.*

b Hîc c. 19. n. 7 & 10.

CHAPITRE XXXV.

S'il est vray que saint Prosper ait reproché aux Demi-pélagiens, qu'ils soumettoient la grace à la volonté : & que saint Augustin ait regardé la grace comme la suivante de la volonté dans l'estat d'Innocence.

I. MAis voicy où Jansénius triomphe : Saint Prosper, dit-il, marquant les erreurs des Demi-pélagiens dans sa Lettre à saint Augustin, y met celle-cy, que dans leur opinion *Non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem* : à quoy Jansénius ne manque pas de donner ce sens, que dans leur opinion *la grace ne se soûmet pas la volonté* ; afin d'en faire conclure à son Lecteur, que c'est une erreur de Demi-pélagien de reconnoistre des graces suffisantes, [a] parce que, ajoûte-t'il avec son air ordinaire de confiance, ce seroit se tromper infiniment que de croire, qu'on puisse dire d'aucune grace suffisante ; *qu'elle se soûmet la volonté.*

a Toto enim ostio inveniendæ veritatis aberrant, qui putant gratiam quamcumque potentialem, hoc est, qua tantùm sufficienter potens arbitrium redditur, humanam subjicere voluntatem. *Ians. to. 3. l. 1. 8. c. 11.*

II. Mais Jansénius ne peut nier, que cette plainte de saint Prosper contre les Demi-pélagiens, que dans leur opinion, *Non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem*, ne puisse avoir deux sens : l'un, que la grace dans leurs principes *ne se soumet pas la volonté* : & c'est le sens qu'il luy donne à cause de l'avantage qu'il croit en pouvoir tirer contre nous : l'autre, qui ne luy pourroit servir de rien, que dans leur opinion, *la grace ne précéde pas la volonté* : car les mots *subjicere aliquid sibi*, signifient tantost, *se soumettre & s'assujettir une chose*, & tantost, *précéder une chose & aller devant elle.* Or c'est visiblement dans ce dernier sens qu'il faut prendre cette plainte de saint Prosper, & elle ne peut souffrir celuy que Jansénius luy donne. Je n'en veux pas d'autre preuve que le passage méme de ce Pere qu'il rapporte, duquel cette plainte fait la derniere partie. Il établit positivement le sens que nous luy donnons, & il exclud formellement celuy que Jansénius y attache. Car pour pouvoir y donner le sens de Jansénius, il faudroit supposer, que saint Prosper estoit persuadé, *que dans l'opinion des Demi-pélagiens la volonté & la grace sont ensemble* ; & qu'il faisoit consister leur erreur en ce que ces deux choses estant & concourant ensemble pour un méme effet, ils ne

vouloient pas reconnoître, que c'est la grace qui se soûmet & s'assujetit la volonté, pour le luy faire produire. Et c'est en effet la supposition dans laquelle Jansénius prend les paroles de ce Saint. Mais tant s'en faut que saint Prosper supposast, que les Demi-pélagiens joignoient la grace & la volonté ensemble pour la production de l'effet dont il est question dans ces paroles : qu'au contraire c'estoit leur hérésie de faire précéder la volonte, & de ne faire intervénir la grace qu'aprés que la volonté a produit son effet.

III. Car il faut remarquer que l'effet à l'égard duquel saint Prosper fait cette plainte contre ses Demi-pélagiens, *Non gratia sibi humanam subijcit voluntatem*, c'est le commencement de la bonne volonté, c'est le commencement du salut, ce sont les premiers *vouloirs* du bien, c'est la détermination de la volonté à se porter au bien & à observer avec fidélité les commandemens de Dieu. Et cela est si vray que Jansénius prétend que chez les Demi-pélagiens méme pour ce qui est de tout le bien qui se fait dans la suite aprés ces commencemens, ces *vouloirs*, cette détermination, *Gratia sibi humanam subijciebat voluntatem*, c'est-à-dire dans son langage, qu'ils demeuroient d'accord, que tout le bien qui se fait dans la suite, se fait par une grace infailliblement efficace de sa nature. Et ainsi, comme j'ay dit, ce n'est qu'à l'égard de ces commencemens, que Jansénius peut mettre entre leurs erreurs, que *Gratia non sibi humanam subijciat voluntatem.*

IV. Or nous avons apporté des preuves sans nombre dans nostre Dissertation précédente, que les Demi-pélagiens ne reconnoissoient aucune grace intérieure dans la volonté à l'égard des commencemens de la foy & de la bonne volonté, c'est-à-dire, de la volonté par laquelle l'homme se détermine à bien vivre & à observer desormais les commandemens de Dieu. Saint Prosper nous a luy-méme fourni une partie de ces preuves. Il dit un peu au dessus de l'endroit dont ces paroles sont tirées, que le sen-
» timent des Demi-pélagiens estoit, qu'autant qu'il est en Dieu, la
» vie eternelle est preparée à tous les hommes ; mais que comme
» l'on n'est pas sauvé sans le vouloir, [a] elle est donnée à ceux *qui*
» *croyent à Dieu d'eux-mémes, & qui par le mérite de cette foy s'atti-*
» *rent le secours de la grace* ; Que le moyen d'exhorter utilement
» quelqu'un, c'est de luy persuader, [b] *qu'il peut de luy-méme travail-*
» *ler à se rendre bon ; & que le secours de la grace ne manquera pas*
» *d'aider son libre-arbitre, aprés que de luy-méme il se sera résolu à*
» *obeïr à Dieu.* Il dit en termes formels dans le passage méme dont
» les paroles que nous examinons, font partie. [c] Que y ayant deux choses

[a] Ab his eam apprehendi, qui Deo spōte crediderint, & auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint. *Prosp. ep. ad Aug.*

[b] Si se sciat

choses qui contribuent au salut de l'homme, la grace de Dieu & l'obeïssance de l'homme aux commandemens de Dieu, les Demi-pélagiens prétendent, que *l'obeïssance*, c'est-àdire, la résolution & la volonté de les observer *précéde la grace*. C'est ce qu'il venoit de dire tout-à-l'heure, que selon eux le secours de la grace estoit donné à la volonté, aprés qu'elle s'estoit résoluë par son choix à obeïr à Dieu, *Ob hoc Dei auxilio juvandam, si quod Deus mandat, elegerit.* Enfin Hilaire dit positivement dans sa lettre à saint Augustin sur le méme sujet, que les Demi-pélagiens ne reconnoissoient point de secours de la grace, qu'aprés que l'on avoit commencé de vouloir, *Vt adjuvetur qui cœperit velle*; Et plus bas, *Gratia unusquisque post voluntatem juvatur.* Ainsi donc puisque selon le témoignage de l'un & de l'autre, l'obeïssance de la volonté, c'est-à-dire, la résolution de bien vivre, & la bonne volonté, précédoient la grace dans le sentiment des Demi-pélagiens, il n'est pas vray qu'ils fissent concourir *ensemble* la grace & la volonté à cette bonne résolution & à ce bon *vouloir*. Et par conséquent lors que saint Prosper a mis entre leurs erreurs à l'égard de cette bonne résolution & de ce bon vouloir. *Gratia non sibi humanam subjicit voluntatem*, il n'a pû vouloir dire, qu'une de leurs erreurs estoit, *que la grace & la volonté concourant ensemble pour ce bon commencement & pour ces bons mouvemens de la volonté, ce n'est pas la grace qui se soûmet & qui s'assujettit la volonté.* C'est à-dire, en un mot que le sens que Jansénius donne à ces paroles de saint Prosper ne peut pas subsister.

« sua diligentia bonum esse posse, & libertatem ob hoc Dei auxilio juvandã, si quod Deus mandat elegerit. *Ibid.*

[c] Ac sic cum... duo sint quæ humanam operentur salutem, Dei scilicet gratia & hominis obedientia, priorem volunt obediétiam esse quàm gratiam. *Ibid.*

V. Il faut donc qu'il reconnoisse, qu'on ne les peut prendre dans un autre sens que dans le second, que nous leur avons donné; sçavoir, que saint Prosper a voulu dire, qu'une des erreurs des Demi-pélagiens estoit que la grace ne précéde pas la volonté, mais qu'au contraire la volonté la précéde. La maniere méme dont est conceû le passage, duquel comme j'ay dit ces paroles font partie, l'en auroit deû persuader. *Ac sic*, dit saint Prosper, *cùm... duo sint quæ humanam operentur salutem, Dei scilicet gratia & hominis obedientia; priorem volunt obedientiam esse quàm gratiam; ut initium salutis ex eo qui salvatur, non ex eo credendum sit stare qui salvat; & voluntas hominis divinæ gratiæ sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem.* Car,

VI. 1. On voit, que ce n'est qu'une méme proposition que saint Prosper attribuë dans ce passage aux Demi-pélagiens, mais exprimée de trois manieres différentes, & par forme de trois antiteses, de la volonté de l'homme, & de la grace de Dieu; qui toutes trois signifient la méme chose. Du-moins on ne le peut

nier des deux premieres, & comme le premier membre de la troisiéme antitese est tout le méme pour le sens que dans les deux précédentes ; il n'y a personne qui ne voye que le second membre y doit avoir le méme sens qu'il a dans celles-là. La prémiere expression par forme d'antitese est, que de ces deux choses qui contribuent au salut, sçavoir, l'obeïssance de l'homme à Dieu, & la grace de Dieu, les Demi-pélagiens font l'obeïssance de l'homme la premiere, & la grace de Dieu la derniere, *Priorem volunt obedientiam esse quàm gratiam.* La seconde expression par forme d'antitese est, qu'ils attribuënt le commencement du salut à celuy-méme qui est sauvé, & qu'ils ne l'attribuënt pas à celuy qui sauve, mais seulement son progrés : *Vt initium salutis ex eo qui salvatur, non ex eo credendum sit stare qui salvat.* On s'apperçoit assez, que ce n'est qu'exprimer d'une autre maniere ce qu'il venoit de dire dans la précédente, *que de l'obeïssance de la volonté & de la grace, les Demi-pélagiens faisoient l'obeïssance* de la volonté la premiere, & la grace la derniere. Le premier membre de la troisiéme expression ou antitese, est qu'ils prétendent, que c'est la volonté de l'homme qui s'attire la grace de Dieu par un mérite précédent de son obeïssance ; *& voluntas hominis divinæ gratiæ sibi pariat opem.* On en voit assez la conformité avec le premier membre de chacune des deux autres. L'esprit s'attend donc à voir ajoûter pour second membre de celle-cy, ces paroles *Et qu'ils ne veulent pas reconnoître que la volonté ne va qu'aprés la grace*, ce que l'on a veû estre le sens du second membre de chacune des deux autres antiteses. Et ainsi on ne doit pas douter, que ce ne soit en effet le sens dans lequel il faut prendre ces paroles latines qui font le second membre de celle-cy, *Non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem.*

VII. 2. Cette troisiéme expression suffiroit méme toute seule. Car on voit que saint Prosper y veut marquer l'erreur des Demi-pélagiens d'une part dans le premier membre, & la vérité Catolique de l'autre dans le second. Et ainsi l'erreur des Demi-pélagiens qu'il rapporte dans le premier, consistant en ce qu'ils prétendoient, que la volonté commence & s'attire le secours de la grace, *Voluntas hominis divinæ gratiæ sibi pariat opem* : on voit que la vérité Catolique qu'il luy faut opposer, c'est qu'au contraire *la grace doit précéder la volonté*, & qu'ainsi la plainte qu'il a à former contre eux, c'est qu'ils ne reconnoissent pas cette vérité : *Non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem.*

VIII. 3. Les mots, ET AINSI, *Ac sic*, par lesquels commence tout ce passage composé de ces trois expressions, font

voir, qu'il n'est qu'une continuation & comme une exaggeration de ce qui avoit précédé. Or nous avons remarqué n. 4. que ce qu'il venoit de dire c'estoit que les Demi-pélagiens prétendoient que les hommes reçoivent la grace de Dieu en conséquence & en récompense de la foy qu'ils ajoûtent d'eux-memes à ses paroles, *Deo sponte crediderint & auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint*: & qu'ils sont aidez du secours de sa grace en conséquence & en récompense du choix que leur liberté a fait d'obeïr à Dieu, *Libertatem suam ob hoc Dei auxilio juvandam, si quod Deus mandat, elegerit*: ce que l'on voit ne signifier autre chose sinon que dans leur opinion la volonté de l'homme précéde la grace. Ce n'est donc aussi que cela qu'il veut leur attribuer dans tout ce passage: *Ac sic, &c.*

IX. En quatriéme lieu, & cecy est encore décisif, Jansénius ne peut nier, que ce que saint Prosper exprime icy en ces termes, que chez les Demi-pélagiens *Gratia non sibi humanam subjicit voluntatem*, ce ne soit absolument la méme chose, que ce que dit le second Concile d'Orange, lors qu'il parle ainsi du Demi-pélagien dans le 6. Canon *Obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium*: comme il ne peut nier, que tout ce qui précéde dans ce méme Canon touchant les erreurs des Demi-pélagiens, ne soit la méme chose, que ce que nous avons rapporté de leurs sentimens dans tout ce chapitre. Il ne peut donc nier, que le verbe *subjicere*, qui est dans saint Prosper, ne signifie la méme chose que le verbe *subjungere*, qui est dans le Concile. Et ainsi, comme il ne peut nier, que lors que le Concile se plaint du Demi-pélagien, *Obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium*; il ne veüille dire, que le Demi-pélagien ne fait pas marcher la grace devant la volonté, mais au contraire fait marcher la volonté la premiere: il ne peut nier, que saint Prosper n'ait voulu dire la méme chose, quand il s'est plaint, que dans les principes des Demi-pélagiens, *Gratia non sibi humanam subjicit voluntatem*.

X. Au reste aprés toute cette explication, je n'aurois pas grand'peine à accorder à Jansénius une partie de ce qu'il demande, c'est-à-dire, à luy accorder, que saint Prosper par les paroles dont il est question, met entre les erreurs des Demi-pélagiens, qu'ils ne croyoient pas que la grace se soûmist la volonté. Mais ce ne seroit pas dans le sens auquel Jansénius le prétend: comme si ce Saint eust voulu dire, que leur erreur estoit en ce qu'ils ne croyent pas, que toutes les fois que la grace est donnée à l'ame, elle se la soûmet & se l'assujettit immanquablement: mais en ce qu'ils prétendoient, *que la volonté se soûmet à Dieu par elle-mé-*

me & sans le secours de la grace: au lieu de reconnoître, qu'elle ne s'y peut soûmettre qu'avec le secours de la grace. Mais alors cette explication rentreroit dans la nostre. Car ce seroit toûjours se plaindre, *qu'ils faisoient commencer la volonté par elle-même, & qu'ils la faisoient marcher sans la grace.*

XI. Il y a un autre passage dans la méme lettre de saint Prosper lequel paroît avoir du rapport avec celuy que nous avons examiné. C'est lors qu'il dit, que les Demi-pélagiens soûmettent la grace aux volontez méme qu'ils avoûënt en avoir esté prévenuës, *Etiam illis voluntatibus subdere quas ab ea secundùm phantasiam suam non negant esse præventas.* Mais saint Prosper ne songe là non plus en aucune façon à reprocher aux Demi-pélagiens, que dans leurs sentimens la grace actuelle n'emporte pas toûjours invinciblement la volonté, que celle-cy a le pouvoir de luy donner ou de luy refuser son consentement, & qu'il arrive quelquefois qu'elle le luy refuse. Ce n'est pas méme de la grace actuelle qu'il est parlé dans cét endroit mais de la grace de la régénération & de la justification. Ce n'est pas non-plus méme des adultes, à qui ce bonheur arrive que parle saint Prosper, mais des petits enfans, lesquels comme ils ne sont pas encore capables d'aucun acte libre, aussi par conséquent ne le sont-ils pas de donner ou de refuser leur consentement à la grace, ni de se la soûmettre ou de luy obeïr. Enfin ce que saint Prosper veut dire, comme le Lecteur peut s'en convaincre par la lecture de cét endroit de sa lettre, c'est que les Demi-pélagiens ont si grand'peur de reconnoître, que c'est la grace qui prévient nos volontez & nos mérites: que méme dans ceux qu'ils ne peuvent nier avoir esté prévenus de la grace, avant qu'ils fussent en estat de la mériter, comme sont les petits enfans qui ont reçû le Baptéme, & qui sont morts ensuite avant l'usage de la raison; ils ne laissent pas de soûmettre cette grace & ce bonheur à leur volonté, c'est-à-dire, de la faire dépendre de certains mérites, que Dieu, disent-ils, a préveû que ces enfans auroient eûs des forces de leur libre-arbitre s'ils eussent vécu, & de dire que si quelques-uns d'entr-eux reçoivent le Baptéme, & que les autres meurent sans le recevoir, c'est que Dieu a préveû que ceux-là s'en seroient rendus dignes par leur conduite, ou du moins par le desir de le recevoir, & que ceux-cy s'en seroient rendus indignes par leur déréglement & par le refus de le recevoir.

XII. Pour terminer donc la premiere question, que je m'estois propsée à examiner dans ce chapitre: je dis 1. que saint Prosper ne songeoit pas à reprocher aux Demi-pélagiens, qu'ils soû-

mettoient la grace actuelle à la volonté, quand il leur faisoit ce reproche, que dans leur opinion, *Gratia non sibi humanam subjicit voluntatem.* Je dis 2. qu'en laissant tourner à Jansénius le mot *subjicere* dont saint Prosper s'est servi, par celuy de *soûmettre*, nous n'aurions pourtant rien de commun avec ceux, à qui il prétend que ce saint Docteur reprochoit qu'ils soûmettoient la grace à la volonté: & qu'il seroit toûjours vray de dire, que nous soûmettons au contraire la volonté à la grace dans le sens auquel le méme Saint souhaittoit qu'ils le fissent : parce que bien-loing de prétendre comme ceux-là *que nostre volonté prévienne la grace, ou qu'elle l'attire par des mérites naturels*; nous reconnoissons, que la volonté n'est capable ni de faire, ni de vouloir aucun bien, à moins qu'elle ne soit prévenuë de la grace pour le faire & pour le vouloir. Je dis 3. qu'il n'est pas vray que la grace se soûmette la volonté dans le sens de Jansénius, c'est-à-dire, d'une maniere qui luy oste le pouvoir de donner ou de refuser son consentement, parce que cela est contraire à saint Augustin & au Concile de Trente. Je dis 4. que non-seulement Jansénius ne peut reprocher à ses Adversaires, qu'ils *soûmettent* la grace à la volonté dans le sens auquel nous accorderions que saint Prosper l'a reproché aux Demi-pélagiens, quoyque comme nous avons dit, ce Saint ne voulust pas signifier *soûmettre* par le verbe *subjicere*: mais qu'il ne peut méme nous reprocher, que nous soûmettions la grace à la volonté en aucune maniere; parceque la liberté que j'ay de me servir d'une chose, & de ne m'en pas servir, ne suffit pas pour pouvoir dire, que je me la soûmets quand je m'en sers ou quand je ne m'en sers pas. Et je ne croy pas que l'on ait jamais veû personne assez extravagant pour dire qu'il se soûmettoit la lumiere & le Soleil, sur ce qu'il estoit dans son pouvoir de s'en servir ou de ne s'en pas servir.

XIII. Pour moy j'avoûë que je suis surpris de voir Jansénius si prodigue de cette sorte d'expression à l'égard de l'estat d'Innocence. Il trouvera bien dans saint Augustin *que Dieu abandonna alors la grace au libre-arbitre*, & nous avons expliqué au chapitre 16. ce que cette façon de parler signifie: mais il n'y trouvera jamais *que Dieu y ait soûmis la grace au libre-arbitre.* Au contraire il trouvera [a] que Dieu y regissoit l'homme & les Anges par sa grace, *Regebat eum ipse qui fecerat*: & l'on ne peut pas dire que l'on se soûmette celuy dont on est regi. Mais Dieu les regissoit de telle maniere, qu'il leur laissoit la liberté de ne le pas suivre & de le quitter, *Tanquam dicens, deserat me & inveniat se.* L'Ange qui demeura fidele ne se soûmit donc pas Dieu, mais au contraire

a Serm. 1. de verb. Apost. c. 2.

il se tint soûmis à sa conduite: & celuy qui avec l'homme l'abandonna, ne se le soûmit pas non-plus pour cela; mais au contraire ils se virent soûmis pour une éternité à sa justice, ne l'ayant pas voulu estre à sa grace. J'ajoûte que quand nous aurions esté obligez de tourner le *subjicere* de saint Prosper, & méme, si Jansénius veut le *subjungere* du Concile d'Orange, par le verbe *soûmettre*; & qu'ainsi il fust vray, que l'un & l'autre eussent reproché aux Demi-pélagiens, qu'ils soûmettoient la grace de l'estat où nous sommes à la volonté: Jansénius ne pourroit dire que durant l'estat d'Innocence la volonté se soûmist la grace dans le sens que saint Prosper & ce Concile avoient dans l'esprit, quand ils faisoient ce reproche aux Demi-pélagiens. Car ces raisons par lesquelles le Concile les réfute, qui sont, *que c'est résister à l'Apostre*, qui dit, *Qu'avez-vous que vous n'ayez pas reçû?* Et *c'est par la grace de Dieu, que je suis ce que je suis*, ces raisons, dis-je, concluent également à l'égard de l'estat d'Innocence: puisque [a] comme nous avons veu & par les témoignages de saint Augustin & par la confession de Jansénius, il n'y avoit non-plus alors aucun bien qui ne vinst de Dieu: & que nous avons veu ce saint Docteur obliger les Anges à tenir un lengage tout pareil à celuy de l'Apostre, & à dire à Dieu [b] qu'ils luy avoient obligation & de leur estre & de leur vie, & de toute leur sainteté & de leur gloire: ce qui est la méme chose, comme si chacun d'eux disoit avec saint Paul, *c'est par la grace de Dieu que je suis ce que je suis*

[a] Hic c. 19 n. 4. 6. 7. 8. 10.

[b] Tibi debent quòd sunt: tibi debent quòd vivunt: tibi debent quòd justè vivunt: tibi debẽt quòd beatè vivunt. *Aug. hic c. 17. n. 9.*

XIV. Je suis également surpris de voir Jansénius si prodigue de cette autre expression, Que la grace dans l'estat d'Innocence n'estoit que *la suivante* de nostre volonté, & de le voir exprimer de la sorte dans la table de son troisiéme tome la différence qu'il met entre la nature de la grace de l'estat d'Innocence, & la nature de la grace de l'estat où nous sommes: [c] La grace, dit-il, dans l'estat d'Innocence estoit conduite par la volonté, & la suivoit comme une suivante suit sa maîtresse: & celle de l'estat où nous sommes, prenant un empire absolu sur la volonté elle l'oblige de marcher aprés elle comme une suivante aprés sa maîtresse.

[c] Illa pedissequali obsequio ductum voluntatis sequebatur, hæc imperioso principatu voluntatem trahit quasi pedissequã. *Jans. in indice to. 3.*

XV. Il faisoit allusion par ces paroles à ce que dit saint Augustin en ces termes à saint Paul dans sa 106. lettre: [d] Lorsque la foy du pecheur obtient de Dieu sa justification à force de prieres: comme c'est Dieu qui, selon le témoignage de saint Paul, donne à un chacun le degré de foy qu'il a; l'on ne peut pas dire, qu'il y ait dans ce pecheur quelque mérite humain qui précéde la grace. Mais la foy qu'il a est elle-méme une grace, qui mérite d'estre augmentée par la justification, afin qu'estant augmentée

[d] Cùm ergo fides impetrat justificationẽ, sicut unicuiq; Deus partitus est etiam ipsius mensurã fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præce-

elle mérite de recevoir ensuite sa perfection : *de sorte que la volonté ne conduit pas la grace, mais elle l'accompagne ; elle ne la précéde pas, mais elle marche aprés elle, & elle n'en est que la suivante* Voila à quoy Jansénius faisoit allusion. Et en effet il en rapporte ces derniers mots au chapitre 8. du second livre de la grace du Sauveur *Comitante non ducente, pedissequâ non præviâ voluntate*, prétendant, qu'ils marquent le caractere essentiel, par lequel saint Augustin distingue la nature de la grace de l'estat où nous sommes, d'avec celle de la grace de l'estat d'Innocence. Cependant il n'y avoit que la confiance que Jansénius pouvoit avoir, que son Lecteur l'en croiroit sur l'air asseûré avec lequel il le dit, qui l'ait pû porter à produire cét endroit.

dit humani ; sed ipsa gratia meretur augeri ut aucta mereatur perfici, comitante non ducente, pedissequâ non prævia voluntate. *Aug. ep. 106.*

XVI. Car 1. il sçavoit tres-bien que saint Augustin ne songe là en aucune maniere à distinguer les graces de l'estat present d'avec les graces de l'estat d'Innocence : mais que tout son dessein est de réfuter les Pélagiens, qui prétendoient d'abord que l'homme pouvoit mener une vie juste & sainte sans le secours de la grace ; & qui enfin se voyant battus trop fortement sur ce point, s'aviserent de ce retranchement, qui, comme j'ay dit ailleurs fit depuis le capital des Demi-pélagiens, qui est, que du moins l'homme peut mériter par une foy née de son libre-arbitre cette grace qui est nécessaire pour vivre saintement. 2. Jansénius n'a aucune raison de prétendre, qu'une grace qui ne détermineroit pas infailliblement la volonté ne pourroit estre regardée que comme *la suivante* de la volonté. Car enfin il seroit toûjours vray de dire, que la volonté ne pourroit ni faire ni vouloir le bien sans estre auparavant prévenuë de la grace : au-lieu que dire *que la grace n'est que la suivante de la volonté*, c'est dire que la grace ne vient qu'aprés que la volonté a paru, & qu'elle a déja commencé. 3. En effet si Jansénius avoit voulu rapporter le passage tout entier comme nous avons fait, son Lecteur auroit veû, que dire *que la grace n'est que la suivante de la volonté*, c'est dire qu'il y a dans l'ame quelque mérite humain, qui précéde la grace & qui l'attire, *Gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani.* Or Jansénius ne peut imputer à ses Adversaires, qu'ils reconnoissent quelque mérite humain qui précéde la grace & qui la mérite. Peut-estre dira-t-il comme il dit ailleurs, que saint Augustin appelle *mérite humain* non seulement un mérite auquel la grace n'a point de part, mais tout mérite qui n'est point produit par une grace infailliblement efficace ; & qu'il n'y a que le mérite qui part d'une telle grace, qui puisse estre regardé *comme un don de Dieu.* Mais nous avons déja dit tant de fois, que saint Augustin a regardé toutes

les vertus des Anges comme des dons de Dieu, quoy qu'elles ne fussent, selon Jansénius, que l'ouvrage d'une grace *suffisante*; que je craindrois de fatiguer le Lecteur si je le répetois davantage.

4. Enfin saint Augustin songeoit si peu à établir dans ce passage la différence des graces de l'estat où nous sommes d'avec les graces de l'estat d'Innocence: & il prétendoit si peu que toute grace qui ne détermine pas infailliblement la volonté, ne puisse estre regardée que comme *la suivante* de la volonté; qu'il n'auroit pas méme souffert, que l'on eust dit de la grace de l'estat d'Innocence, qu'elle estoit la suivante de la volonté. Car la méme raison, par laquelle il prouve en parlant de l'estat present, *qu'il n'y a point de mérite qui précéde la volonté*, conclud également pour l'estat d'Innocence: cette raison n'estant autre, sinon *qu'il n'y a point de bien qui ne vienne de Dieu & du Pere de lumieres*: ce que l'on a veû par le chapitre 19. n. 4. estre aussi-bien véritable dans saint Augustin pour l'estat d'Innocence, que pour l'estat où nous sommes. Et ainsi il est visible, que Jansénius ne peut accuser ses Adversaires de faire la grace de l'estat present *la suivante de la volonté*, qu'en sacrifiant les interests & l'honneur de la grace de l'estat d'Innocence, & en y ravissant à Dieu la qualité de Souverain-Bien & de principe de tout bien.

CHAPITRE XXXVI.

Que Iansénius ne peut sans injustice attribuer à ses Adversaires les autres suites de l'opinion des Demi-pélagiens.

I. Mais il ne faut pas omettre les autres pieces du triomphe de [a] Jansénius [b] Saint Prosper, dit-il, reproche » aux Demi-pélagiens, qu'ils mettent dans l'homme méme le » commencement de son salut; que prétendant comme ils font, » que l'homme est aidé de la grace, parce qu'il a voulu le premier, » au lieu de dire que l'homme ne commence de vouloir, que parce » que Dieu l'a aidé pour cela, ils font marcher la volonté de » l'homme devant celle de Dieu: que l'homme estant pecheur dés » son origine méme, ils luy font neanmoins recevoir, non du Souve» rain-Bien, mais de luy-méme le commencement du bien: qu'en» fin il s'ensuit de leurs principes que l'homme plaît à Dieu par quelque chose qui ne luy a pas esté donné de Dieu. Or, dit Jansénius, on ne peut douter que toutes ces propositions ne suivent de la grace suffisante. On ne peut donc non-plus douter, que leurs

[a] Jans. to. 1. l. 8. c. 11.

[b] In istis Pelagianæ pravitatis reliquiis non mediocris virulentiæ fibra nutritur, si principium salutis male in homine collocatur: si divinæ voluntati impiè voluntas humana præfertur; ut ideo quis adjuvetur

leurs sentimens ne soient les mémes que ceux des Demi-pélagiens: ajoûtons, & que ceux des Pélagiens : car saint Prosper remarque au méme endroit que ces sentimens des Demi-pélagiens n'estoient rien moins qu'un véritable Pélagianisme.

II. Asseûrement Jansénius ne pouvoit pousser ses Adversaires plus loin, que de les obliger à reconnoître, que des propositions si étranges sont les suites naturelles de leur doctrine. Mais un seul mot de l'une de ces propositions qui sont toutes enchaînées les unes dans les autres, pouvoit luy faire connoître, qu'il ne pouvoit les leur imputer sans calomnie. Car il luy estoit aisé de voir que saint Prosper les impute à des personnes, qui prétendoient que la volonté précéde le secours de la grace, & que celuy-cy ne vient qu'aprés que celle-là a commencé: *Vt ideo quis adjuvetur*, QUIA VOLUIT: ce que Jansénius ne peut attribuer en aucune sorte à ses Adversaires. Il s'en est méme bien apperçû, & il n'a pas manqué de donner un autre tour à ces paroles, quand il en a voulu faire l'application à ses Adversaires dans la suite du chapitre. Il ne dit pas alors que dans leur opinion, *l'homme est aidé de la grace*, PARCE QU'IL A VOULU, dautant qu'il ne pouvoit pas faire croire à son Lecteur, que dans l'opinion de ses Adversaires la grace ne vienne qu'aprés que la volonté a commencé: mais il dit seulement que dans leur opinion, *l'homme est aidé de la grace*, PARCE QU'IL VEUT, tâchant de faire concevoir par cette expression à son Lecteur, que saint Prosper a traitté de Demi-pélagiens, ceux qui disent que la grace ne sert à la volonté qu'autant qu'elle luy donne son consentement : c'est-à-dire dans le stile de Jansénius, ceux qui ne croyent pas, que toutes les graces emportent invinciblement le consentement de la volonté. Mais comme ce n'est plus saint Prosper qui nous parle, mais Jansénius qui nous debite ses idées, & qu'ainsi que j'ay dit, ce saint Docteur ne parle que contre ceux qui prétendoient que la grace ne vient qu'aprés que la volonté a commencé, *adjuvetur quia voluit*, ce que nous avons prouvé estre en effet la pensée des Demi-pélagiens : le Lecteur voit bien que cette proposition ne nous touche pas, ni par conséquent toutes les autres, puis qu'elles supposent celle-cy, & que comme il a esté dit elles sont enchaînées toutes ensemble.

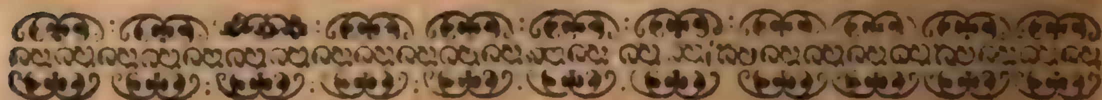
quia voluit, non ideo, quia adjuvatur, velit; si originaliter malus receptionem boni a semetipso inchoare malè creditur; si aliunde Deo placetur nisi ex eo quod ipse donaverit. *Prosp. epist. ad Aug.*

III. Enfin Jansénius ne peut pretendre, que ces propositions que saint Prosper reproche aux Demi-pélagiens soient des suites naturelles d'une grace suffisante; qu'il ne prétende en méme-temps qu'elles estoient toutes véritables dans l'estat d'Innocence, où il ne reconnoît pas d'autre grace: & qu'ainsi alors *la*

volonté marchoit devant la grace, le commencement du salut estoit dans le libre-arbitre & non dans la grace; le libre-arbitre puisoit dans son fond même le commencement du bien, &c. Mais je ne doute pas que le Lecteur ne regarde avec horreur une telle pretention: & d'ailleurs nous l'avons déja détruite [a] dans le chapitre 19. où nous avons prouvé par les principes de saint Augustin & de Jansénius méme, qu'il falloit attribuer alors à la grace aussi bien qu'à-present chaque mouvement & chaque détermination de la volonté au bien, soit dans le premier commencement, soit dans la suite. Desorte que je ne voudrois pas d'autre preuve contre Jansénius, que les Demi-pélagiens ne reconnoissoient pas la nécessité d'une grace *suffisante*, pour le commencement de la foy, pour la priere, & autres semblables mouvemens de la volonté; que les reproches que saint Prosper leur fait de toutes ces propositions, comme d'autant de suites de leur opinion; & que neanmoins il est constant qu'il n'eust pas souffert qu'on les eust attribuées à l'estat d'Innocence, quoy-que de l'aveû de Jansénius il n'y reconnust pas d'autre grace. Jansénius nous fera valoir tant qu'il voudra l'estat de foiblesse où nous sommes, qui demande de plus grands secours que l'estat d'Innocence. [b] Nous avons déja prévenu cette défaite. Ce n'est pas sur la foiblesse de l'estat où nous sommes, qu'il fonde les suites qu'il nous fait reprocher par la bouche de saint Prosper, mais sur la nature de la grace suffisante, dont parconséquent il les doit regarder comme inséparables en quelque estat qu'elle se rencontre.

[a] A num. 7. ad 15.

[b] Hic c. 19. n. 15.



X. OBJECTION.

Tirée du premier livre de saint Augustin à Simplicien.

I. IL y a deux endroits dans le premier livre de saint Augustin à Simplicien qui pourroient paroître favoriser le sentiment de Jansénius: le premier, où il ne veut pas souffrir qu'on dise, que Jacob a crû *parce qu'il l'a voulu*: le second, où il dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de faire *que Dieu veüille en vain luy faire misericorde.* Car si Jacob a pû vouloir ne pas croire, pourquoy ne pourra-t-on pas dire qu'il a crû *parce qu'il l'a voulu?* Et si l'homme peut empêcher, que la grace ait l'effet pour lequel elle luy est donnée; comment ne sera-t-il pas vray de dire

qu'il peut faire *que Dieu veüille en vain luy faire misericorde?* ce seront ces deux difficultez qui feront la matiere de cette objection: Nous ferons voir, qu'elles n'ont rien qui favorise en aucune façon le sentiment de Jansénius, & qui puisse donner la moindre atteinte au nostre. Nous trouverons au contraire dans l'explication de la pensée de ce saint Docteur, dequoy prouver invinciblement, qu'il a reconnu des graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données.

CHAPITRE XXXVII.

On explique, en quel sens saint Augustin n'a pas voulu souffrir, qu'on dist, que Iacob a cru parce qu'il l'a voulu.

I. IL est vray que saint Augustin n'a pas voulu souffrir: qu'on dist, que Jacob a cru *parce qu'il l'a voulu*: & il a méme donné la raison, pourquoy on ne le devoit pas dire: [a] Si, dit-il, Esaü refusant de croire, Jacob a cru *parce qu'il l'a voulu*: ce n'est pas Dieu qui luy a donné la foy. Mais c'est luy-méme qui se l'est donnée; & ainsi contre ce que dit l'Apostre, il aura eû quelque chose qu'il n'aura pas reçû, mais c'est cette raison méme qui nous apprend le sens, auquel ce Saint a dit qu'on ne pouvoit pas dire, que Jacob *a cru parce qu'il l'a voulu.* Il est visible, qu'il rejette cette proposition dans le sens, auquel nous avons veû dans la précédente objection, qu'il rejetta depuis & saint Prosper avec luy de semblables propositions, quand les Demi-pélagiens les employerent. C'est-à dire, qu'il n'a pas souffert qu'on dist que Jacob a cru *parce qu'il a voulu*, en supposant qu'on parlast d'une volonté partie des seules forces naturelles du libre-arbitre de Jacob, & à laquelle la grace n'auroit eu aucune part. Car si l'on eust parlé d'une volonté de croire qui fust venuë de la grace, quoy-que c'eust esté une grace qui luy eust laissé le pouvoir de ne vouloir pas croire, ou que ce n'eust pas méme esté une grace infailliblement efficace: jamais saint Augustin n'auroit regardé une telle foy dans Jacob, *comme une chose que Dieu ne luy auroit pas donnée*; il ne se seroit jamais avisé de dire, *que Iacob auroit eû quelque chose, qu'il n'auroit pas reçû de Dieu:* puisque nous avons veû au chapitre 17. n. 11. qu'il regardoit les vertus des Anges, comme autant de vertus qui leur avoient esté données de Dieu; & que nous avons aussi veû dans le chapitre 19. qu'il n'étendoit pas moins à l'estat d'Innocence, qu'à l'estat où nous sommes,

[a] « Si ergo Jacob ideo credidit, quia voluit; non & Deus donavit fidem, sed eam sibi ipse volendo præstitit, & habuit aliquid quod non accepit. *Aug. l. 1. ad Simplic. q. 2.*

cette grande vérité de l'Apostre, que nous n'avons rien que nous n'ayons reçû ; quoy-qu'il fust persuadé qu'il n'y avoit point alors de graces infailliblement efficaces, & encore moins, de graces qui ne laissent pas le pouvoir de ne vouloir pas y consentir.

II. On peut pourtant opposer ce que ce Saint dit un peu plus » bas en ces termes : Si vous faites une sérieuse réflexion sur ces pa- » roles de saint Paul : *Le salut ne dépend donc pas de celuy qui veut* » *ou qui court, mais de Dieu qui fait misericorde* : Il vous paroîtra les » avoir dites, non-seulement parce que c'est par le secours de Dieu » que nous arrivons à ce que nous voulons ; mais par rapport à ce » qu'il dit dans un autre endroit, Travaillez à vostre salut avec » crainte & tremblement dautant que c'est Dieu, qui selon son bon- » plaisir opére en nous le vouloir & le faire. Où cét Apostre mon- » tre assez, que la bonne volonté se produit en nous par l'opéra- » tion de Dieu. [a] Car si lors qu'il a dit, *Le salut ne dépend pas de celuy* » *qui veut & de celuy qui court, mais de Dieu qui fait misericorde*, » il l'avoit seulement dit, parce que la volonté de l'homme ne suffit » pas seule pour bien-vivre, s'il n'est encore aidé de la misericorde » de Dieu : on pourra dire aussi, Le salut ne dépend pas de la mi- » sericorde de Dieu, mais de la volonté de l'homme ; parce que la » misericorde de Dieu ne suffit pas seule, si le consentement de nô- » tre volonté ne s'y trouve joint aussi. Ces dernieres paroles, dira-t-on, ne font elles pas bien voir que saint Augustin estoit persua-dé, que lorsque la grace nous est presentée par la misericorde de Dieu, nostre volonté ne peut luy refuser son consentement ? Car si elle peut le luy refuser : ne sera-t-il pas vray de dire, que la miséricorde de Dieu ne suffit pas, à moins que le consente-ment de nostre volonté ne s'y trovue joint aussi ? Et si cela est vé-ritable, n'y aura-t-il pas autant de raison de dire, Le salut ne dé-pend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de celuy qui veut & qui court ; qu'il y en a de dire à cause de la néceßité de la grace, *Le salut ne dépend pas de celuy qui veut & qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde ?*

[a] Nam si propterea solùm dictum est, *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*; quia voluntas hominis sola non sufficit ut justè rectèq; vivamus, nisi adjuvemur misericordiâ Dei : potest & hoc modo dici, Igitur non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia misericordia Dei sola non sufficit, nisi consensus nostræ voluntatis addatur. *Ibid.*

III. Mais l'on ne pourroit faire cette instance que faute de bien pénétrer dans le dessein de saint Augustin, & parce que l'on croiroit que par *cette miséricorde* dont il parle, il a entendu la grace qui est nécessaire pour *vouloir* bien vivre, & que par *ce consentement de la volonté*, il a entendu *le consentement que la volonté donne à cette grace* quand elle luy est présentée. Mais ce n'est nullement ni le sens ni le dessein de saint Augustin. Par cette grace ou *miséricorde* il entend non la grace qui est nécessaire pour *vouloir* bien vivre, mais celle qui est nécessaire pour *bien vivre*, &

pour exécuter la résolution qu'on a de le faire : & par ce consentement de la volonté il entend non le consentement que la volonté donne à la grace ou misericorde, dont il parle dans ce passage, qui est, comme j'ay dit, la grace nécessaire pour bien vivre, *ut juste rectéque vivamus*, mais la résolution que la volonté a prise de bien vivre, & à l'éxécution de laquelle cette grace est nécessaire. Le dessein de nostre saint Docteur est de réfuter le sens que quelques-uns auroient cru pouvoir donner à ces paroles de saint Paul. *Le salut ne dépend pas de celuy qui veut & qui court, mais de Dieu qui fait misericorde* : c'est-à-dire, de réfuter ceux qui croiroient que cét Apôtre a seulement voulu dire, que nostre volonté seule ne suffit pas afin que nous vivions saintement, si la grace & la misericorde de Dieu ne vient ensuite nous aider pour exécuter la resolution que nous en avons prise. [a] Quand l'Apôtre, dit saint Augustin quatre ou cinq lignes plus haut, nous enseigne que le salut ne dépend point de l'homme qui veut & qui court, mais de Dieu qui fait misericorde : ce n'estoit pas pour nous apprendre, que nous ne pouvons sans le secours de Dieu exécuter la résolution que nous avons pû prendre de bien vivre : car on voit par ce qui précéde dans ce saint Docteur, que c'est de cette résolution qu'il parle. Voila donc le but qu'il se propose, voila ce qu'il entreprend de prouver : & il le fait aussi-tost par le raisonnement que nous avons veû dans le passage qui fait le sujet de cette instance : sçavoir, que si l'Apôtre avoit dit, *que le salut ne dépend point de celuy qui veut & de celuy qui court, mais de Dieu qui fait misericorde*, seulement parce que la volonté de l'homme toute seule ne suffit pas pour vivre saintement, si la misericorde de Dieu ne l'assiste pour l'execution de ce dessein : il auroit aussi-bien pû dire en renversant la proposition : Le salut ne dépend pas de la misericorde de Dieu, mais de la volonté de l'homme, parce que la grace seule ne suffit pas non plus pour faire mener à l'homme une bonne vie, s'il n'en a la volonté. Et croyant cette preuve démonstrative, il conclud conformément au dessein qu'il s'estoit proposé, & en méme temps il nous découvre le vray sens de la proposition de saint Paul : [b] Ce n'est donc pas, dit-il, à cause que nous ne pouvons point exécuter sans le secours de Dieu la résolution que nous aurions prise de bien vivre, que cét Apôtre a dit, *que le salut ne dépend pas de l'homme qui veut & qui court, mais de Dieu qui fait misericorde* : mais c'est parce que nous ne pouvons pas méme avoir cette volonté & cette résolution sans la grace de sa vocation,

[a] Non hoc Apostolus propterea tantùm dixisse videbitur, quòd adjutorio Dei ad id quod volumus, perveniamus. *Ibid.*

[b] Non igitur ideo dictum est putandū, *non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*, quia nisi ejus adjutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius, quia nisi ejus vocatione non volumus. *Ibid.*

IV. Quelqu'un peut-estre croira pouvoir faire cette nouvelle instance : quoy-que nôtre volonté ne veüille pas, à moins que la grace & la vocation de Dieu ne la prévienne pour cela : si neanmoins il est en son pouvoir d'obéïr & de ne pas obeïr à cette grace & à cette vocation de Dieu, il semble qu'il y aura autant de sujet de dire ; *Le salut ne dépend pas de la misericorde de Dieu, mais de l'homme qui veut, ou de la volonté de l'homme*, que saint Paul en a eu de dire, *Le salut ne dépend pas de celuy qui veut, mais de Dieu qui fait miséricorde.* Il luy pourra même sembler, que c'est saint Augustin qui fait cette instance. Car au sujet de ces paroles de Nostre-Seigneur, *Il y en a plusieurs d'appellez, mais peu d'éleûs*, il continuë de la sorte, quelques mots aprés le texte que nous venons de rapporter : * Si ces paroles de Jesus-Christ sont vrayes, *& si par conséquent il n'est pas véritable, que quiconque est appellé de Dieu se rende à sa vocation, quoy qu'il soit dans son pouvoir de le faire* : Il semble qu'on puisse bien dire aussi ; *Le salut ne dépend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de celuy qui veut & de celuy qui court* : parce que la miséricorde de celuy qui appelle ne suffit pas, si elle n'est suivie de l'obeïssance de celuy qui est appellé.

* Quod si verum est, (multi vocati, pauci electi) & non consequenter vocationi vocatus obtemperat, atque ut obtemperet in ejus est positum voluntate, rectè etiam dici potest : Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis ; quia misericordia vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia consequatur. *Ibid.*

V. Je réponds 1. qu'au moins il est evident de cét endroit, que saint Augustin a reconnu qu'il y en a d'appellez, *& au pouvoir de qui il est de se rendre à leur vocation*, qui neanmoins ne le font pas : car c'est la premiere conséquence que nous venons de voir que ce Saint tire des paroles de Jesus-Christ, *il y en a plusieurs d'appellez & peu d'éleûs.* Si ces paroles, disoit-il, sont véritables, & si par conséquent il n'est pas vray, que quiconque est appellé de Dieu obéïsse à sa vocation, quoy-qu'il soit en son pouvoir de le faire, *atque ut obtemperet in ejus est positum voluntate.* Et pour ce qui est de la seconde conséquence qu'il ajoûte, qui est qu'on pourra donc aussi dire en renversant l'ordre des paroles de saint Paul, Le salut ne dépend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de celuy qui veut & qui court, parce que la miséricorde de Dieu qui appelle ne suffit pas, si elle n'est suivie de l'obeïssance de celuy qui est appellé. Pour ce qui est, dis-je, de cette seconde conséquence ;

VI. Je réponds 2. que saint Augustin y satisfait luy-méme, & marque aussi-tost, en paroles à la vérité qui d'abord n'ont qu'un air d'interrogation ; mais qu'on voit bien dans la suite estre

sa véritable réponse, & que [a] Jansénius reconnoist en effet pour telle : il marque, dis-je, pourquoy, encore qu'il soit vray, que la miséricorde de Dieu qui appelle ne suffit pas, si elle n'est suivie de l'obeïssance de celuy qui est appellé, on ne peut pourtant pas faire ce renversement dans les paroles de saint Paul. Le sommaire de sa réponse consiste en ce que, bien qu'il ne suffise pas d'étre appellé de Dieu si la miséricorde avec laquelle il appelle, n'est suivie de l'obeïssance de celuy qui est appellé : neanmoins quand Dieu veut faire miséricorde à quelqu'un, il sçait l'appeller de la maniere qui est propre pour tirer immanquablement son consentement. Et comme il n'est pas au pouvoir de l'homme d'empécher Dieu, de luy donner cette sorte de vocation qui est propre pour le gagner, non plus qu'il n'est pas en son pouvoir de se la procurer : il est vray de dire à l'égard de celuy à qui Dieu veut faire miséricorde : Le salut ne dépend pas de celuy qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. Mais il vaut mieux rapporter icy tout le texte de ce Saint, en reprenant méme les paroles qui avoient donné occasion à cette instance. Et pour le faire plus utilement :

[a] Ianf. l. 2. de grat. Salvat. c. 32.

VII. Il faut remarqner, que ce saint Docteur ayant répondu, que la raison pourquoy saint Paul avoit dit, Le salut ne dépend pas de celuy qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde, estoit que c'est à la vocation méme de Dieu qu'il faut attribuer la bonne volonté de celuy qui veut ; & que nous ne pouvons pas former le dessein de bien vivre, à moins que Dieu ne nous ait prévenus de sa vocation : ayant, dis-je, répondu de la sorte, il s'estoit trouvé comme embarassé dans une nouvelle difficulté : sçavoir si la vocation de Dieu est tellement la cause productrice de la bonne volonté, que la bonne volonté se trouve en effet en tous ceux en qui se trouve la vocation, ou, s'il n'en est pas ainsi. « Car, dit-il, si quiconque est appellé se rend à la voix qui l'appelle, tous ceux qui sont appellez seront donc éleûs : & cependant Nôtre-Seigneur a dit, qu'il y en a beaucoup d'appellez mais peu d'éleûs. Et si au contraire cette parole de Nôtre-Seigneur est véritable, comme il est certain qu'elle l'est, & si par conséquent il n'est pas vray, que quiconque est appellé obeïsse à la voix qui l'appelle, quoy qu'il soit en son pouvoir de le faire : il semble donc qu'il ne faille pas dire, que la chose dépende de la miséricorde de Dieu, mais de l'homme qui veut & qui court : parceque la miséricorde de Dieu qui appelle ne suffit pas, si elle n'est suivie de l'obeïssance de celuy qui est appellé. »

VIII. Voila la question qu'il se propose : & voicy comme il la décide, quoy que, comme j'ay dit, ce ne soit d'abord qu'avec un air d'interrogation. Ne pourroit-on pas dire, continuë-t-il, que ceux qui ne consentent pas à leur vocation à la Foy ou à la justice estant appellez d'une certaine maniere, y consentiroient s'ils estoient appellez d'une autre certaine maniere que Dieu sçait estre propre à les toucher. De sorte que ces deux choses soient vrayes ; l'une qu'il y en a plusieurs d'appellez & peu d'éleûs ; [a] *parce qu'encore qu'il se trouve quelquefois que plusieurs soient appellez d'une même maniere, neanmoins dautant qu'ils ne sont pas tous disposez d'une même maniere ; ceux-là seuls suivent la vocation avec qui la vocation a ce rapport & cette convenance* : & l'autre, que la chose ne dépend pourtant pas de celuy qui veut & qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde, [b] *& qui a appellé ces personnes de la maniere qu'il sçavoit estre propre pour les toucher, & pour tirer leur consentement.* Et que les autres à la vérité ont aussi esté appellez ; mais parce que ce n'a pas esté d'une vocation qui eust ce rapport & cette convenance avec leurs dispositions : on peut dire qu'ils ont esté appellez, & non pas qu'ils ont esté éleûs. Et il ne sera pas vray de dire au contraire, que la chose ne dépend point de Dieu qui fait miséricorde, mais de l'homme qui veut & qui court : [c] *parce que l'effet de la miséricorde de Dieu ne peut pas estre dans la puissance de l'homme, de sorte que ce soit en vain que Dieu ait compassion d'un homme, & qu'en vain il luy veuïlle faire miséricorde, si l'homme ne veut pas : car si Dieu vouloit absolument luy faire miséricorde, il pourroit l'appeller de la maniere qu'il sçauroit estre propre, pour le toucher & pour le porter à suivre.* Il est donc vray qu'il y en a plusieurs d'appellez & peu d'éleûs. [d] *Car ceux-là sont éleûs qui sont* appellez de cette maniere qui est conforme à leur disposition : & ceux au contraire dont la vocation n'avoit pas cette conformité & cette convenance, quoy qu'ils ayent esté appellez, n'ont pas esté éleûs, puisqu'ils n'ont pas suivi. Et il est vray aussi en méme temps, que la chose ne dépend pas de celuy qui veut & qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde : [e] *parce qu'encore qu'il en appelle plusieurs, ce sont ceux-là neanmoins à qui il veut faire miséricorde ; qu'il appelle de la maniere qu'il sçait estre propre pour les toucher & pour les gaigner.* Et il est faux au contraire de dire, La chose ne dépend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de celuy qui veut & qui court : [f] *parce que Dieu n'a en vain compassion de personne, ni il ne veut en vain luy faire miséricorde : & quand il a compassion de quelqu'un, & qu'il veut absolument luy faire miséricorde, il l'appelle*

[a] Vt quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia nō omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiēdæ reperiuntur idonei. *Aug. cit. l. 1. ad Simpl. q. 2.*

[b] Qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem.

[c] Quoniam non potest effectus misericordiæ Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur si homo nolit : quia si vellet etiam ipsorū misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptū esset ut & moverentur & intelligerent & sequerentur.

[d] Illi enim electi qui congruenter vocati : illi autem qui

pelle de la maniere qu'il sçait estre convenable pour le gaigner, & pour l'obliger à se rendre.

" non congrue-" bant neque " contempera-bantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati.

ᵉ Quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est ut sequantur.

ᶠ Nullius Deus frustra miseretur: cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. *Ibid.*

CHAPITRE XXXVIII.

On explique en quel sens saint Augustin a dit qu'il n'arrive pas que Dieu veüille en vain faire miséricorde à quelqu'un. On montre que Iansénius en a mal pris le sens, par des endroits où ce Saint nous apprend, qu'il arrive souvent par nostre résistance, que Dieu veüille en vain nous faire miséricorde.

1. MAis me voila enfin insensiblement tombé dans la seconde difficulté que je m'estois proposée au commencement de cette objection. On ne peut pas dire plus positivement, qu'il ne se peut faire que Dieu ait en vain compassion de quelqu'un, & qu'en vain il veüille luy faire miséricorde, que saint Augustin le dit dans tous les textes que nous venons de rapporter à la fin du chapitre précédent, ausquels nous pouvons ajoûter cét autre qui les précede de quelques lignes dans le méme endroit de ce saint Docteur. ᵃ Il est bien évident, dit-il, que ce seroit en vain que nous voudrions, si Dieu n'avoit compassion de nous. Mais je ne vois pas cōment on pourroit dire, que c'est en vain que Dieu a compassion de nous, & qu'en vain il veut nous faire miséricorde *si nous ne le voulons pas.* Car si Dieu a compassion de nous, dés-là il se trouve que nous voulons, puisqu'il est de sa compassion & de sa miséricorde que nous voulions, & que c'est luy qui, au témoignage de saint Paul, opére en nous le vouloir & le faire par sa bonne volonté. Or, dit Jansénius (car il n'oublie pas cét argument) asseûrer que Dieu n'a en vain compassion de personne, & qu'il ne veut en vain faire miséricorde à personne: qu'il appelle tous ceux à qui il la veut faire, & dont il a compassion, de la maniere qu'il sçait leur estre propre & convenable, afin qu'ils ne rejettent pas sa vocation: qu'enfin il n'est pas au pouvoir de la personne de faire, que Dieu ait en vain compassion d'elle, & qu'il veüille en vain luy faire miséricorde si elle ne le veut pas: n'est-ce pas dire, que toute grace a toûjours l'effet pour lequel elle est donnée, puisque Dieu ne la peut donner que par un motif

ᵃ Manifestū est frustra nos velle, nisi Deus misereatur. Illud autem nescio quomodo dicatur, frustra Deum misereri nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus: ad eandem quippe misericordiā pertinet ut velimus, Deus enim est qui operatur in nobis velle & operari pro bona voluntate. *Aug. ibid.*

de compassion & par un dessein de faire miséricorde, & qu'elle ne peut passer que pour un effet de sa miséricorde? N'est-ce pas dire méme, qu'il n'est pas au pouvoir de celuy à qui Dieu donne la grace, de ne la pas recevoir & d'en empécher l'effet?

II. Mais si le sens de saint Augustin dans ces endroits est celuy que Jansénius vient de nous donner: comment exemptera-t-il ce saint Docteur de s'estre contredit luy-méme 1. quand il a dit depuis ce temps-là & aprés la defaite méme des Pélagiens: [a] *que l'homme doit rougir de sa paresse, parce que Dieu a plus d'envie de luy donner, qu'il n'en a de recevoir de Dieu; que Dieu a plus de compassion de luy que luy-méme; que Dieu a plus de volonté de luy faire miséricorde & de le tirer de la misere de ses pechez, qu'il n'en a luy-méme d'en sortir?* 2. Quand il a dit [b] *que Dieu plein de miséricorde voulant exempter les hommes des supplices eternels de l'enfer, s'ils ne sont ennemis d'eux-mémes, & s'ils ne prennent plaisir à résister à sa miséricorde, a envoyé son Fils sur la terre, &c.* 3. Quand il a exaggeré [c] *la misericorde de Dieu envers le pecheur, en ce que non-seulement il attend qu'il fasse penitence, & qu'il l'avertit de se corriger, mais en ce que par une bonté qui ne se peut expliquer il le prie méme de le faire, en luy disant par son Prophete, Mon Fils ayez compassion de vostre ame, & ayez soin de vous rendre agréable à Dieu. De quelle excuse*, ajoûte-t-il, *le pecheur peut-il se couvrir, & que pourra-t-il alléguer pour justifier sa conduite? Dieu vous prie d'avoir compassion de vous-méme, & vous ne le voulez pas. Il plaide devant vous vostre propre cause, comme si c'estoit la sienne, & il ne peut rien obtenir de vous. Comment prétendez-vous qu'il écoute la priere que vous luy ferez au jour du jugement, aprés avoir refusé de l'écouter lors qu'il vous prioit, & qu'il ne vous prioit que pour vous?* 4. Quand il a dit *que les Infideles qui refusent de croire à l'Evangile quand il leur est annoncé, font à la vérité en cela contre la volonté de Dieu, mais qu'ils ne la surmontent pas pour cela*, [d] *parce que*, dit-il, *ils ressentiront un jour les effets de sa justice & de sa puissance dans les supplices de l'enfer, aprés avoir méprisé sa miséricorde dans ses dons & dans ses faveurs.* 5. Quand enfin aprés avoir exaggeré *la longanimité & l'abondance de la miséricorde de Dieu envers le pecheur, laquelle ne cesse pas de l'appeller par une infinité de voyes différentes*, il dit à celuy-cy. [e] *Mais prenez garde qu'en abusant de la longanimité de sa miséricorde, vous ne vous amassiez comme parle l'Apostre un tresor de colere pour le jour de ses vengeances.* Ce Saint pourroit-il asseûrer plus positivement que l'on résiste à la miséricorde de Dieu, qu'on la méprise, qu'on

a Erubescat humana pigritia, plus vult ille dare, quàm nos accipere: plùs vult ille misereri quã nos a miseria liberari. *Aug. serm. 29. de verbis Dom. c. 1.*

b A quo interitu, hoc est, pœnis sẽpiternis, Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, & non resistant misericordiæ Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum. *Aug. l. de catechizandis Rudibus. c. 26.*

c Quomodo non est misericors, qui nos tanto tempore expectat ut corrigamur? .... Pro ineffabili pietate sua non solùm nos admonet, sed etiam rogat ut nos a peccatis mortiferis

en abuse, qu'on en empéche l'effet, & qu'enfin l'on rend vaine sa miséricorde & sa compassion?

a revocemus.. a Fili, inquit, miserere animæ tuæ placens Deo. Quid ad hæc respondebit humana fragilitas? Deus te rogat ut tui miserearis & non vis: Causam tuam apud te agit & non potest impetrare. Et quomodo te audiet ille in die judicii supplicantem, cùm tu eum pro teipso nolueris audire rogantem? *Aug. serm. 102. de tempore.*

d Experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt. *Aug. l. de Spir. & Lit. c. 33.*

e Longanimis & multæ misericordiæ. Sed observa ne longitudine misericordiæ Dei abutendo, tu tibi thesaurizes quod ait Apostolus iram in die iræ. *Aug. in Ps. 102.*

III. Et ce seroit en vain que Jansénius répondroit, que saint Augustin dans tous ces endroits où il dit qu'on rend la miséricorde de Dieu sans effet, ne parle que d'une miséricorde extérieure & sans grace. Car si toutes ces miséricordes que ce Saint exaggere si fort, n'estoient que des miséricordes extérieures & sans grace. 1. Il n'y auroit rien de plus froid, que ces reproches qu'il fait à la paresse de l'homme, *qu'il a moins d'envie de sortir de sa misere, que Dieu n'en a de l'en tirer.* 2. Il ne seroit pas vray *que Dieu voulust exempter ces pecheurs des peines de l'enfer, & qu'il ne les y condamnast, que parce qu'ils résistent à la miséricorde, par laquelle il veut les leur faire éviter.* 3. Ces faveurs extérieures bien-loin de passer *pour des faveurs & des miséricordes de Dieu*, ne pourroient passer *que pour les effets les plus terribles de sa colere & de sa sévérité* puis qu'elles ne pourroient servir qu'à rendre ces pecheurs plus punissables un jour, à cause de l'abus qu'ils ne pourroient pas s'empécher d'en faire, n'ayant pas de grace pour en user. C'est à-peu-prés la maniere dont Jansénius argumente luy-méme contre ces Theologiens, qui admettent une certaine espece de grace suffisante avec laquelle on n'agit jamais. a *Cette grace*, dit-il, *ne pourroit estre regardée que comme une grace inutile, & elle ne peut estre inutile sans en estre plus pernicieuse. Et en effet que pourroit-on se figurer de plus pernicieux à un homme, qu'une grace dont l'abondance méme ne peut servir qu'à luy faire mériter de plus grands supplices? Certes une grace de cette nature bien-loin de nous faire admirer la bonté de Dieu envers cét homme, quoy-que ce soit pour sauver sa bonté que ces Theologiens l'ont inventée, n'est propre qu'à nous faire admirer l'excez de sa sévérité à son égard.* Mais qui ne voit que ce méme raisonnement se peut former contre ces miséricordes de Dieu, qui n'ont pas eu d'effet dans les pecheurs, & lesquelles neanmoins l'Ecriture & saint Augustin exaggerent à leur égard; s'il est vray, comme le veut Jansenius, qu'elles n'ayent pas esté accompagnées des graces intérieures, qui estoient nécessaires à ces pecheurs pour en bien user? Comment ne leur

a Jans. l. 3. de grat. Salvat. c. 2. in fi.

sont-elles pas pernicieuses, puis qu'elles leur attirent inévitablement une plus sévere condamnation ? Et comment au lieu de les regarder comme autant d'effets de la bonté de Dieu envers ces miserables, ne les regarderons-nous pas comme autant de marques de sa sévérité & de sa colere contr-eux ? [a] *Qua in re non jam effusa Dei bonitas.... sed summa potiùs ejus severitas apparet.* 4. Cette priere, que ce Saint met aprés l'Ecriture dans la bouche de Dieu, & qu'il luy fait addresser au pecheur, par laquelle Dieu conjure celuy-cy d'avoir compassion de soy-méme, le menaçant de ne pas écouter sa priere au jour de ses vengeances, s'il refuse à present d'écouter celle-cy : cette priere, dis-je, ne seroit-elle pas plustost une insulte & une mocquerie qu'une priere ? 5. Enfin saint Augustin ne nous permet pas de douter, que ces faveurs & cette priere ne soient accompagnées d'une véritable grace intérieure, quand il dit [b] que Dieu ne les fait à ces mal-heureux que *pour n'avoir pas un jour occasion de les punir, & pour prévenir la sentence qu'il prononcera contr-eux au jour de sa colere.* Car cela ne peut estre véritable, si ces faveurs & ces prieres que Dieu leur fait, ne sont point accompagnées d'une grace intérieure ; puis qu'elle leur est absolument nécessaire, pour s'exempter d'estre un jour les victimes de sa colere.

[a] Jans. loco cit.

[b] Hortatur te, ne judicet te, & qui judex tuus futurus est, ipse est hodie advocatus tuus. *Aug. in Ps. 51.*

IV. L'endroit seul dont la difficulté que nous examinons est tirée, qui est le discours que saint Augustin fait des vocations en la seconde question du premier livre à Simplicien, estoit capable de desabuser Jansénius, & de luy faire avoüer, que ce Saint a reconnu une infinité de miséricordes & de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données. Car 1. nous avons veû dans le chapitre précédent n. 4. & 5. qu'il concluoit des paroles de Nostre Seigneur, Il y en a beaucoup d'appellez & peu d'éleûs, que ceux qui sont appellez n'obeïssent pas tous, & qu'il est pourtant en leur pouvoir de le faire : *atque ut obtemperet, in ejus est positum voluntate.* Seulement estoit-il en peine d'expliquer, comment on ne pourroit pas inferer de là, que l'on pourroit renverser l'ordre des paroles de l'Apostre : & dire, le salut ne dépend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de celuy qui veut & qui court. Et il y a satisfait de la maniere que l'on a pû voir dans ce que nous en avons rapporté n. 8.

V. 2. On sçait que ce saint Docteur distingue dans ce discours deux sortes de vocations, les unes qui ont leur effet & les autres qui ne l'ont pas, & qu'il dit que celles qui ont leur effet, & que l'on peut appeller vocations efficaces, [c] sont celles que Dieu donne aux personnes *de la maniere qu'il sçait estre propre pour les*

[c] Quomodo illis aptum est, ut & moveantur

toucher & pour les obliger à le suivre, c'est-à-dire, *de la maniere qu'il sçait avoir du rapport avec leurs dispositions.* Mais il faut aussi demeurer d'accord, qu'il y enseigne, qu'il ne manque rien à ceux qui sont appellez de cette autre sorte de vocation qui est sans effet & que l'on peut appeller inefficace, qu'il ne leur manque rien, dis-je, qui leur soit nécessaire de la part de Dieu, pour pouvoir suivre la vocation par laquelle il les appelle : & que tout leur malheur c'est de n'estre pas appellez de la maniere dont les autres le sont ; c'est-à-dire, de cette maniere, qui ait du rapport & de la convenance avec leurs dispositions : *Non congruebant, neque contemperabantur vocationi.* C'est l'unique raison qu'il y donne, quoy-que, comme j'ay dit, avec un air seulement d'interrogation, pourquoy il arrive que tous ceux qui sont appellez ne sont pas Eleûs, ou comme il s'en explique, n'obeïssent pas à la vocation par laquelle ils sont appellez : [a] Ceux, dit-il, qui estant appellez d'une certaine maniere, n'écoûtent pas la voix de Dieu qui les appelle, pourroient l'écoûter, & embrasser la foy, *s'ils estoient appellez d'une autre maniere* : de-sorte qu'il est vray de dire avec JESUS-CHRIST, qu'il y en a plusieurs d'appellez & peu d'éleûs : parce que bien que plusieurs soient appellez d'une méme maniere, *neanmoins dautant qu'ils ne sont pas tous disposez de la méme maniere, ceux-là seuls d'entr-eux suivent la vocation par laquelle ils sont appellez, qui se trouvent avoir du rapport & de la convenance avec elle.* Et les autres à-la-vérité ont esté appellez, mais parce que leur vocation n'a pas esté propre pour les toucher, c'est-à-dire, parce qu'elle n'a pas eû cette conformité, ce rapport, & cette convenance qu'il eust esté à souhaitter pour eux, qu'elle eust avec leurs dispositions, pour n'estre pas rejettée d'eux ; il est vray de dire qu'ils ont esté appellez, mais qu'ils ne sont pas du nombre des Eleûs.

tur, & intelligant, & sequantur..... Quomodo eis vocari aptum est ut sequantur.... Quomodo scit eis congruere ut vocantem non respuant. *ep. l. 1. ad Simplic. q. 2.*

[a] Qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accómodare fidei voluntatem : ut & illud verum sit, *Multi vocati pauci electi* : ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei.... Ad alios autem vocatio quidem pervenit ; sed quia talis fuit qua moveri non possent, ut eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt sed non electi. *Ibid.*

VI. Comme cét argument embarrasse extremement Jansénius [b] il y répond aussi d'une maniere étrangement embarrassée. Ce qu'il y a de clair dans sa réponse, c'est 1. qu'il avoûë que ces *manieres* d'appeller, dont parle saint Augustin dans tout ce livre à Simplicien, sont des *manieres extérieures*, qui consistent en des objets que Dieu presente à nos sens, & dont il se sert pour nous appeller à la foy ou à la justice, comme sont la veûë d'un miracle, la voix d'un Prédicateur, la lecture d'un livre, ou autre chose semblable. 2. Que ces vocations qui ne sont pas suivies de

[b] Jans. l. 2. de grat. Salvat. c. 32. n. 4.

l'effet, parce que les personnes ne sont pas disposées pour les recevoir; c'est à dire, parce que ces vocations n'ont pas assez de rapport à leurs dispositions pour les toucher, *Non congruunt neque contemperantur vocationi*, sont des vocations qui ne sont nullement accompagnées de la grace intérieure, qui est nécessaire pour les faire recevoir avec fidélité. 3. Que celles qui sont suivies de l'effet, parce qu'elles ont rapport aux dispositions des personnes, sont accompagnées de cette grace intérieure; & que c'est elle-méme, qui met dans ces personnes ces dispositions, qui font que ces vocations deviennent capables de les toucher & de les gagner, qu'enfin ce sont ces dispositions produites par la grace, que saint Augustin prétend marquer quand il dit: » [a] Qu'il arrive qu'encore que plusieurs soient appellez de la mé» me maniere & d'une méme sorte de vocation; neanmoins *parce* » *qu'ils ne sont pas tous disposez de méme maniere*, il n'y a que ceux » qui se trouvent disposez & propres pour la recevoir, qui la re» çoivent en effet. Voila la maniere dont Jansénius tâche de se tirer de cét endroit, où il voit bien qu'il est embarassé. Mais il ne nous sera pas difficile de l'arréter.

[a] Ut quamvis multi uno modo vocati sint; tamen quia nō omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationē, qui ei capiendæ reperiuntur idonei. *Aug. cit. l. ad Simplic.*

VII. Je dis donc 1. qu'il est vray que ces *manieres* d'appeller, dont saint Augustin parle dans tout cét endroit, sont *des manieres extérieures*, qui consistent dans la rencontre de certains objets que la Providence nous presente: ou que si quelquefois elles sont intérieures, ce n'est que quelque lumiere que Dieu répand dans l'esprit, par laquelle il instruit l'homme de ce qu'il doit faire & du chemin qu'il doit tenir. L'aveu que fait Jansénius de cette vérité qui nous est d'ailleurs avantageuse, comme on le verra, nous dispense de l'obligation de la prouver, quoy que nous le ferons assez en passant quand nous rapporterons le texte de saint Augustin. Mais j'ajoûte, que cette vérité est inutile au dessein de Jansénius, qui est de prouver par là que ces vocations ne supposent point une grace intérieure, dont elles soient accompagnées pour porter la volonté à les suivre. Une des preuves méme dont il se sert,[b] pour persuader qu'elles ne sont absolument que, ou quelque rencontre extérieure de certains objets, ou quelque lumiere intérieure dans l'esprit, est une preuve invincible, que nostre saint Docteur suppose une grace intérieure, qui accompagne ces objets & cette lumiere, pour mettre la volonté en estat d'en faire un bon usage. Car l'endroit, que Jansénius apporte, est ce que dit saint Augustin en ces termes au livre *de l'esprit & de la lettre*: » [c] Dieu par les différentes veuës qu'il presente à no» stre esprit, fait en sorte que nous voulions & que nous croyions

[b] Jans. cit. l. 2 de grat Salvat. c. 32. n. 6.

[c] Visorum suasionibus agit Deus ut

(c'est-à-dire il nous appelle à la foy dit Jansénius) soit qu'il se serve pour cela d'objets extérieurs, comme de la prédication de l'Evangile, soit qu'il le fasse immediatement par luy seul, formant des idées dans nostre esprit : mais c'est à nostre volonté de donner ou de refuser son consentement à cette vocation de Dieu. Jansénius (à la vérité prouve tres-bien par cét endroit que ces vocations dont S. Augustin parle au livre à Simplicien consistent ou dans la rencontre extérieure de certains objets, ou dans quelque lumiere intérieure, *visorum suasionibus sive extrinsecus sive intrinsecùs.* Mais ce même endroit prouve aussi que ces rencontres & ces lumieres sont accompagnées d'une grace intérieure ; 1. parce que, selon ce passage de saint Augustin, ce sont des choses par lesquelles Dieu veut que nous voulions & nous croïons, ou comme il dit encore, ce sont des choses par lesquelles Dieu produit en l'homme la volonté de croire : *visorum suasionibus.. agit Deus ut velimus & credamus &c. his modis .. ipsum velle credere Deus operatur.* Or ces effets ne se font pas sans une grace intérieure. 2. Jansénius ne peut nier, que ce que saint Augustin appelle là *visorum suasiones*, quand il dit, *visorum suasionibus agit Deus ut velimus & credamus*, ne soit la méme chose que ce que le méme Saint appelle aussi-tost vocation de Dieu, quand il dit, Mais c'est à la volonté à donner ou à refuser son consentement *à cette vocation de Dieu.* Or [a] Jansénius nous apprend luy-méme ailleurs, que le terme de vocation dont se sert là saint Augustin renferme une grace intérieure & excitante. Et ainsi, puisqu'il nous renvoye à cét endroit de saint Augustin, pour apprendre ce que nous devons croire des vocations, que le méme Saint fait consister aussi en des rencontres d'objets dans le premier livre à Simplicien : nous voila asseûrez contre Jansénius, & par luy-méme, & par saint Augustin, que ces rencontres d'objets, ou ces vocations dont il parle en ce livre à Simplicien, sont accompagnées de grace intérieure. Ce que nous dirons n. 8. & 9. nous fournira encore de nouvelles preuves de la méme vérité.

" velimus & ut credamus, sive extrinsecus per Evãgelicas exhortationes... sive intrinsecus.. consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est. *Aug. l. de Spir. & lit. c. 34.*

[a] Vbi per vocationem nihil aliud, nisi gratiam qua fit ut credat, intelligit. *Ians. l. 8. de grat. Salvat. c. 21.*

VIII. Je dis donc 2. que lorsque saint Augustin dit, qu'une méme vocation qui a son effet dans quelques-uns, parce qu'elle a du rapport & de la convenance avec leurs dispositions, & qui ne l'a point en d'autres, parce que ce rapport & cette convenance ne s'y trouvent pas, *quia non omnes uno modo affecti* : il n'entend point par ces dispositions, des dispositions produites par la grace, ni par conséquent des dispositions de pieté, mais leurs dispositions naturelles, leur humeur, leurs inclinations, leurs inté-

rests, &c. Et tout ce qu'il veut dire, c'est qu'il arrive qu'une vocation, ou, ce qui y est sous-entendu, qu'une grace a son effet dans quelques-uns, qui ne l'a pas en d'autres, parce qu'elle prend ceux-là dans une conjoncture de temps, de lieu, d'inclinations, d'humeur, d'intérests ou d'autres circonstances, qui la rendent plus propre à les toucher & à les gaigner, & qui font qu'elle trouve moins de résistance dans leur volonté que dans la volonté des autres. Il n'est pas possible de se former une autre idée de tout l'endroit de saint Augustin que nous examinons. Et il n'y a eu que les intérests qu'a eûs Jansénius, que par ces dispositions ce Saint eust entendu des dispositions formées par la grace, qui l'ayent pû déterminer à les prendre dans ce sens. Mais en tout cas,

IX. Je dis 3. ou plustost je répéte ce que j'avois déja commencé de dire n. 4. qu'il est visible dans saint Augustin, que, lorsqu'il parle de ces vocations inefficaces, de ces vocations qui font qu'on ne peut pas donner le nom d'Eleûs à tous ceux qui sont appellez, de ces vocations enfin qui ne sont pas suivies de l'obeïssance des personnes, parce qu'elles n'ont pas ce rapport & cette proportion avec leurs dispositions: qu'il est visible, dis-je, que ce saint Docteur suppose, qu'elles ne laissent pas d'estre accompagnées de la grace qui est nécessaire de la part de Dieu pour en voir l'effet & l'accomplissement. Je n'ay pour en convaincre le Lecteur, qu'à luy faire un simple exposé de tout ce qu'il dit au sujet des vocations, dans l'endroit que nous examinons de son premier livre à Simplicien. Je le feray avec toute la bréveté possible.

X. Il dit donc que c'est la *vocation* de Dieu qui produit en nous la bonne volonté par laquelle nous nous convertissons: mais que la miséricorde avec laquelle il nous appelle ne suffit pas si de nostre costé nous n'y joignons l'obeïssance & la fidélité: Qu'on ne peut pas neanmoins dire pour cela en renversant les paroles de saint Paul, que le salut dépend, non de Dieu qui fait miséricorde, mais de celuy qui veut & qui court: parce que la raison pourquoy les uns ont obeï à leur vocation, c'est parce que Dieu les a appellez *de la maniere* qu'il sçavoit estre propre pour les toucher & pour les obliger à suivre: [a] & que ceux qui ayant esté appellez *d'une certaine maniere*, n'ont pas embrassé la Foy ou la justice à laquelle il les appelloit, l'auroient pû faire s'il les avoit appellez *d'une autre maniere* qu'il sçavoit estre propre pour les gaigner; mais que ce sont ceux à qui il veut faire misericorde & dont il a compassion, qu'il appelle *de cette maniere*. Ce Saint se

[a] Qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accommodare Fidei voluntatem ... Cujus autem misere-

se propose ensuite une objection en ces termes : Mais quelqu'un demandera peut-estre : Pourquoy donc Esaü n'a-t-il pas esté appellé *de cette maniere* qui eust esté propre à le toucher, & qui eust fait qu'il se fust determiné à obeïr ? *Car nous voyons que les uns sont portez autrement que les autres à croire à la veuë des mémes objets*, c'est-à-dire, que les uns croyent à la veüe de certains objets, ausquels les autres demeurent insensibles Ainsi par exemple, ce fut assez à Simeon pour croire en JESUS-CHRIST, quoy qu'encore enfant, que le Saint-Esprit luy révélast que c'estoit celuy qu'il attendoit. Nathanaël crut en luy pour avoir entendu ces paroles de sa bouche : Avant que Philippe vous appellast je vous ay veû, lorsque vous estiez encore sous le figuier. L'Evangéliste dit que plusieurs crûrent en luy à la veüe du miracle par lequel il convertit l'eau en vin. Ses predications en porterent plusieurs à croire en luy : d'autres ne voulurent pas méme croire en luy, quoy qu'ils luy vissent ressusciter les morts. La veüe de sa Croix & de sa mort ébranla ses Disciples, & ce fut au contraire ce qui convertit le Larron : la veüe de ses playes rendit la Foy à un de ses Apôtres. Plusieurs de ceux mémes qui l'avoient crucifié, & qui l'avoient méprisé lorsqu'il faisoit des miracles à leurs yeux, crurent à ses Disciples lorsqu'ils leur en virent faire de semblables en son nom. Ensuite dequoy il ajoûte aussi-tost : [a] *Et ainsi puis que les uns sont portez d'une maniere à embrasser la Foy, & les autres y sont portez d'une autre : & qu'il arrive qu'une méme chose ditte d'une façon touche souvent, & ditte d'une autre maniere elle ne touche pas, & que telle chose touche celuy-cy qui ne touche pas celuy-là : qui osera dire que Dieu n'ait pas eu de maniere d'appeller qui fust propre à toucher Esaü, & à le porter à avoir cette Foy dans laquelle Iacob fut justifié ?* A cette difficulté il en ajoûte aussi-tost une autre en ces termes. Que s'il se trouve quelquefois des personnes si opiniâtrées au mal, qu'elles s'endurcissent contre toutes les manieres de vocation dont Dieu se sert pour les appeller : on peut demander aussi si cette dureté, c'est-à-dire, cette résistance n'est pas une peine que la justice divine leur inflige. Car enfin, ajoûte-t-il, quand Dieu abandonne quelqu'un, c'est-à-dire, quand il ne l'appelle pas de la maniere par laquelle il pourroit se porter à embrasser la Foy : *qui doutera que Dieu qui est tout-puissant, n'ait pas eu effectivement de maniere par laquelle il pust l'y porter ?* Et comme il sçavoit qu'on n'en pouvoit pas douter, non plus que de ce qu'il venoit de dire au sujet de la difficulté précédente qu'il s'estoit formée : il conclud, de ce que Dieu par une bonté

tur, sic cum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. Hic dicet aliquis, Cur ergo « Esaü non sic « est vocatus « ut vellet obe- « dire ? Vide- « mus enim a- « lios aliter « iisdem rebus « demonstratis « vel significa- « tis ad creden- « dum moveri. « Sicut exem- « pli gratia &c « *Ibid.*

« [a] Cùm ergo « alius sic, a- « lius autem sic « moveatur ad « Fidem : ea- « demque res « sæpe alio « modo dicta « moveat, alio « modo dicta « non moveat; « aliumque « moveat, aliũ « non moveat : « quis audeat « dicere defuis- « se Deo mo- « dum vocan- « di, quo etiam « Esaü ad eam « fidem mentẽ « applicaret « voluntatem- « que conjun- « geret, in qua « Iacob justifi- « catus est. « Quod si tanta quoque

potest esse obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocatio- obdurescat mentis aversio: quæritur etiam utrùm de divina pœna sit ipsa duritia? Cum enim Deus deserit, non sic vocando, quomodo ad Fidem moveri potest, quis etiã dicat modum, quo ei persuaderetur ut crederet, etiam omnipotenti defuisse? &c. *Ibid.*

» particuliere appelle de certains de la maniere qu'il sçait estre pro-
» pre à les gaigner, à cause de la conformité, du rapport, & de
» la convenance qu'elle a avec leurs dispositions; & qu'au lieu de
» choisir pour les autres des manieres de les appeller, qui ayant un
» semblable rapport avec leurs dispositions, auroient infailliblement
» ment le méme effet, il se contente de les appeller d'une manie-
» re, qu'il prévoit bien que leur infidélité leur rendra inutile: il
» conclud, dis-je, de cette différente conduite de Dieu, qu'il en
» faut enfin revenir à ce qu'a dit saint Paul: *La chose ne dépend pas*
» *de celuy qui veut & qui court, mais de Dieu qui fait misericorde*,
» & à la conclusion que cèt Apôtre en a tirée luy-méme en ces
» termes: *Il fait donc miséricorde à qui il luy plaist, & il endurcit*
» *aussi qui il luy plaist.*

XI. Voila que saint Augustin témoigne, qu'il n'a rien manqué à ceux qui estant appellez de Dieu ne se sont pas convertis, que d'estre appellez *d'une autre maniere*; *Possent alio modo vocati accommodare Fidei voluntatem*: Et que c'est en particulier ce qui a manqué à Esaü: *Cur ergo Esaü non sic est vocatus?* Mais quelle est cette maniere d'estre appellé qu'il dit qui a manqué à Esaü & à ces personnes? C'est que Dieu n'a pas employé dans leur vocation *de certains objets & de certaines choses*, qui, par la conformité & la convenance qu'elles auroient eûë avec leurs dispositions & leurs inclinations, auroient esté propres pour les toucher lorsqu'elles auroient esté présentées à leurs sens; & qu'il en a employé d'autres, qui faute d'avoir cette conformité & cette convenance, n'ont pas eû cèt effet: *Videmus enim alios aliter iisdem rebus demonstratis ad credendum moveri, sicuti ex. gr. &c.* Voila qu'il fait méme un détail assez long d'objets & de choses dont les unes en ont touché quelques-uns, ausquelles d'autres ont esté insensibles; & dont les autres au contraire ayant esté inutiles à quelques-uns, en ont touché d'autres: & il en conclud, qu'on ne peut pas dire que Dieu ait manqué de manieres d'appeller propres à toucher Esaü: *Cum ergo alius sic, alius autem sic moveatur ad Fidem; eadémque res sæpe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat, quis audeat dicere defuisse Deo modum movendi, quo etiam Esaü &c.* Il en conclud méme, qu'il n'y en a point qui s'endurcisse si fort contre toutes les manieres dont Dieu l'appelle, que Dieu ne puisse réduire en employant quelque autre maniere de l'appeller, c'est à dire, quelqu'autre objet propre à le toucher. *Quod si tanta quoque potest esse obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdurescat.. quis etiam dicat modum quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotenti defuisse.*

XII. Or si saint Augustin eust cru, que la grace intérieure n'eust pas accompagné ces vocations inefficaces qu'ont eûës tant de personnes, & entr'autres Esaü & tous ces endurcis ; & que ç'ait esté ce défaut de la grace qui les ait rendu inefficaces, il n'y auroit rien de plus inutile & de moins juste que tout ce discours. 1. Ce Saint n'auroit pas deû dire qu'il n'auroit rien manqué à ces personnes, que d'avoir esté appellées *d'une autre maniere*, c'est-à-dire, d'une vocation à laquelle *d'autres choses & d'autres objets* eussent esté présentez à leurs sens : ç'auroit esté la grace qu'il auroit falu dire avoir manqué à ces vocations : car ç'auroit esté asseurément la principale partie qui y auroit manqué ; c'auroit esté la partie sans laquelle rien n'eust pu se faire, quand toutes les autres choses du monde & tous les miracles possibles y auroient esté employez : ç'auroit méme esté celle qui, selon Jansénius, auroit esté capable de les convertir toute seule immanquablement, puisqu'il fait consister sa nature dans une efficace qui est toûjours suivie de son effet. 2. Ce saint Docteur n'auroit pas pu dire, que ceux qui estant appellez *d'une certaine maniere* ne se convertissent pas, pourroient se convertir s'ils estoient appellez d'une autre maniere : *Qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accommodare Fidei voluntatem.* Car cette autre *maniere* estant, de l'aveu méme de Jansénius, une maniere extérieure, & consistant en effet, selon saint Augustin, en d'autres objets & d'autres choses, que Dieu pourroit présenter à ces personnes : ce saint Docteur n'auroit eû aucune raison de dire, que Dieu joindroit plûtost une grace extérieure à ces autres choses, s'il les leur présentoit, qu'aux premieres ausquels ils sont insensibles. Ou si Jansénius croit qu'il suffisoit à saint Augustin, que Dieu la pust joindre à ces autres objets, pour estre en droit de dire, que ces personnes pourroient se convertir si elles estoient appellées *d'une autre maniere* : il auroit aussi bien pu dire, qu'ils pouvoient croire avec cette premiere vocation qu'ils avoient, puisque Dieu pouvoit aussi l'accompagner de sa grace. 3. ç'auroit esté cette grace que saint Augustin auroit deû alleguer, s'il n'avoit pas cru qu'elle eust effectivement accompagné ces vocations inefficaces : & au lieu de dire, que ces personnes pourroient se convertir si Dieu les appelloit d'une autre maniere, c'est-à-dire, selon l'explication de Jansénius méme, s'il présentoit d'autres objets & d'autres choses à leurs sens ; il auroit deû dire, qu'ils pourroient se convertir si Dieu joignoit le secours de sa grace à la vocation par laquelle il les appelle. 4. C'est aussi comme saint Augustin en auroit deû user à l'égard d'Esaü & des autres

endurcis qui luy ont esté semblables, ou plustost desquels il a esté la figure. Et au lieu de nous faire souvenir, qu'entre les hommes les uns sont touchez d'une maniere, & les autres d'une autre; ou les uns d'une chose ditte d'une façon, & les autres de la méme chose ditte d'une maniere différente, pour nous faire conclure, qu'il n'y a point d'Esaü ni d'endurci, que Dieu, qui sçait prendre chacun par ce qui a rapport avec ses dispositions, ne puisse convertir à la foy ou à la justice: ce saint Docteur auroit deû tout-d'un-coup en apporter la véritable & unique raison, & dire qu'il n'y a point d'Esaü ni d'endurci, que Dieu ne puisse convertir; parce qu'il n'y en a pas qui puisse empécher l'effet de ses graces quand il voudra les leur donner.

XIII. Enfin ce saint Docteur fait assez voir dans le livre *des 83. questions*, qu'il regardoit la grace comme une chose, pour ainsi dire, essentiellement attachée aux vocations de Dieu. Car voicy comme il parle dans la 68. de ces questions au sujet de la parabole de l'Evangile, où Nostre Seigneur compare son Pere à un homme, qui fait un grand souper, & qui y convie un grand nombre de personnes, mais auquel la pluspart refuse de venir. » [a] Une partie de ceux qui furent appellez au souper, duquel par- » le Jesus-Christ dans son Evangile, n'y voulurent pas ve- » nir, & tous ceux qui s'y trouverent, n'auroient pû le faire, s'ils » n'y avoient esté appellez. C'est-pourquoy ceux qui y sont ve- » nus ne se le peuvent pas attribuër, ni ceux qui n'ont pas voulu y » venir, ne doivent pas l'imputer à un autre, mais seulement à eux- » mémes; *parce qu'ayant esté appellez il estoit dans leur liberté d'y venir.* Je sçay bien, que Jansénius [b] prétend que S. Augustin estoit déja dans les sentimens qui depuis furent ceux des Demi pelagiens, quand il écrivoit ou dictoit toutes les questions de ce livre parce que d'un costé il prétend, que ce Saint a esté dans ces sentimens jusqu'au commencement de son Episcopat, & que de l'autre le méme Saint témoigne luy-méme au chap. 26. du 1. lvire de ses Rétract. qu'il s'appliqua à ces questions d'abord qu'aprés sa conversion il fust retourné en Afrique. Mais sans rien repéter de l'injustice avec laquelle Jansénius étend le Demi-pélagianisme de saint Augustin à tout le temps qui a précédé son Episcopat, de quoy nous avons parlé au chapitre 31.; je diray seulement icy 1. que l'ouvrage *des* 83. *questions* est tellement un ouvrage qui a précédé le temps de son Episcopat; qu'on peut dire qu'il est aussi un ouvrage de son Episcopat, & par conséquent d'un temps auquel Jansénius avouë que ses sentimens sur la grace n'avoient rien que de juste. Car ce Saint nous asseûre dans le méme endroit de

[a] Ad illam cœnam quã dicit Dominus in Evangelio præparatam, nec omnes qui vocati sunt, venire voluerunt, neque illi qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur. Itaque nec illi debent sibi tribuere, qui venerunt; nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantùm sibi quoniam ut venirent vocati, erat in eorum libera voluntate. *Aug l. 83. qq. q. 68.*

[b] to. 3. l. 8. c. 8

ses Rétractations, * qu'ayant écrit ou dicté ces questions long-temps avant son Episcopat, *il les fit ramasser toutes ensemble estant déja Evéque*, & qu'il en fit un livre, qu'il distingua par titres pour la commodité du Lecteur, au lieu qu'auparavant elles estoient éparses en différens papiers. Et ainsi on peut dire qu'elles ne contiennent que les sentimens qu'il avoit au temps de son Episcopat. Et qui ne voit en effet, que si elles avoient renfermé le Demi-pélagianisme, qui dans le fond estoit un vray Pélagianisme de l'aveû méme de Jansénius, il ne les eust purgez luy-méme alors, de peur qu'elles n'eussent infecté le Lecteur pour la commodité duquel il les ramassoit, d'une erreur dont Dieu l'avoit délivré? 2. Saint Augustin ayant reveû tous ses ouvrages au temps de ses Retractations, pour les corriger en tous les endroits où il ne croyoit pas avoir esté assez exact, & y ayant repassé en particulier toutes les questions de ce livre *des* 83. *questions*, avec une sévérité qui va presque jusques au scrupule; car quelquefois ce n'est méme que quelque mot ou quelque expression, qui ne luy paroissoit pas assez juste, qu'il corrige & qu'il change, comme dans la 35. la 51. la 54. la 61. & la 62. de ces questions; saint Augustin, dis-je, ayant ainsi reveû tous ses ouvrages, & en particulier toutes ces questions, quand il vient à la 68. qui est celle dont nous nous sommes servis, il n'y reprend pas la moindre chose de ce que nous en avons icy rapporté. Il y éclaircit seulement une proposition qui luy paroissoit avoir quelque chose d'obscur & pouvoir donner lieu à quelque equivoque: mais elle ne regarde nullement ce que nous avons veû, & elle n'a rien de commun avec sa matiere. Il n'a donc pas cru qu'il y eust rien à changer sur ce qu'il y avoit dit, qui pouvoit regarder la grace. Car il ne se le fust point pardonné non plus que le reste. D'autant plus que c'est la matiere sur laquelle on le voit le plus délicat dans toutes ses Retractations, c'est-à-dire, sur laquelle on voit, qu'il s'épargne le moins. 3. Si le Lecteur se veut donner la peine de confronter ce que saint Augustin dit de la maniere dont *Dieu opère le vouloir & le faire* dans le 34. chapitre du livre *de l'Esprit & de la lettre*, avec ce qu'il en dit en cette 68. question, il verra qu'il ne se peut pas trouver une plus grande conformité, ni pour le sens ni pour l'expression.

* Jussi eas jam Episcopus colligi & unum ex eis librum fieri, adhibitis numeris, ut quod quisque legere voluerit, facilè inveniat. *Aug. l. 1. Retract. c. 26.*

XIV. Il ne nous est donc plus permis de douter, que saint Augustin n'ait cru, que toutes ces vocations qui se sont trouvées sans effet & dans Esaü & dans les autres endurcis qui luy ont esté semblables, ou plustost desquels il a esté la figure, ont esté accompagnées de la grace qui leur estoit nécessaire pour en profi-

ter. Et en effet appeller une personne à une chose, sans avoir la volonté de luy donner les moyens qui luy sont nécessaires pour y parvenir, & que l'on sçait qui ne sont pas dans le pouvoir de cette personne, que seroit-ce autre chose, que l'appeller d'une maniere illusoire, & se mocquer véritablement d'elle, en témoignant au dehors qu'on a pour elle les plus grandes bontez du monde?

XV. Rien ne pouvoit donc estre plus inutile au dessein qu'avoit Jansénius, de prouver qu'il n'y a aucune grace qui soit donnée en vain, & dont il soit au pouvoir de l'homme d'empécher l'effet; que cét endroit du livre de saint Augustin à Simplicien, que nous examinons, où ce Saint dit, *que Dieu n'a en vain compassion de personne, & qu'il ne veut pas en vain, faire miséricorde à ceux à qui il la veut faire*; enfin *qu'il n'est au pouvoir de qui que ce soit d'empécher l'effet de sa miséricorde.* Rien n'estoit plus capable d'établir le contraire que ce méme livre; puisqu'au méme temps qu'il y tient ce langage, il suppose comme nous venons de voir dans toutes les vocations inefficaces autant de graces, qui sont données en vain, & autant de miséricordes dont l'homme empéche l'effet par la résistance de sa volonté: car ces graces, dont nous avons prouvé par saint Augustin, que ces vocations estoient accompagnées, que sont-elles autre chose, que des miséricordes de Dieu & des effets de sa compassion?

XVI. Jansénius devoit faire réflexion, que les mots de miséricorde & de compassion en Dieu se peuvent prendre en deux manieres, l'une générale & l'autre particuliere. La premiere, entendant par ce mot tout ce qui est capable de contribuër à nostre salut, si nous en faisons l'usage que nous en pouvons faire. Car le peché nous ayant rendu indignes du salut, tous les moyens qui peuvent servir à nous y conduire, ne peuvent estre regardez que comme une miséricorde de Dieu, & un effet de la compassion qu'il a pour nous, quoy-qu'il prévoye que nostre malignité doive les rendre inutiles. La seconde maniere, entendant par ces mots une volonté absoluë, que Dieu a de tirer effectivement quelqu'un de la misére du peché & de la damnation, où il le voit engagé. Il pouvoit voir & par ces vocations inefficaces, que nous avons prouvé estre accompagnées de graces, & qui sont par conséquent des miséricordes de Dieu quoy-que sans effet, & par l'allusion que ce Saint fait à cét endroit de l'Exode, où Dieu dit à Moyse, ª j'auray compassion de qui je voudray, & je feray misericorde à qui il me plaira: Il pouvoit voir, dis-je, que c'estoit par rapport à cette seconde maniere, que saint Augustin

ª Miserebor cujus misereor, & misericordiam præstabo, cujus miserebor. Exod. c. 33. & Rom. c. 9.

parloit, quand il disoit, que Dieu ne veut en vain faire miséricorde à personne : comme en effet c'est cette volonté absoluë de tirer quelqu'un de la misere, qui mérite par excellence les noms de misericorde & de compassion. Et en prenant ces mots en ce sens nous aurions accordé à Jansënius [a] que Dieu n'a en vain compassion de personne, & qu'il ne veut pas en vain, faire miséricorde à ceux, à qui il la veut faire : parce que la volonté de faire miséricorde en ce sens renferme en Dieu une volonté absoluë de prévenir ou surmonter tous les obstacles, que nostre infidélité & nostre résistance pourroient y apporter. Nous luy aurions encore accordé, [b] qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'empécher l'effet de la miséricorde de Dieu en la prenant en ce sens, non-pas qu'il y ait aucune grace, à laquelle l'homme ne puisse refuser son consentement, le Concile de Trente ne nous permet pas d'avoir ce sentiment : mais parce qu'il n'y a personne pour endurci qu'il soit, qui puisse empécher, que Dieu ne l'appelle de la maniere qu'il sçait estre propre pour le gagner ; & que quand Dieu s'y prend de cette maniere, on ne manque pas de se rendre à sa voix.

XVII. Mais il est bon de remarquer icy quelques expressions, dont saint Augustin se sert au méme endroit à l'égard de ceux que Dieu appelle de ces vocations qui sont sans effet. Il dit [c] *que Dieu les endurcit, & qu'il ne veut pas leur faire misericorde*, que c'est méme en cette volonté *de ne leur pas faire misericorde, ou de ne leur pas donner dequoy estre meilleurs*, que consiste ce qu'on dit que Dieu les endurcit ; & non-pas en ce qu'il leur envoïroit quelque chose qui les fist dévenir plus méchans. Il dit *que Dieu n'a pas de compassion d'eux, qu'il ne les secourt pas, & qu'il les abandonne.* Et par-là nous apprenons que ces termes, tous-durs qu'ils paroissent, ne sont pas exclusifs de toute grace, & qu'ils ne signifient pas, que les personnes à l'égard de qui il parle de la sorte, n'en ayent effectivement aucune pour se convertir. Car, comme j'ay dit, ceux à l'égard desquels saint Augustin se sert de ces expressions, sont ceux qu'il dit n'estre appellez que de ces vocations inefficaces : Or nous avons prouvé, que ces vocations dans le sentiment de ce saint Docteur ne laissent pas d'estre accompagnées de la grace qui est nécessaire aux personnes pour se rendre à la voix qui les appelle ; & qu'ils ne peuvent s'en prendre qu'à leur negligence & à leur infidélité, s'ils ne le font pas : qu'il eust esté à souhaitter pour eux à la vérité que Dieu prévoyant cette infidélité future à ces graces, les eust appellez d'une autre maniere, c'est-à-dire, qu'il leur eust donné sa grace dans

[a] Nullius Deus frustra miseretur : cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. *Aug. l. 1 ad Simplic. q. 2.*

[b] Non potest effectus misericordiæ Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur si homo nolit : quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut & moverentur & intelligerẽt & sequerentur. *Ibid.*

[c] Ut obduratio Dei sit nolle misereri : ut nõ ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantùm quo sit melior non erogetur.... Ipsum quod *Deus cujus vult miseretur, & quẽ vult obdurat*, hoc est cujus vult miseretur, & cujus vult non miseretur. ... Ob hoc dicatur obdurare peccãtes quosdam, quia eorum non miseretur ; non quia impellit ut peccent ; eorum autem non miseretur, quibus misericordiam non esse præ-

d'autres conjonctures de temps, de lieu, d'humeur, & de dispositions, qu'il sçavoit estre propres pour les gagner, mais que c'est une faveur & un ménagement qu'il ne doit à personne, & dont quand il use envers quelques-uns plustost qu'envers d'autres, il n'y a que la seule miséricorde toute-particuliere qu'il a pour eux, qui le puisse obliger à le faire.

bendam, æquitate occultissimâ .. judicat. Cui vult subvenit, & quem vult deserit; cùm & ille cui subvenit, & ille quem deserit, ex eadem massa sint peccatorum, & quâvis debeat uterque supplicium, ab uno tamen exigatur, alteri donetur. *Ibid.*

XVIII. Cette remarque est d'une tres-grande utilité. Car elle nous apprendra à ne ne nous plus tant étonner de ces expressions, qui paroissent en quelques endroits de nostre saint Docteur, que pour ce sujet Jansénius fait tant valoir aussi-bien que ceux-cy: & à ne pas conclure comme fait cét Auteur, si nous entendons quelquefois dire au méme Saint en parlant des pecheurs qui ne sont point convertis, *que Dieu n'a pas voulu leur faire miséricorde, qu'il n'a pas eû compassion d'eux, qu'il ne les a pas secourus, qu'il les a abandonnez*: à ne pas conclure, dis-je, de ces expressions, que ces personnes dans le sentiment de saint Augustin n'ont donc pas eû de grace pour se convertir.

XIX. En effet il n'est plus en nostre liberté de douter de la fausseté de cette conclusion aprés tous ces endroits de ce saint Docteur que nous avons rapportez au commencement de cette réponse car nous y avons veû des personnes *à qui Dieu a plus d'envie de faire miséricorde, & qu'il a plus d'inclination de tirer de leurs miséres, qu'ils n'en ont d'en sortir*: Nous y avons veû des pecheurs, *qu'il prie avec instance d'avoir compassion d'eux-mémes, & qu'il ne prie de la sorte, que par la compassion qu'il a pour eux, & pour n'estre pas obligé un jour à les condamner: des pecheurs qui résistent à sa miséricorde, qui s'accumulent des tresors de colere pour le jour de ses vengeances par le méptis opiniatre qu'ils font de ses miséricordes, qui enfin ressentiront un jour les effets de sa justice, pour avoir méprisé les dons & les faveurs de sa miséricorde.* Ce sont donc des personnes *à qui Dieu donne autant qu'il est en luy, dequoy les changer & les rendre meilleurs, lesquels enfin, bien-loin de les abandonner, il secourt de ses graces*, sans quoy, comme nous avons dit, toutes ces expressions seroient fausses & ne pourroient passer que pour des mocqueries ou pour des insultes. Cependant comme ils sont meurez dans leur endurcissement, ce sont de ces personnes pour qui il dit en cét endroit de ce livre à Simplicien, *que Dieu n'a pas eû de compassion, à qui il dit, que Dieu n'a pas voulu faire miséricorde: à qui il dit, que Dieu n'a pas donné dequoy les faire devenir meilleurs: qu'il dit, que Dieu n'a pas secourus: qu'il dit enfin, que Dieu a abandonnez.*

XX. Ces deux sortes d'expressions peuvent donc bien s'accorder

corder selon saint Augustin à l'égard des mémes personnes. Et il sera vray tout à-la fois de dire, *que Dieu veut leur faire misericorde, & qu'il ne veut pas la leur faire : qu'il a compassion d'eux, & qu'il n'en a pas compassion : qu'il leur donne dequoy devenir meilleurs, & qu'il ne leur donne pas dequoy devenir meilleurs : qu'il les secourt, & qu'il ne les secourt pas : qu'il ne les abandonne pas, & qu'il les abandonne.* Et ainsi comme elles seroient neanmoins évidemment contradictores en elles-mémes, & par conséquent inalliables dans les mémes sujets, si elles estoient prises absolument selon la signification naturelle qu'elles paroissent avoir : il est évident qu'il y faut sous-entendre une modification ; & dire que quand saint Augustin asseûre, *que Dieu ne leur veut pas faire misericorde, qu'il n'a pas compassion d'eux, qu'il ne leur donne pas dequoy devenir meilleurs, qu'il ne les secourt pas, & qu'il les abandonnne* : ce n'est pourtant pas qu'il veuïlle dire, que Dieu ne veut pas *absolument* leur faire misericorde ; qu'il n'a *aucunement* compassion d'eux ; qu'il leur refuse *absolument* les graces, dont ils ont indispensablement besoin pour se changer ; qu'il ne les secourt *en aucune façon* ; & qu'il les abandonne *entierement*. Il marque la modification qu'il y faut sous-entendre. Il dit, que *ce refus de secours, & de misericorde, & cét abandon* consiste en ce que Dieu ne les appelle pas d'une maniere capable de les toucher : *Deserit non sic vocando quomodo ad fidem moveri possunt* : ou comme il disoit plus haut, *quia talis fuit qua moveri non possent* : non-pas qu'ils soient dans une impuissance effective de suivre leurs vocations, car il disoit au contraire dans le méme endroit, qu'il est en leur pouvoir de le faire, *ut obtemperet, in ejus est positum voluntate* : ni qu'elles ne soient pas accompagnées de ses graces : car comme nous disions tout-à-l'heure, cela seroit contradictoirement opposé à ces autres expressions dont nous l'avons veû se servir : mais parce que bien qu'elles soient accompagnées de sa grace, elles ne leur sont pas données de la maniere qu'il seroit à souhaitter pour eux qu'elles leur fussent données, & qu'il sçait, qui seroit propre pour les gagner, *quomodo scit eis congruere, ut vocantem non respuant* : c'est-à-dire, qu'ayant en sa disposition plusieurs manieres de les appeller, à quelques-unes desquelles il prévoit qu'ils consentiroient, parce qu'elles ont du rapport avec leur humeur, leurs intérests, leurs inclinations, leurs dispositions, *possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem :* par un effet impénétrable de ses jugemens il les appelle d'une maniere qui n'a pas toute cette convenance, & qu'il prévoit que leur infidélité rendra sans effet.

XX. Voila ce que signifie dans saint Augustin quand il par-

le de Dieu, *n'avoir pas de compassion*, *ne faire pas miséricorde*, *ne pas secourir*, *abandonner*: ou comme il parle encore ailleurs, *ne pas regarder*, *non respicere*: parce que d'un costé à cause de l'infidélité des personnes, c'est comme s'il ne leur faisoit point de miséricorde, qu'il n'en eust pas compassion, qu'il ne les secourust pas, qu'il les abadonnast, qu'il ne les regardast pas; & que de l'autre, quand il se sert de ces expressions, c'est par allusion & par opposition à cette miséricorde absoluë & suivie d'effet de laquelle Dieu parle dans l'Exode & dans l'Epitre de saint Paul aux Romains; *I'auray compassion de qui je voudray, & je feray miséricorde à qui il me plaira.* Au reste si *abandonner* ne signifie pas une entiere soustraction des graces nécessaires, quand saint Augustin se sert de ce terme à l'égard des pecheurs: nous pourrons à plus forte raison nous exempter de le prendre dans cette signification, si quelque fois il s'en sert au sujet des Justes; & le Lecteur devra se rendre moins difficile à recevoir les explications que nous en avons données dans nostre premiere partie.



XI. OBJECTION.

Tirée des endroits où saint Augustin semble avoir cru que la grace nous impose la nécessité d'agir. Premiere difficulté tirée de ce que saint Augustin dit, que nous sommes dans la nécessité d'agir selon ce qui nous plaist davantage.

On répond 1. que Iansenius détruit par cét argument toutes ses graces de velleïté. 2. Que toute grace n'est pas délectation dans saint Augustin. 3. Que saint Augustin a souvent donné le nom de délectation à la grace justifiante. 4. Que Iansénius établit par cét argument la grace infailliblement efficace dans l'estat d'Innocence. On explique la nécessité dont parle saint Augustin.

CHAPITRE XXXIX.

I. NOus ramasserons dans cette objection les endroits de saint Augustin, où il paroît donner à la grace une force qui impose une absoluë nécessité d'agir. Nous commencerons par cette proposition génerale, qu'il avance dans l'explication de

l'Epistre aux Galates, [a] *Que nous sommes dans la nécessité d'agir selon ce qui nous plaist davantage.* Je n'aurois pas cru d'abord, que ces paroles eussent pû servir à prouver, que toutes les graces actuelles d'à-present sont infailliblement efficaces: & je me serois persuadé, qu'on auroit pû les employer tout-au-plus pour attribuer cét avantage aux graces actuelles, dans lesquelles on supposeroit quelque degré de force par dessus la concupiscence qu'elles auroient à combattre, degré que Jansénius est bien éloigné de reconnoître dans toutes les graces. Cependant c'est une preuve qu'il a trouvée à son gré: & il l'employe au chapitre 6. du 4. livre *de la grace du Sauveur*, pour persuader son Lecteur, que toutes les graces actuelles de l'estat present sont infailliblement efficaces. Il est vray qu'il le fait avec adresse: & il engage plustost insensiblement son Lecteur à le croire de luy-méme, qu'il ne paroît entreprendre de le prouver; parce qu'il voyoit bien, que c'est une conclusion qui ne suit pas fort naturellement du principe dont il la tire. Il employe donc les 5. premiers chapitres de ce livre à prouver, que la nature de la grace efficace, c'est-à-dire, de toutes les graces, car il n'en reconnoist pas d'autres à present, que sa nature, dis-je, consiste dans un plaisir & une delectation que Dieu répand dans l'ame. Il rapporte à ce sujet plusieurs passages de Saint Augustin, où ce saint Docteur donne effectivement plusieurs fois le nom de plaisir & de délectation à la grace, & dans plusieurs desquels il la represente méme comme victorieuse de la concupiscence & de ses délectations criminelles. Et comme si ce Saint avoit voulu par-là faire le tableau de toutes les graces d'apresent, [b] Jansénius en fait dans le titre du chapitre 6. le caractere de la grace *medicinale* de JESUS-CHRIST, c'est-à-dire, dans le stile de cét Auteur, le caractere de toutes les graces de l'estat où nous sommes. Il rapporte ensuite dans le corps du chapitre quelques passages de saint Augustin, où il est encore parlé de la grace comme d'une délectation victorieuse de la concupiscence, entre lesquels est celuy, où il dit ce que nous nous sommes objecté, qu'il faut que nous agissions, selon qui nous plaist davantage; & que Jansénius dit, qui mérite d'estre écrit en lettres d'or. Et il conclud un peu avant la fin du chapitre, que tous ces passages publient hautement, que la grace d'à-present est une délectation plus forte que toutes les délectations de la concupiscence. Il avoit déja fait le méme raisonnement, mais en termes plus abbregez au livre 2. chapitre 24. Et du nom de délectation victorieuse que saint Augustin donne quelquefois à la grace, il avoit conclu, que toutes les graces de l'estat pre-

[a] Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est. *Aug. Expos. ep. ad Galat.*

[b] Nomen victricis delectationis inde tractum, atq; impositum gratiæ medicinali Christi. *Jans. l. 4. de grat. Salvat. c. 6. in tit.*

sent sont infailliblement efficaces.

II. Mais 1. Jansénius ruïne luy-méme par-là toutes ces graces *imparfaites*, dont il parle au livre 2. chapitre 28. & dont l'effet se termine à de simples vélleïtez de faire quelque bien ou d'éviter quelque peché. Car il est évident que ces vélleïtez n'estant pas suivies de l'effet & de l'execution, elles n'ont rien de commun avec ces graces ausquelles il donne le nom de délectations victorieuses dans le chapitre 6. du 4. livre. Il n'y a personne qui ne voye que par ces délectations victorieuses il entend des graces qui surmontent enfin toute la résistance de la concupiscence, ce qu'on voit ne pouvoir pas convenir à ces velleïtez.

III. 2. Il n'est pas vray, que dans saint Augustin toute grace soit un amour & une délectation. Car que déviendroient donc toutes ces différentes & innombrables manieres, [a] *diversi & innumerabiles modi*, par lesquelles il dit que Dieu nous appelle? Comment son disciple saint Prosper auroit-il dit, Nous sommes attirez par la crainte, nous sommes attirez par le desir, *trahit timor, trahit desiderium*, & se lassant de faire le denombrement des moyens différents par lesquels Dieu nous attire, auroit-il ajoûté, [b] Qui pourroit expliquer ou comprendre par combien d'affections differentes Dieu agit sur le cœur de l'homme pour le réduire à aimer & à rechercher ce qui estoit l'objet de son aversion? Comment auroit-il tant vanté cette incomprehensible diversité de la grace? *inscrutabilem unius gratiæ varietatem*, *& multiformis gratiæ opus* Que saint Augustin n'a-t-il pas dit à l'avantage de la crainte méme des enfers? Et quelle part ne luy a-t-il point donnée dans le triomphe d'une infinité de Martyrs? Enfin combien y a-t-il d'ames saintes, que Dieu conduit par une voye de secheresse, d'obscurité, & de peines, sans leur laisser goûter aucune douceur dans la vie spirituelle?

[a] Aug. l. de corrept. & grat. c. 5.

[b] Quis perspicere aut enarrare possit per quot affectus visitatio Dei animum ducat humanum; ut quæ fugiebat sequatur. *Prosp. l. cont. Collat. c. 7.*

IV. 3. Ce n'est pas à la seule grace actuelle, que saint Augustin, a donné ces noms de délectation & de plaisir pour la justice, ou d'amour de la justice, victorieux & dominant. Il les a aussi donnez à la grace justifiante ou habituelle. C'est méme d'elle qu'il parle dans une partie des passages que Jansénius allegue aux chapitres 5. & 6. de ce 4. livre de la *grace du Sauveur*, comme dans celuy du chapitre 28. *de l'esprit & de la lettre*, où saint Augustin dit que Dieu convertissant une ame, il luy fait trouver plus de plaisir à faire ses Commandemens, qu'elle n'en goûtoit dans ce qui l'en détournoit: & dans celuy du 8. livre contre Julien, où il dit la méme chose en termes à-peu-prés semblables: & dans celuy du chapitre 118. du Manuel, où il dit que celuy qui est

sous la grace a un amour & un plaisir pour la justice, qui l'empesche de ceder à la concupiscence. Le Lecteur peut voir en nostre premiere partie chapitre 36. & 46. les raisons par lesquelles nous avons prouvé, que c'estoit de la charité justifiante & habituelle que saint Augustin parle dans ces endroits. Et ainsi Jansénius ne pourroit conclure du nom de délectation victorieuse lequel saint Augustin donne à la grace actuelle en certaines occasions, que la nature des graces actuelles est d'estre infailliblement efficace; qu'il ne conclust la méme chose de la grace habituelle, & qu'il ne conclust par conséquent que jamais les Justes ne la perdent.

V. 4. Jansénius faisant une regle infaillible de cette maxime de saint Augustin, que c'est une nécessité que nous agissions selon ce qui nous plaît davantage, *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est*, il se jette luy-méme dans deux inconveniens contradictoirement opposez, dont il luy est impossible de se tirer. Le premier est que selon le sens qu'il donne à cette maxime, Adam ni les mauvais Anges n'auront donc pû éviter le peché où ils sont tombez, & ils auront esté dans la nécessité de le commettre. Car il est constant dans saint Augustin qu'ils pécherent par le consentement qu'ils donnerent à une délectation criminelle quelle qu'elle puisse avoir esté. Il est vray, que Jansénius, appercevant peut-estre bien la conséquence que nous en pourrions tirer, a nié positivement au chapitre 9. du second livre *de la grace du Sauveur* n. 3. que le premier peché ait esté, ou méme ait pû estre une délectation criminelle: mais nous nous en tenons à nostre saint Docteur, qui asseûre formellement tout le contraire. C'est au 22. livre contre Fauste: [a] Ils ont esté créez, dit-il, de telle nature & dans un tel estat, qu'ils avoient le pouvoir de réprimer la delectation, qui les fit pecher par le consentement qu'ils y donnerent. Ainsi donc la délectation l'emporta en eux sur leur devoir & elle se trouva plus forte que l'amour de la justice, puis qu'ils y cédérent: & par conséquent si la volonté est toûjours dans la nécessité d'embrasser ce qui luy plaît davantage, ils furent dans l'impuissance de résister à cette délectation criminelle qui les perdit.

[a] Ut inesset eis possibilitas frænandi delectationem ab illicito, quam non frænando peccaverunt. *Aug. l. 22. cont. Faust. c. 28.*

VI. Le 2. inconvenient contradictoirement opposé au précédent, c'est que ny ces mémes Anges ni Adam n'auront pû pecher. Car il est constant d'un autre costé selon saint Augustin, que Dieu pendant le temps de leur innocence allumoit & entretenoit continuellement en eux les flammes de son amour, & que tout leur mal-heur a esté de n'avoir point persévéré dans cét amour, & d'avoir donné entrée à une complaisance criminelle:

[a] *Si la volonté d'Adam*, dit-il, *fust demeurée stable dans l'amour du bien souverain & immuable, qui éclairoit son esprit & qui embrasoit son cœur de ses ardeurs, il ne se fust pas laissé aller à une folle complaisance en luy-méme.* Il est constant que durant ce temps-là c'étoit cét amour & cette délectation en Dieu qui dominoit en luy; [b] *c'estoit*, dit-il, *un amour pour Dieu que rien ne troubloit, & dans cét amour une grande joye, parce que l'objet qu'il aimoit luy estant toûjours present, il en pouvoit toûjours joüir.* Et par conséquent il auroit toûjours esté dans la nécessité de suivre le panchant de cette joye & de cette délectation, & il auroit esté dans l'impuissance de s'attacher à une délectation contraire.

[a] Si voluntas in amore superioris immutabilis boni a quo illustrabatur ut videret, accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, nō inde ad sibi placendum averteretur. *Aug. l. 14. de civit. c. 15.*

[b] Amor erat imperturbatus in Deum, & in hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum. *Ibid.*

VII. Quelqu'un croiroit peut-estre que Jansénius pourroit répondre, que ce n'est qu'à l'estat où nous sommes, & non pas à l'estat d'Innocence qu'il faut appliquer cette regle, que *c'est une nécessité que nous agissions selon ce qui nous plaist davantage.* Mais il s'est osté luy-méme la liberté d'apporter cette réponse. Car il établit cette régle indépendemment de tout estat, & il la fonde sur la nature de la volonté : [c] Il est besoin, dit-il, d'une délectation pour vouloir le bien: mais cela ne vient ni de la nature du bien, ni de la nature des œuvres surnaturelles. C'est de la nature méme de la volonté, ou pour parler de la sorte, *du vouloir.* Et il étend cela à toute sorte de vouloir, c'est-à-dire, soit à l'égard du bien, soit à l'égard du mal. Car, ajoûte-t-il, la volonté, selon saint Augustin, ne peut en aucune façon ni vouloir ni se porter à quelque action que ce soit sans une délectation. C'est pourquoy dans les pechez méme, il faut aussi une délectation pour s'y vouloir porter : & il faut que la délectation qui survient soit plus grande, quand il est question de vaincre une délectation contraire. Outre que, ce seroit peut-estre une chose qui pourroit paroistre supportable, que l'on dist, que le peché a tellement attaché l'homme au plaisir criminel, & l'a tellement affoibli de ce costé-là, qu'à moins qu'il ne sente une délectation contraire qui soit plus forte, il est dans la nécessité d'y consentir. Mais ce seroit une chose ridicule d'appliquer cette réponse au sujet du plaisir pour vertu, & de dire que le peché qui nous a rendu tout charnels, & a répandu en nous une corruption générale, & un attachement qui ne se peut exprimer aux biens & aux plaisirs de la terre, nous ait rendu en méme temps plus susceptibles de ces plaisirs célestes, nous ait imposé une nécessité plus forte de nous y attacher quand ils se présentent, nous ait

[c] Delectatio, ut quis bonū velit, non ex natura boni, aut supernaturalis operis, sed potiùs ex conditione volendi necessaria est. Voluntas enim sine delectatione velle aut moveri, ut Augustinus loquitur, nullo pacto potest, quod sanè respectu cujuslibet operationis locum habet. Vnde etiam in peccatis eadem necessitas delectationis ad volendum, ac majoris delectationis ad superandam oppositam delectationem reperitur. *Ians. l. 4. de grat. Salvat. c. 7. in fi.*

mis dans une plus grande impuissance de nous en séparer, que n'avoit pu faire l'estat d'Innocence. Il n'y a personne qui ne voye, que si maintenant qu'il y a en nous un panchant contraire aux inclinations de la grace, & un principe qui nous sollicite au peché, la grace neanmoins, parce qu'elle est une délectation & un plaisir, entraînoit, soit nécessairement, soit du moins immanquablement au bien, lorsque cette délectation céleste est plus forte que ce principe opposé : il n'y a personne, dis-je, qui ne voye que si cela estoit véritable, la grace estant aussi une délectation céleste dans l'estat d'Innocence, & ne trouvant pas alors dans le fond de l'ame un principe habituel de délectation contraire, elle ne deust emporter la volonté aussi nécessairement, ou aussi immanquablement.

VIII. 5. Jansénius prend tout-à-fait mal le sens de ce que saint Augustin dit, *que c'est une nécessité que nous agissions selon ce qui nous plaist davantage*. Car ce saint Docteur parle d'un plaisir habituel, c'est à-dire, de la disposition de plaisir & d'amour dominant, en laquelle l'ame est au regard de quelque objet. Et en ce sens cette Maxime est tres-véritable. Mais ni elle ne peut servir de rien à Jansénius, parce qu'il l'entend du plaisir actuel : ni elle ne signifie pas, que l'ame soit dans une nécessité indispensable de se porter à l'objet vers lequel elle a ce plaisir habituel. Elle signifie seulement ce qui se fait ordinairement, qui est que l'ame agit pour l'ordinaire selon l'inclination dominante qu'elle a pour un objet. Ainsi, par exemple, quand le plaisir & l'amour du peché est le plaisir & l'amour dominant de son cœur, elle en suit ordinairement le mouvement lorsque quelque objet l'en sollicite ; & quand le plaisir & l'amour de la justice en est l'amour & le plaisir dominant, tous ses mouvemens pour l'ordinaire sont au bien & à la justice ; & elle s'éloigne des objets qui pourroient l'en détourner. Ainsi un homme, dont l'amour dominant est pour le jeu ou pour les voluptez, embrasse pour l'ordinaire les occasions qui favorisent sa passion. Mais cela n'empêche pas que quelquefois pour de certaines considérations il ne prenne des résolutions contraires.

IX. Il ne faut que des yeux pour se convaincre par la lecture de l'endroit de S. Aug. d'où cette maxime est tirée, que c'en est là le sens véritable : & que c'est ainsi qu'il prend cette nécessité, où il dit que nous sommes libres de suivre ce qui nous plaist davantage. Il s'etend fort au long sur la différence qui est entre l'estat *sous la loy* & l'estat *sous la grace*, & tout ce long discours & cette

» différence se peuvent réduire à cecy, Que dans l'estat *sous la loy*
» l'homme travaille en vain à s'abstenir du peché, parce que l'a-
» mour de la justice n'est pas encore la passion dominante de son
» cœur, mais l'amour de luy-méme & l'attachement à ses interests
» temporels; ce qui fait qu'il se soucie peu de son devoir, lorsqu'il
» trouve une occasion favorable pour cette malheureuse passion:
» Mais que dans l'estat *sous la grace* (par lequel, comme nous
» avons montré dans le chapitre 36. de nostre premiere partie, il
» entend un estat habituel stable & permanent) l'amour & la dé-
» lectation de la justice estant devenuë la passion dominante de
» son cœur au moment de sa justification, les intérests temporels
» ne le détournant plus de son devoir; & sans écouter la voix de la
» concupiscence qui le sollicite, il s'applique à faire porter à son
» ame les fruits sacrez de la justice; parce que, ajoûte-t-il, c'est
» une nécessité que nous agissions selon ce qui nous plaist davanta-
» ge; *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est*, &
» que c'est alors le plaisir & l'amour de la justice qui regne dans
» son cœur.

X. 6. Pour montrer que saint Augustin ne parle pourtant pas d'une impuissance absoluë de se deffendre de ce plaisir qui regne dans le cœur, ni d'une nécessité absoluë de le suivre, c'est qu'il ne laisse pas d'exhorter au méme lieu celuy en qui se trouve ce plaisir & cét amour dominant de la justice, à resister puissamment aux efforts de la concupiscence, qui tâche de recouvrer en son ame l'empire qu'elle y a perdu au temps bienheureux de sa justification: ce qui seroit une exhortation fort inutile, si ce divin plaisir dominoit avec une force, dont il fust dans une entiere nécessité de suivre l'impression.



CHAP.

CHAPITRE XL.

Seconde difficulté tirée de la remarque que saint Augustin a faite, que saint Paul ne se contente pas de dire, que nous sommes regis par le Saint-Esprit, *mais qu'il a dit méme*, que nous sommes poussez par le Saint-Esprit.

On répond, que Iansenius ne peut conclure de cét endroit, que la grace impose à present à la volonté la nécessité de luy donner son consentement, sans conclure la méme chose pour l'estat d'Innocence, sans supposer tous les Iustes impeccables, & sans détruire toutes les graces actuelles avant la justification. On employe cét endroit méme contre Iansénius en faveur des Iustes.

I. C'Est assez pour Jansénius qu'un passage ait tant soit peu d'apparence, & qu'il soit capable d'éblouïr son Lecteur: il se met peu en peine que la justesse s'y rencontre, qu'on puisse l'employer contre luy, & que dans le sens qu'il luy donne il renferme des contradictions & des absurditez. Saint Augustin dit au chapitre 3. du Livre *de gestis Pelagii*, [a] Estre poussé dit quelque chose de plus qu'estre regi. Car quand on dit que quelqu'un est regi de Dieu, l'on conçoit bien que c'est luy qui agit, de telle maniere pourtant, que c'est Dieu à qui il en a l'obligation. Mais quand on dit que quelqu'un est poussé de Dieu, à peine conçoit-on qu'il agisse & fasse quelque chose. Et cependant la grace du Sauveur agit tellement sur nos volontez, que l'Apôtre ne fait point de difficulté de dire, *Tous ceux qui sont poussez par l'Esprit de Dieu sont enfans de Dieu.* [b] Et il n'en faut pas davantage à Jansénius pour luy faire conclure au chapitre 24. du second livre *de la grace du Sauveur*, que toutes les graces sont infailliblement efficaces: & pour luy faire rapporter au chapitre 25. plusieurs autres endroits, où ce Pere dit, *que nous sommes poussez par le Saint-Esprit*, comme autant de preuves invincibles de sa conclusion, sans se mettre en peine de la justesse de la conséquence.

[a] Plus est agi quàm regi: qui enim regitur, aliquid agit, & a Deo agitur ut rectè agat. Qui autem agitur, agere aliquid ipse vix intelligitur, & tamen tãtum præstat voluntatibus nostris gratia Salvatoris, ut nõ dubitet Apostolus dicere: *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* L. de gestis Pelag. c. 8.

[b] Ians. l. 2. de Grat Salvat. c. 24. 25.

II. Saint Augustin rapporte dans l'endroit d'où ce passage est tiré, une proposition de Pélage, qui estoit que tous les hommes sont regis par leur propre volonté, *omnes propria voluntate regi.* Ce saint Docteur dit, qu'elle peut avoir un sens catolique;

à sçavoir, si l'on entend seulement par là que nous avons chacun nostre liberté; qu'à la vérité c'estoit bien le sens que luy avoit donné Pélage dans le Concile de Diospole, de-peur d'y estre condamné; mais que ce n'estoit pourtant pas effectivement le sens dans lequel cét hérétique la prenoit, que son sens estoit, qu'un chacun est tellement régi par sa propre volonté, que Dieu ne le régit pas: *Sic ... omnes voluntate propria regi, tanquam Deus neminem regat*; Et qu'il ne croyoit pas qu'on pust dire le contraire sans ruiner la liberté, que l'Ecriture établit en tant d'endroits; mais que sa peur estoit vaine, puisque la méme Ecriture qui rend témoignage à nostre liberté, se sert encore d'un terme plus fort que celuy de régir, qui est celuy de pousser, *agere*, sans craindre neanmoins d'intéresser nostre liberté: car, dit-il, estre poûssé, c'est assûrément davantage qu'estre régi, *nam procul dubio plus est agi quàm regi &c.* On voit qu'il veut dire, que Pélage devoit si peu craindre pour nostre liberté, s'il avoûoit *que Dieu régit nostre volonté*, que l'Ecriture Sainte qu'on ne soupçonnera pas avoir voulu détruire nostre liberté, puisqu'elle l'établit en tant de lieux, se sert méme d'une expression qui marque moins d'action de nostre part que ne fait pas le terme de *régir*, qui est, *que nous sommes poussez par l'Esprit de Dieu.* Mais le Lecteur jugera de la justesse de la conclusion qu'en tire Jansénius, *que toutes les graces de l'estat présent sont infailliblement efficaces*: il en jugera, dis-je, par les absurditez où cét Auteur s'engage, & qu'il est obligé d'attribuer à saint Augustin.

III. L'on ne peut conclure de ce passage, que toutes les graces d'à present soient infailliblement efficaces: sans en conclure, que tous les Justes ont toûjours une grace infailliblement efficace, & qu'ainsi ils ne pécheront jamais. Car c'est à eux que convient l'avantage dont parle saint Augustin; sçavoir, *d'estre poussez par le Saint-Esprit.* Cela se voit par cét endroit de saint Paul auquel il fait allusion: Tous ceux qui sont poussez par l'Esprit de Dieu sont enfans de Dieu. *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Ces paroles nous apprennent que ce sont deux choses inséparables, estre enfans de Dieu & estre animez & *poussez* par le Saint-Esprit. En effet, elles ont tellement paru inséparables à nostre saint Docteur, que comme il conclud avec saint Paul qu'une personne est enfant de Dieu, de ce qu'elle est poussée par le Saint-Esprit, aussi il conclud qu'elle n'est pas enfant de Dieu, de ce qu'elle n'est point poussée par le Saint-Esprit. C'est dans l'un de ses derniers Sermons: [a] *Tous ceux, dit-il, qui sont poussez par l'Esprit de Dieu, sont enfans de Dieu: & ceux qui ne sont point*

[a] Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei: non sunt filii Dei, si non aguntur Spiritu Dei. *Aug. Serm.* 43. *de verb. Dom.* c. 7.

poussez par l'Esprit de Dieu, ne sont pas ses enfans. Et ainsi, comme les Justes sont toûjours enfans de Dieu tant qu'ils sont Justes, ils sont toûjours animez & poussez par son Esprit. Et par conséquent ils auroient toûjours une grace infailliblement efficace, si *estre poussé par le Saint Esprit* signifioit cette sorte de grace.

IV. Il faudroit méme conclure contre les principes de nostre Foy, qu'il n'y a aucune grace actuelle avant la justification. Car si toute grace actuelle est, comme le prétend Jansénius, infailliblement efficace : & si avoir une grace infailliblement efficace, c'est, comme il le pretend encore, ce qu'appelle icy saint Augustin *estre poussé par l'Esprit de Dieu*, certes, comme ce saint Docteur dit aprés saint Paul, que tous ceux qui sont poussez par l'Esprit de Dieu sont enfans de Dieu. *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* : il s'ensuivra, que quiconque aura une grace infailliblement efficace, sera déja au nombre des enfans de Dieu, & ainsi, comme nul n'est enfant de Dieu avant le moment de la justification, il s'ensuivra, que nul n'aura eû de grace infailliblement efficace, ni par conséquent, selon Jansénius, de grace actuelle, avant la justification. Et enfin, comme dans ce méme texte de S. Aug. la grace du Sauveur, *Gratia Salvatoris* est celle qu'il y exprime par ces autres mots, *estre poussé par le S Esprit* : il s'ensuivra encore que nul, contre les principes de Jans. méme, n'aura eû *de grace du Sauveur* avant que d'estre justifié.

V. Mais la vérité est, que saint Augustin parle bien icy de la force de la grace, mais qu'il ne songe nullement à établir l'efficace infaillible de la grace actuelle, mais la force & l'opération du Saint-Esprit qui réside dans les Justes, & qui les anime, c'est-à-dire, de la grace justifiante ou habituelle. Car il fait allusion, comme nous avons dit, aux paroles de saint Paul, ou plustost il les rapporte : Tous ceux qui sont poussez par l'Esprit de Dieu sont enfans de Dieu, *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Or il est evident que tout le chapitre 8. de l'Epistre aux Romains, où elles sont couchées, ne regarde que les Justes, & que l'esprit dont parle cét Apôtre est celuy qui leur a esté donné dans leur adoption, *Accepistis spiritum adoptionis* : que c'est celuy * qui nous rend témoignage que nous sommes enfans de Dieu, & qui nous sert de gage que nous serons un jour ses héritiers : qu'enfin c'est le Saint-Esprit, comme résidant habituellement dans les Justes, *Propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis &c. Si tamen Spiritus Dei habitat in vobis.*

* Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus filii Dei. Si autem filii & hæredes *Rom. c. 8.*

VI. Cét argument est donc tres-inutile à Jansénius contre nous : mais il ne laisse pas de nous estre tres-utile & tres-efficace

contre luy. Car puisque saint Augustin dit, *que tous ceux qui sont enfans de Dieu sont poussez par le saint Esprit: & que ceux au contraire qui ne sont point poussez par le saint Esprit, ne sont pas enfans de Dieu:* comme la foy ne nous permet pas de douter, que tous les Justes ne soient enfans de Dieu, & qu'ils ne conservent cette glorieuse qualité jusqu'à ce qu'ils s'en soient dépoüillez eux-mémes par le peché mortel: elle ne nous permet donc point de douter, qu'ils ne soient toûjours poussez par le Saint Esprit, tandis qu'ils ne se sont pas rendus indignes de cette grace par ce peché. Et comme ce n'est que par ses graces que le saint Esprit nous pousse, la foy ne nous permet donc point non plus de douter, que le Saint Esprit ne soit fidelle à les assister de ses graces, tandis qu'ils ne l'ont pas encore obligé à se retirer d'eux par le peché mortel: & que par conséquent il n'y ait une infinité de graces frustrées de l'effet pour lequel elles sont données; puis qu'il y a une infinité de Justes qui se perdent.

VII. Enfin, & c'est ce qui devoit faire appercevoir à Jansénius la foiblesse & le peu de justesse de son argument, nous voyons par le méme endroit [a] de saint Augustin, qui a servi de matiere à cette objection, que ce saint Docteur ne reconnoissoit pas moins dans l'estat d'Innocence que dans l'estat present, la grace qui est marquée par ces paroles *estre poussé par le saint Esprit*; quoyque selon Jansénius méme il n'y eust alors aucune grace infailliblement efficace. Car il faut remarquer que quand saint Augustin dit en cét endroit, c'est plus d'estre poussé par le saint Esprit, que d'en estre regi, *plus est agi quàm regi*: Il ne veut pas dire, que ce soit plus dans le fond & dans la vérité de la chose, mais seulement que c'est plus *quant à la maniere de parler*; c'est-à dire, que c'est une expression plus forte, & qui paroît donner une idée plus vive de l'opération de la grace. Cela se voit par la maniere dont saint Augustin prouve sa proposition, sçavoir *que c'est plus d'estre poussé que d'estre regi*: Car, dit-il, celuy qui est régi fait quelque chose & c'est méme afin qu'il fasse, mais qu'il fasse bien, qu'il est régi de Dieu: mais quand on dit que quelqu'un est poussé, à peine conçoit-on qu'il fasse quelque chose: *Qui enim regitur, aliquid agit, & à Deo regitur ut rectè agat. Qui autem agitur, agere aliquid vix ipse intelligitur.* Cependant il est bien certain, que saint Augustin n'a pas prétendu que nous crussions, que quand la volonté agit par la grace, elle agisse peu: puisqu'au contraire tout ce qui se fait alors est conjointement & indivisiblement d'elle & de la grace. Ce n'est donc pas dans le fond & dans le sens, mais seulement *dans l'expression*, qu'il trouve de la diffé-

[a] Aug. l. de Gestis Pelagii c. 3.

rence entre ces deux propositions, *estre regi* par le Saint Esprit, & estre poussé par le Saint Esprit. En effet tout le reste du méme endroit roule sur la nécessité & surle bonheur que nous avons d'estre régis de Dieu: au lieu que si saint Augustin avoit cru qu'il y eust de la différence dans le fond entre le bonheur *d'estre règi par l'Esprit de Dieu*, & le bonheur *d'estre poussé par l'Esprit de Dieu*: il auroit deû, ou ne point parler du premier, ou en parler peu, comme d'un bonheur qui estoit pour l'estat d'Innocence, & qui suffisant alors ne suffiroit plus maintenant: & il auroit deû s'étendre sur le bonheur bien plus grand que nous aurions maintenant d'estre méme poussez par l'Esprit de Dieu. C'est donc une marque, que, comme j'ay dit, ce n'estoient pas deux choses qui luy parussent différentes, *estre regi par l'Esprit de Dieu, & estre poussé par l'Esprit de Dieu.* Et ainsi comme ce Saint nous a déja dit que Dieu regissoit l'homme & l'Ange dans l'estat d'Innocence, & qu'il le dit encore dans le méme endroit d'où est pris le passage qui a servi de matiere à cette objection, il est visible, qu'il estoit persuadé, que l'homme & l'Ange estoient aussi poussez par le Saint Esprit dans l'estat d'Innocence. Ajoûtez que ce que le méme Saint appelle au chapitre 7. du sermon 43. sur les paroles de Nostre Seigneur, que nous avons cité n. 3. ce qu'il appelle, dis-je, *estre poussé par le Saint Esprit*; il l'y avoit confondu au chapitre second avec cette autre expression de saint Paul, *avoir la charité répanduë dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a esté donné*, comme on peut s'en convaincre par toute la suite du discours depuis le méme chapitre second jusqu'au 7. Or saint Augustin applique positivement cette derniere expression à l'estat d'Innocence dans le chapitre 9. du 12. livre de la Cité de Dieu. On ne peut donc point douter, qu'il ne luy appliquast aussi l'autre expression du méme Apostre. Enfin saint Paul méme, comme il a esté remarqué n. 5. confond au chapitre 18. de l'Epistre aux Romains, *estre poussé par le Saint Esprit*, avec *avoir en soy l'Esprit des Enfans adoptez*, avec *avoir l'Esprit qui nous rend témoignage que nous sommes enfans de Dieu*: en un mot, avec *avoir le Saint Esprit résident au dedans de soy.* Or ce bonheur ne convenoit pas moins à l'estat d'Innocence qu'à l'estat où nous sommes.



CHAPITRE XLI.

Troisiéme difficulté tirée de ces paroles de Jesus-Christ *tant de fois employées par saint Augustin contre les Pélagiens*, Personne ne vient à moy si mon Pere ne l'attire.

On répond, que Jansénius ne peut alleguer ces paroles, pour prouver que toutes les graces sont infailliblement efficaces, sans détruire ses sentimens. Et l'on se sert de ces mémes paroles pour prouver, que les graces quelque efficaces qu'elles soient, laissent toûjours la liberté de n'y pas consentir.

I. Mais combien de fois Jansénius nous fait-il souvenir de ces paroles de Nostre Seigneur, *Personne ne vient à moy s'il n'y est attiré par mon Pere*, & du fréquent usage que saint Augustin en a fait contre les Pélagiens : combien de fois, dis-je, nous en fait-il souvenir, pour nous faire conclure, que quand un homme a la grace, il n'est pas en sa liberté de consentir ou de ne pas consentir, de vouloir ou de ne pas vouloir ? Cependant c'est un argument, qui ne luy est pas moins inutile que le précédent.

II. Je dis donc 1. que l'usage de ce mot *attirer* consiste chez saint Augustin, à nous faire voir contre l'erreur des Pélagiens & des Demi-pélagiens, que la volonté ne précéde pas la grace. C'est l'usage qu'il en fait contre les premiers au chapitre 19. du livre 1. au Pape Boniface, où aprés avoir dit plusieurs choses sur ce sujet, il ajoûte vers la fin pour en donner une plus grande preuve : [a] » Combien d'ennemis de Jesus-Christ, par une » grace secrete sont tous les jours *attirez* à luy. Julien ne peut » souffrir à la vérité que je me serve de cette expression, mais je » ne le fais qu'aprés l'Evangile. Et je puis dire que ce n'est pas tant » à moy qu'il s'oppose, qu'à celuy qui crie, Persone ne peut venir » à moy, si mon Pere qui m'a envoyé *ne l'attire* : Car Jesus-» Christ, n'a pas dit, si mon Pere *ne le conduit*. S'il s'estoit ser» vi de ce terme, peut-estre nous auroit-il donné lieu de croire » avec Julien que *nostre volonté commence avant la grace* : mais il a » dit ; si mon Pere *ne l'attire*, ce qui marque *que nostre volonté ne précéde pas*. Car comment pourroit-on dire qu'on attire une per» sonne, *si elle vouloit déja auparavant ?* L'homme est donc attiré » par de merveilleux moyens pour vouloir, par celuy qui sçait agir » dans les cœurs des hommes, non-pas pour faire qu'ils croyent

[a] Quàm multi inimici Christi quotidie subitò Dei occultâ gratiâ trahuntur ad Christum. Quod verbum si non ex Evangelio posuissem, quanta de me propter hoc iste (Julianus) dixisset, cùm etiam obluctetur nunc non mihi, sed illi qui cla-

malgré eux & ne le voulant pas, ce qui est une chose impossible; mais pour faire que ne voulant pas croire auparavant, ils viennent à le vouloir.

« mat. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum?* Non enim ait duxerit, ut illic aliquo modo intelligamus præcedere voluntatem. Quis trahitur si jam volebat? Et tamen nemo venit nisi velit. Trahitur ergo miris modis ut velit, ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant. *Aug. l. 1. ad Bonifac. c. 19.*

III. Je réponds 2. qu'il est vray que saint Augustin use aussi de ce mot tres-souvent & méme pour l'ordinaire pour signifier une grace qui a l'effet pour lequel elle est donnée. C'est encore la signification dans laquelle il l'employe au méme endroit que je viens de citer, mais particulierement dans le chapitre 8. du livre *de la prédestination des Saints*, qui nous donnera matiere de parler dans l'objection suivante. Mais il y a deux choses à observer: la premiere, que lors que saint Augustin a employé ce mot dans cette seconde signification: il n'a pas prétendu y comprendre toutes les graces: c'est-à-dire, qu'il n'a pas prétendu, que toutes les graces de l'estat present fussent de ces graces, par lesquelles il dit aprés Nostre Seigneur, que le Pere attire les hommes à son Fils. Il n'en faudroit pas d'autre preuve, que celle que nous fournit le 29. discours de ce Saint sur saint Jean: où il avertit celuy qui dit, qu'il ne se sent pas encore attiré pour venir à JESUS-CHRIST, qu'il prie Dieu qu'il l'y attire: *Intellige, Non traheris? Ora ut traharis.* Car comme l'on ne peut prier sans la grace, c'est supposer ouvertement, que l'on peut n'estre pas attiré, & avoir neanmoins la grace qui est nécessaire pour prier. Mais l'objection suivante nous donnera lieu d'apporter d'autres preuves en grand nombre, comme ce Saint a esté persuadé, qu'une infinité de personnes qui ne viennent pas à JESUS CHRIST, & qui par conséquent n'y sont pas *attirez* dans le sens auquel nous avons dit qu'il prend quelquefois ce terme: ne laissent pas neanmoins d'avoir des graces qui les disposent à y venir, & qui ne manquent à les y amener, que par l'infidélité de leur volonté à répondre. Enfin Jansénius ne peut prétendre que toutes les graces de l'estat present soient de ces graces *attirantes*, dont parle là saint Augustin, sans en estre le premier incommodé, & sans estre obligé de desavoüer toutes ces graces imparfaites qu'il admet au chapitre 28. du second livre *de la grace du Sauveur*; puisque ces graces ne se terminant, comme il dit, qu'à de simples velléïtez, il s'en faut infiniment, qu'elles fassent venir à JESUS-CHRIST ceux à qui elles sont données.

IV. La seconde chose qu'il y a à observer; c'est que dans

les endroits méme de saint Augustin ou de l'Evangile, dans lesquels le mot *attirer* signifie une grace qui a asseûrement son effet: ce n'est pas neanmoins par une opération de Dieu qui soit infailliblement efficace, dans le sens auquel Jansénius se l'est imaginé: c'est à-dire, que ce n'est point par une motion intérieure, *laquelle il ne soit pas au pouvoir de la volonté de recevoir en vain & de rendre sans effet; à laquelle, il ne soit pas au pouvoir de la volonté de refuser son consentement; & avec laquelle enfin il ne soit pas en son pouvoir de ne pas vouloir aussi bien que de vouloir.* Il n'y a qu'à lire ce que S. Aug. nous apprend sur ce sujet dans son discours 26. sur S. Jean. Il y explique ces paroles du Fils de Dieu: *Personne ne peut venir à moy, si mon Pere qui m'a envoyé ne l'attire.* Il dit qu'il ne faut pas s'estonner de ces mots, si mon Pere ne *l'attire*; Que si les plaisirs de la terre sont capables de nous *attirer* par leurs charmes, ceux du Ciel en ont bien de plus puissans: mais que comme on ne dit pas qu'un homme fasse avec nécessité la chose, à laquelle son plaisir l'emporte, on ne doit pas non-plus soupçonner, qu'il y ait de la nécessité à embrasser la foy dans celuy qui y est attiré par les plaisirs que le Ciel luy inspire. Nous ne devons pas craindre, dit-il, qu'on nous dise, comment croy-je par ma volonté, si je suis attiré à la foy? Il faudroit répondre à une personne qui parleroit de la sorte: C'est dire peu, que vous soyez attiré par vostre volonté, vous l'estes aussi par le plaisir. Le cœur à qui le pain celeste est doux, y trouve sans doute du plaisir. [a] Au reste s'il a esté permis au Poëte de dire, un chacun est attiré par son plaisir; il ne dit point, *par la nécessité*, mais par son plaisir, à combien plus forte raison devons-nous dire, qu'un homme est attiré à JESUS-CHRIST, quand il trouve du plaisir dans la vérité, dans la beatitude, dans la justice, dans la vie eternelle, ce qui n'est autre chose que JESUS-CHRIST? Ou dirons-nous que les sens du corps ont leurs plaisirs, & que l'esprit n'a pas les siens? Et pour oster de plus en plus ce soupçon de nécessité, il nous fournit plus bas des exemples d'attraits qui ne laissent pas d'estre tres-efficaces quoy qu'ils ne renferment aucune nécessité. [b] Vous montrez, dit-il, une branche verte à un mouton, & vous l'attirez: vous montrez des noix à un enfant, & vous l'attirez. Il court pour les prendre parce qu'il est attiré, mais ce n'est que par l'amour qu'il est attiré. Si donc ces objets attirent ceux à qui on les montre; parce que c'est une chose véritable, que chacun est attiré par son plaisir, JESUS-CHRIST estant manifesté par son Pere ne sera-t-il pas capable d'attirer? y a-t-il donc quelque chose que l'ame desire avec plus d'ardeur que la vérité? Et encore plus bas,

[a] Si Poëtæ dicere licuit, trahit sua quemque voluptas; nō necessitas sed voluptas, nō obligatio sed delectatio: quanto fortiùs nos dicere debemus hominem trahi ad Christum qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiternâ vitâ, quod totum Christus est? An verò habent corporis sensus suas voluptates, & a-

[a] Voyez

[a] Voyez, dit-il, comment le Pere attire ; il inspire du plaisir en enseignant, *mais il n'impose pas de nécessité.* Voila comme il attire ceux qu'il attire. Ils seront tous enseignez de Dieu, disent les Prophetes.

« nimus deseritur à voluptatibus suis. « *Aug tract. 26. in Ioan.* «

[b] Ramum viridem ostendis ovi & trahis illam: Nuces puero demonstrantur, & trahitur: & quod currit trahitur, amando trahitur.... Si ergo ista quæ inter delicias & voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt, quoniam verum est, trahit sua quemque voluptas: non trahit revelatus Christus a Patre? quid enim fortiùs desiderat anima quàm veritatem? *Ibid.*

[a] Videte quomodo trahit Pater, docendo delectat, non necessitatem imponendo. Ecce quomodo trahit, *Erunt omnes Docibiles Dei.* Ibid.

V. Voila donc comme la grace attire l'ame à embrasser la foy de Jesus-Christ: c'est un saint plaisir qui la charme heureusement, mais sans luy imposer aucune nécessité, *Non necessitas sed voluptas, non obligatio sed delectatio: docendo delectat, non necessitatem imponendo.* Elle l'attire comme on attire un mouton en luy presentant une branche verte. On sçait que saint Augustin a reconnu quelque espece d'indifference dans les actions, que font les bestes. Du moins est-il bien constant, qu'il n'a pas crû que le plaisir par lequel selon le Poëte chacun est attiré, *trahit sua quemque voluptas*, attire de telle sorte, qu'il ne soit pas au pouvoir de la volonté d'y résister ; & que par exemple celuy que le plaisir de la chasse engage dans quelque partie, ne puisse pas s'en défendre. Il est tout-de-méme bien constant qu'il n'a pas crû, qu'un enfant qui court aprés des noix qu'on luy presente, soit dans une nécessité inévitable d'y courir, sans qu'il puisse s'en abstenir. Cependant ce sont comme nous avons veû les comparaisons dont il se sert pour nous expliquer les attraits de la grace.

VI. Enfin il nous apprend luy-méme en termes formels, que Dieu attire tellement les hommes à son Fils, qu'il les laisse pourtant dans le pouvoir de n'y pas aller. C'est au livre 2. contre les lettres de Petilien chapitre 85. [b] Si je vous demande, dit-il à cét Evéque Donatiste, comment le Pere attire les hommes à son Fils, puis qu'il est dit, *qu'il les a abandonnez à leur libre-arbitre* ; vous aurez peut-estre de la peine à resoudre cette difficulté. Car comment est-il vray qu'il les attire, *s'il laisse un chacun dans la liberté de choisir ce qu'il voudra ? Cependant l'un & l'autre est véritable* : mais peu de personnes sont capables de le comprendre. S'il se peut donc faire, que le Pere attire à son Fils ceux qu'il a laissez dans leur liberte : il n'est pas plus difficile de concevoir, comment les choses que la crainte des loix fait faire, n'ostent pas le libre-arbitre.

[b] Si tibi proponam quæstionẽ, quomodo Deus Pater attrahat ad Filiũ homines, quos in libero dimisit arbitrio, fortasse eã difficilè soluturus es. Quomodo enim attrahit si dimittit ut quis quod voluerit eligat? Et tamen utrumque verum est, sed intellectu hoc penetrare pauci valent: si

ergo fieri potest, ut quos in libero dimisit arbitrio, attrahat tamen ad Filium Pater: sic fieri potest ut ea quæ legum coercitionibus admonentur, non auferant liberum arbitrium. *Aug. l. cont. Epist. Petil. c. 85.*

VII. Voila qu'il dit que ces deux choses sont également véritables: l'une que le Pere attire les hommes & que par cette attraction il les conduit à son Fils: l'autre, *qu'il les laisse dans leur libre arbitre, de telle sorte qu'il est en leur pouvoir de choisir ce qu'ils voudront: libero dimisit arbitrio, ut quis quod voluerit eligat*; ce qui seroit une expression peu juste & peu véritable, si ceux qui sont attirez ne pouvoient pas résister aux graces particulieres qui les attirent. Car comment sera-t-il vray, *que Dieu les laisse dans la liberté, de choisir ce qu'ils voudront*, sçavoir, d'aller à son Fils, ou de n'y pas aller, s'il n'est pas en leur pouvoir de faire un autre choix, que celuy d'y aller? Et il ne serviroit de rien de répondre, que quand il a dit que Dieu laisse à la liberté de ceux qui sont appellez de choisir ce qu'ils voudront, il n'a voulu insinuer autre chose, sinon que c'est leur volonté qui choisit, & que c'est elle qui se résout d'aller à JESUS-CHRIST, enfin qu'ils n'y vont pas sans le vouloir. Car si saint Augustin n'avoit voulu dire que cela: ce ne seroit pas un grand secret, que Dieu attirast les hommes, & que ce fust leur volonté qui choisist, & qui se portast à suivre cette attraction: comme ce n'est pas un grand mystere qu'un Pere attire & fasse venir à soy un de ses enfans en luy presentant des noix; & que ce soit la volonté de cét enfant qui luy fasse choisir d'aller à son Pere. Cependant saint Augustin fait un mystere de l'alliance de ces deux propositions, *que Dieu attire les hommes à son Fils, & qu'il laisse pourtant à leur liberté de choisir ce qu'ils voudront.* Il dit que c'est une question qu'il n'est pas aisé de résoudre: *fortasse eam difficilè soluturus es*: que peu sont capables de bien entendre ce point: *Intellectu hoc pauci penetrare valent.* Certes ce seroit une chose ridicule, que quelqu'un allast faire un mystere & un grand secret, d'accorder comment c'est la volonté de l'enfant qui choisit d'aller vers son Pere qui luy presente des noix, & que neanmoins il soit vray de dire, que c'est son Pere qui l'attire.

VIII. Ajoûtez à cela que le dessein de saint Augustin fait voir évidemment, que le choix dont il parle, est un choix d'indifférence, c'est-à-dire, un choix qu'on peut faire ou suspendre; ou par lequel on peut choisir une chose ou son contraire. Les Donatistes ne pouvoient souffrir que l'Eglise Catolique eust eû recours à la puissance Imperiale, pour les obliger par la sévérité des

Loix à rentrer dans le sein de l'Eglise. Ils se plaignoient que c'estoit leur oster la liberté, & que Dieu méme n'en usoit pas ainsi à l'égard des Infideles pour les convertir à son Fils. [a] Car, dit Petilien, Nostre Seigneur a dit, Personne ne vient à moy que mon Pere ne l'ait attiré. Pourquoy donc ne permettez vous pas aux personnes de se conduire par leur libre-arbitre : puisque Dieu méme a laissé le libre-arbitre aux hommes : se contentant de leur montrer le chemin de la vertu, afin que personne ne perist par ignorance ? Car il a dit, j'ay mis le bien & le mal, le feu & l'eau devant vous ; choisissez lequel vous voudrez. On ne peut nier que cét Evéque Donatiste ne parle d'une liberté & d'un choix d'indifférence. Que fait nostre saint Docteur ? Il luy oppose l'exemple méme dont il se servoit, sçavoir du Pere eternel qui attire les hommes à son Fils sans leur oster la liberté, & il le convainc par cét exemple, qu'on peut estre attiré à une chose, sans qu'on perde rien de cette liberté que l'on a de la choisir ou son contraire. *Si je vous demande*, dit-il, *comment le Pere attire les hommes à son Fils, puis qu'il les laisse dans leur libre-arbitre, vous aurez peut-estre de la peine à resoudre cette difficulté, car comment est-il vrai qu'il les attire, s'il les laisse dans la liberté de choisir ce qu'ils voudront ? Et cependant ce sont deux choses également véritables, qu'il attire les hommes, & qu'il les laisse dans cette liberté.* Où l'on voit que dans ces premieres paroles, *Si je vous demande comment le Pere attire les hommes à son Fils, puis qu'il les laisse dans leur libre-arbitre*, il prend *le libre-arbitre* dans le méme sens, auquel cét Evéque Donatiste l'avoit pris, & que par ces autres paroles, Comment est-ce qu'il les attire, s'il est vray qu'il les laisse dans la liberté de choisir ce qu'ils voudront, *Quomodo attrahit, si dimittit, ut quod quis voluerit eligat* ; il fait allusion à ce que ce méme Evéque venoit de rapporter de la Sainte-Ecriture, *J'ay mis le feu & l'eau devant vous*, CHOISISSEZ LEQUEL VOUS VOUDREZ DES DEUX. *Posui ante te ignem & aquam, quod volueris elige.* Il suppose donc que le Pere attirant quelqu'un à son Fils, il luy laisse pourtant en cela une liberté d'indifférence, & le pouvoir de choisir de n'y pas aller aussi-bien que d'y aller.

IX. En effet si nostre saint Docteur n'avoit supposé cette sorte de liberté & d'indifférence à aller à JESUS-CHRIST, & à n'y pas aller, dans ceux qui y sont atttirez par le Pere ; cét exemple auroit esté peu juste, & il l'auroit mal choisi, pour prouver [b] que l'on peut attirer les hommes à rentrer dans leur devoir par la rigueur des Loix sans qu'ils puissent se plaindre, qu'on interesse la liberté, que Dieu leur a laissée de choisir l'eau ou le

[a] Dicit enim Dominus Christus, nemo venit ad me, nisi quē Pater attraxerit. Cur autē vos nō liberū arbitrium sequi permittitis, cū ipse Dominus Deus liberum arbitrium dederit hominibus, viam tamen justitiæ ostendens, ne quis forsitan nescius deperiret. Dixit enim, *Posui ante te bonum & malum, posui ante te ignē & aquam, quod volueris elige.* Ibid.

[b] Sicut ergo fieri potest, ut quos in libero dimisit arbi-

feu, le bien ou le mal. Car, comme nous avons veû, c'est cette sorte de liberté, qu'ils se plaignoient qu'on leur ostoit: & c'est cette méme liberté, que ce saint Docteur soûtenoit au contraire, qu'on leur laissoit. Aussi conclud-il: a Personne donc, quoy-qu'on se serve contre vous de l'autorité des Loix, ne vous oste vostre libre-arbitre: mais c'est à vous à bien examiner ce que vous avez à choisir; c'est-à-dire, si vous voulez vous corriger, & vivre en paix avec nous, ou si vous aimez mieux persévérer dans vostre malice, & souffrir sous le faux nom de martyre que vous affectez, les supplices que vous méritez. Certes il ne se pourroit rien de bien moins juste & de moins raisonné, que de vouloir convaincre des personnes, qu'en les attirant par la sévérité des Loix à rentrer dans leur devoir, on ne leur oste pas le pouvoir de continuer dans leur égarement: il ne se pourroit, dis-je, rien de moins bien raisonné que de les en vouloir convaincre par l'exemple du Pere eternel attirant les hommes à son Fils, si l'on supposoit que les graces particulieres par lesquelles il attire les hommes à son Fils, ne leur laissent pas la liberté de n'y pas venir. On ne parlera donc que conformement au sentimens de saint Augustin, quand on dira, qu'il ne prétend point donner à la grace qui nous attire à JESUS-CHRIST, l'efficace infaillible que Jansénius luy attribuë, c'est-à-dire, une efficace, qui fasse, que la volonté n'ait pas le pouvoir de s'en dédire: & quand on dira que la force qui fait qu'elle conduit infailliblement à JESUS-CHRIST, ne consiste, qu'en ce que Dieu sçait la presenter à celuy qu'il y veut attirer, de la maniere, qu'il sçait estre propre afin qu'il ne luy résiste pas, *Quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat*, comme le disoit en effet ce saint Docteur dans l'objection précédente.

trio, trahat tamen ad Filium Pater: sic fieri potest ut ea quæ legũ coercitionibus admonentur non auferant liberum arbitrium. *Ibid.*

a Nemo ergo nobis auferri liberum arbitrium: sed vel diligenter attendite, quid potius eligatis, utrum correcti vivere in pace, an in malitia perseverantes, falsi martyrii nomine vera supplicia sustinere. *Ibid.*



XII. OBJECTION.

Tirée des passages où saint Augustin semble insinuer que la grace est inséparable de son effet.

ON ne peut sans doute travailler plus efficacement à prouver, que toutes les graces ont paru infailliblement efficaces à saint Augustin, que de montrer que la grace luy a toûjours paru inséparable de son effet. C'est la maniere dont b Jansénius s'y prend au chapitre 25. du second livre *de la grace*

b Jans. l. 2. de grat. Salvat. c. 25.

du Sauveur. Il y ramaſſe quantité d'endroits de ſaint Auguſtin qui luy paroiſſent préſenter cette idée à l'eſprit. Je ne prétends pas les examiner tous icy en particulier. Il y en a que nous laiſſerons, parce que nous les avons déja examinez, ou qu'on peut en apprendre le ſens par ceux que nous avons examinez. Ainſi, nous avons veû dans le chapitre 40. quel eſt le ſens de ceux où ſaint Auguſtin dit aprés ſaint Paul, que nous ſommes pouſſez par le Saint-Eſprit: ainſi, nous avons veû dans le chapitre 37. en quel ſens ce ſaint Docteur diſoit, que Dieu n'a en vain compaſſion de perſonne; & qu'il convertit ceux qu'il regarde d'un œil de miſéricorde. Ainſi toute noſtre diſſertation ſur le ſentiment des Demi-pélagiens rend inutile tout ce qu'il rapporte de ce Saint contr'eux, parce qu'il le prend dans une ſuppoſition éloignée de la vérité, & contraire à la penſée du méme Saint. Il y en a qu'il n'eſt pas beſoin de toucher; parce qu'encore qu'on y voye une grace avec ſon effet, on peut aiſément connoiſtre qu'ils ne ſignifient pas, que la grace ſoit inſéparable de cét effet, mais ſeulement, que cét effet ne ſe peut pas rencontrer ſans elle. Ainſi quand il rapporte cét endroit de la Lettre 107. de ſaint Auguſtin à Vital, *Gratia dat merita cùm datur*: le Lecteur peut bien voir que ce Saint ne veut pas dire, comme le prétend Janſénius, que nous ne manquons jamais d'agir & de mériter quand nous avons la grace; cela détruiroit méme les graces imparfaites ou velléïtez de cét Auteur: mais qu'il veut dire qu'il n'y a point de mérites dans une ame que lorſque la grace luy eſt donnée, & que c'eſt la grace qui les luy apporte avec elle, ou qui luy donne le moyen de les acquerir: contre l'erreur de ce Précurſeur des Demi-pélagiens, qui prétendoit que l'homme avant la grace avoit des mérites partis du ſeul fond de ſon libre-arbitre, par leſquels il ſe la procuroit & ſe l'attiroit. En effet il n'eſt pas poſſible de lire cette Lettre ſans ſe figurer, que ç'a eſté la veûë de noſtre Saint. Ainſi quand ce ſaint Docteur dit au méme Vital, [a] Ne diſons pas que la grace conſiſte dans la doctrine, mais reconnoiſſons la grace qui fait que la doctrine nous devient utile, & ſans laquelle elle n'eſt capable que de nous nuire: le Lecteur peut voir que ce n'eſt nullement pour obliger Vital à croire, que jamais la grace n'eſt donnée à une ame, qu'elle ne luy faſſe ſervir la doctrine, c'eſt-à-dire, qu'elle ne luy faſſe pratiquer ce qu'elle ſçait déja devoir faire: il n'eſtoit aucunement queſtion de ce point entr'eux, & Janſénius attachant ce ſens à ces paroles, détruit encore ſes graces imparfaites & ſes velléïtez. Mais c'eſt pour redreſſer Vital, qui ne reconnoiſſoit pas d'autre grace, ſur-tout

[a] Non ergo dicamus gratiam eſſe doctrinā: ſed agnoſcamus gratiam quæ facit prodeſſe doctrinā: quæ gratia ſi deſit, videmus etiam obeſſe doctrinam. *Aug. ep. 107. ad Vital.*

avant la justification, que la doctrine, & la connoissanee de ce que nous avons à croire & de ce que nous devons faire ; & qui prétendoit que nous pouvons par nous-mémes la mettre en pratique, & mériter par là nostre justification. Il veut luy apprendre, que c'est si peu dans la doctrine qu'il doit faire consister la grace, qu'elle n'est capable que de nous rendre plus criminels, si Dieu ne nous donne une autre grace pour nous la rendre utile, & pour nous la faire pratiquer. Nous nous attacherons donc à l'examen des seuls passages, qui n'ayant pas encore paru dans ces objections, semblent présenter à l'esprit l'idée d'une grace inséparable de son effet.

CHAPITRE XLII.

Premiere difficulté, tirée de ce que saint Augustin ne se contente pas que Pélage reconnoisse une grace qui conseille & qui exhorte, *mais qu'il l'oblige de reconnoistre une grace* qui persuade.

On répond 1. *que Iansénius ne peut prétendre, que toute grace persuade, sans se contredire luy-méme :* 2. *Que saint Augustin a reconnu des graces qui ne persuadent pas.* 3. *On explique ce que ce Saint exige de Pélage.*

I. C'Est le Livre *de la grace de* Jesus-Christ qui fournit un plus grand nombre de tels passages à Jansénius. Le premier qui se presente est tiré du chapitre 10. où le Saint ne se contente pas que Pélage reconnoisse que la grace propose, conseille, sollicite, mais il l'oblige de reconnoistre aussi *qu'elle persuade.* [a] Qu'il confesse, dit-il, une grace par laquelle non seulement la grandeur de la gloire avenir nous est promise, mais aussi par laquelle on la croit & on l'espere : par laquelle non-seulement la sagesse nous est découverte, mais aussi par laquelle on l'aime : par laquelle non-seulement nous sommes exhortez à faire tout ce qui est bon, mais aussi par laquelle nous sommes persuadez de le faire Car, ajoûte-t-il, tous ceux à qui Dieu promet le Ciel dans ses Ecritures ne croyent pas pour cela, & tous ceux à qui Jesus-Christ conseille de venir à luy en leur disant, Venez à moy vous tous qui estes chargez, ne sont pas pour cela persuadez d'y venir. Il nous a assez montré qui sont ceux qui croyent ce qu'on leur promet, & qui sont enfin persuadez de venir à luy ; quand il a dit, Personne ne vient à moy si mon Pere qui m'a envoyé ne l'attire : Et quand parlant un peu aprés de ceux qui refusoient

[a] Istam aliquādo fateatur, qua futuræ gloriæ magnitudo non solùm promittitur, verùm etiam creditur & speratur ; nec solùm revelatur sapientia, verùm etiam & amatur ; nec suadetur solùm omne quod bonum est, verùm &

de croire, il dit, Je vous l'ay déja dit, perſonne ne peut venir à moy s'il ne luy eſt donné par mon Pere. Voila, conclut-il, la grace que Pélage doit confeſſer, s'il veut ne pas ſeulement porter le nom de Chrétien, mais l'eſtre auſſi en effet.

" perſuadetur. Non enim omnium eſt Fides, qui audiunt per Scripturas Dominum regnum Cœlorum pollicentem ; aut omnibus perſuadetur, quibuſcunque ſuadetur, ut veniant ad eum qui dicit, *Venite ad me omnes qui laboratis.* Quorum autem ſit Fides, & quibus perſuadetur ut ad eum veniant, ſatis ipſe demonſtravit, ubi ait, *Nemo venit ad me niſi Pater qui miſit me, traxerit eum.* Et paulo poſt cùm de non credentibus loqueretur : *Dixi*, inquit, *vobis, quia nemo poteſt venire ad me, niſi fuerit ei datum à Patre meo.* Hanc debet Pelagius gratiam confiteri, ſi vult non ſolùm vocari, verùm etiam eſſe Chriſtianus. *Aug. l. de gratia Chriſti c. 10.*

II. Mais 1. Si Janſ. prétend de ce paſſage, que toutes les graces de l'eſtat préſent ont toûjours leur effet, il faut donc qu'il croye qu'il n'y en a aucune à qui les effets qui y ſont marquez ne conviennent, & qu'on ne peut eſtre Chrétien ſi l'on ne le croit. Il faut donc qu'il renonce luy-méme au nom de Chrétien, puiſque, comme nous l'avons dit tant de fois, [a] il reconnoiſt des graces imparfaites, qui n'ont pour effet que des velleïtez de continence, par exemple, ou de converſion, ſans perſuader, c'eſt-à dire, ſans faire ny embraſſer celle-là ni exécuter celle-cy : & qui par conſéquent n'ont pas les effets dont parle icy ſaint Auguſtin. Et ce ſeroit en vain que Janſénius voudroit dire, que ces graces imparfaites perſuadent en leur maniere, en ce qu'eſtant des graces de velleïté elles font auſſi vouloir, quoy que d'une maniere fort imparfaite, & qui ne va pas juſqu'à l'effet. Car ce n'eſt pas de cette maniere de perſuader foible & imparfaite que ſaint Auguſtin parle en cét endroit, mais d'une maniere qui fait aimer la choſe & la fait embraſſer ; *amatur omne quod bonum eſt & perſuadetur* : & comme il parle dans le chapitre 14. d'une maniere qui joint enſemble la connoiſſance, la volonté & l'exécution. *Vt quod quiſque didicerit, non tantùm cognoſcendo videat, ſed etiam volendo appetat, agendóque perficiat.* Ce qu'on voit bien ne pas convenir à ces graces imparfaites & à ces velleïtez.

[a] Janſ. l. 2. de grat. Salvat. c. 28.

III. Il faudra, que Janſénius efface auſſi ſaint Auguſtin du nombre des Chrétiens : puiſqu'aſſeûrément il a reconnu des graces qui propoſent ou conſeillent tellement le bien à la volonté, qu'elles ne luy perſuadent pourtant pas de l'embraſſer. On ne ſe peut former une autre idée de ce que nous avons déja rapporté du chapitre 34. du Livre *de l'Eſprit & de la lettre*, [b] où aprés que ce ſaint Docteur a parlé de la grace ſous le nom *de vocation par laquelle Dieu nous conſeille, nous exhorte, nous ſollicite*, ſous leſquelles expreſſions Janſénius reconnoiſt au chapitre 21. du huitiéme livre *de la grace du Sauveur*, que ce Saint comprend la grace excitante ; non-ſeulement il ajoûte en termes exprés, que

" [b] Viſorum SUASIONIBUS agit Deus ut velimus & credamus . . ſed conſentire vel diſſenti-

c'est à la volonté de donner *ou de refuser son consentement* à cette vocation, à cette sollicitation, à cette grace; ce qui suffiroit pour faire voir qu'il a cru que la volonté pouvoit bien ne se pas laisser persuader par elle; mais il dit encore trois ou quatre lignes plus bas; Que si on luy demande pourquoy de deux hommes que Dieu favorise de cette vocation, & de cette grace, par laquelle il leur propose le bien, il les y exhorte, il les y sollicite, *suadetur*; il en favorise celuy-là de telle maniere, qu'il en demeure persuadé d'embrasser le bien qui luy est proposé par cette grace, & qu'il n'en use pas de méme maniere envers celuy-cy: il n'a pas d'autre réponse à faire, sinon que c'est un de ces secrets que Dieu ne nous a pas permis de pénétrer. Il supposoit donc evidemment, qu'il y en a à la vérité à qui la grace propose & conseille tellement le bien, ou autrement, qu'elle y exhorte & sollicite tellement, qu'elle leur persuade de l'embrasser; mais qu'il y en a aussi à qui *la grace* le propose & le conseille tellement, ou qu'elle y exhorte & sollicite de telle maniere, qu'elle ne leur persuade pas de l'embrasser: *Illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita.*

te propriæ voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit SUASIO vel VOCATIO cui credat. profecto & ipsum velle credere Deus operatur in homine.. consentire autem VOCATIONI Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est... Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita.. O altitudo divitiarum! *Aug. l. de spir. & lit. c. 34.*

IV. Il est donc visible, que ce n'estoit pas la pensée de saint Augustin, que toutes les graces de l'estat présent persuadent le bien auquel elles nous portent & nous sollicitent, ni qu'elles fassent aimer tout le bien qu'elles proposent, en un mot, qu'il n'y en ait aucune à laquelle ne conviennent tous les caractéres marquez dans le passage que Jansénius nous oppose. Son dessein n'estoit pas méme d'établir la force de la grace en cét endroit, mais seulement d'en faire reconnoistre à Pélage la nécessité pour bien vivre. Il avoit rapporté au commencement du méme chapitre les termes de cét Hérésiarque, qui sembloit avoir parlé de la grace d'une maniere fort avantageuse & fort ortodoxe. [a] *Dieu*, disoit Pélage, *nous fait vouloir le bien en nous enflammant par la veüe de la grandeur de la gloire à venir, & par la promesse de ses récompenses, en nous découvrant sa sagesse, & allumant par ce moyen dans nostre volonté le desir de le posseder, & en nous sollicitant enfin généralement au bien.* Mais nostre Saint remarque, que toutes ces belles paroles n'estoient que des déguisemens, & que dans le fond Pélage n'entendoit par tous ces mots si magnifiques en apparence, que la loy, la doctrine, les promesses & les exhortations que nous fait la Sainte-Ecriture, & les conseils qu'elle nous

[a] Operatur in nobis velle quod bonum est.. dum nos futuræ gloriæ magnitudine & præmiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem, dum nobis suadet omne quod bonũ est. *Pelag. ap. Aug. l. de grat. Christi c. 10.*

nous donne de bien vivre; Que comme c'estoit-là toute la grace qu'il admettoit pour nous faire bien vivre, il ne donnoit point par conséquent d'autre effet à la grace que de nous faire connoistre nos obligations, & de nous exhorter à les remplir, par la veûë des avantages qui y sont renfermez, laissant au libre-arbitre seul la gloire & la loüange des bonnes résolutions qu'il forme, & de la bonne vie qu'il embrasse en conséquence de ces lumieres, de ces conseils, & de ces exhortations.

V. Ce saint Docteur voyant donc, que tout cela n'estoit rien moins que la véritable grace, laquelle la Foy nous oblige de confesser, & ramassant dans le passage qui nous a esté objecté au commencement de ce chapitre les propres mots de Pelage, il veut qu'il reconnoisse une grace, qui ne consiste pas seulement, comme le prétendoit cét Hérésiarque, *à nous faire connoistre nostre devoir & à nous exhorter à bien vivre*, comme si c'estoit en cela que fust bornée son opération, & que la volonté se déterminast & se portast ensuite toute seule à aimer le bien & à bien vivre: mais il veut qu'il reconnoisse que cét amour, ce choix, cette *persuasion*, c'est-à-dire, cette détermination, enfin cette volonté est elle-méme l'ouvrage de la grace: non qu'il veüille l'obliger à dire, que tous ces effets se rencontrent partout où est la grace, car ce n'estoit pas la question, mais il veut qu'il avoûë que c'est à elle que sont deûs ces effets. En un mot il ne veut pas l'obliger de reconnoistre, *que toute grace persuade de faire le bien*, mais seulement, *que ce n'est que par elle que l'on est persuadé de le faire.* C'est encore le sens auquel il faut prendre ces autres paroles du Saint au chapitre 12. [a] *Cette grace*, dit-il, *fait non-seulement que nous connoissions les choses que nous devons faire, mais aussi qu'aprés les avoir connuës, nous les accomplissions: elle fait non-seulement que nous connoissions par la Foy ce que nous devons aimer, mais aussi que l'ayant connu nous l'aimions.* S. Aug. ne prétend pas obliger Pélage à reconnoistre, qu'il n'y a pas de grace qui n'ait cét effet: Jansénius ne le peut prétendre sans continuer de détruire ses graces *imparfaites* & ses velléïtez: mais il veut luy faire avoûër, que c'est à la grace que nous avons l'obligation non-seulement de connoistre ce que nous devons faire & ce que nous devons croire, mais aussi de l'accomplir & de l'aimer. Enfin, quand il dit ailleurs que les Pélagiens, quelques specieux que soient les termes dont ils se servent, [b] ne reconnoissent pas d'autre grace que la Loy, & qu'ainsi dans leurs sentimens, nous n'avons de Dieu que la connoissance des choses que nous devons faire, & non pas l'amour qui nous les fasse accomplir aprés les avoir connuës,

[a] Qua gratia agitur non solùm ut facienda noverimus, verùm etiam ut cognita faciamus; nec solùm ut diligenda credamus: verùm etiam ut credita diligamus. *Aug. ibid. c. 12.*

[b] Vt scilicet a Domino Deo adjutorium cognitionis habeamus, non inspirationem dilectionis, qua cognita sancto amore faciamus, quæ propriè gratia est. *Lib. 2. ad Bonifac. c. 5.*

ce qui pourtant, ajoute-t-il, *est proprement la grace* : Quand, dis-je, saint Augustin parle de la sorte, ce n'est pas pour nous apprendre, qu'il n'y a point de grace qui ne nous fasse faire le bien ; Jansenius ne le peut encore prétendre, qu'en renonçant à ses graces *imparfaites* : mais c'est pour nous apprendre, que la résolution que nous prenons de faire ce que nous connoissons devoir faire, est l'effet d'une autre grace que de la Loy ; celle-cy n'étant pas capable de nous faire aimer le bien ni de nous le faire embrasser, mais seulement de nous le faire connoistre.

VI. Ce seroit donc inutilement qu'on viendroit nous dire, que si la grace nous excitant à quelque bien elle ne nous détermine pas infailliblement à le faire, elle ne fera que *nous le conseiller*, *nous y exhorter*, *nous y solliciter*, & qu'ainsi elle retombera dans la grace de Pélage, *qua suadetur omne quod bonum est*, laquelle saint Augustin rejette. Car ce saint Docteur rejette cette grace qui ne feroit que solliciter, au sens de Pélage, c'est-à-dire, qui au-lieu d'agir sur la volonté, ne feroit seulement que présenter à nos sens, ou tout au plus à nostre esprit, les motifs du bien ; & qui, comme l'explique encore saint Augustin, ne consisteroit qu'à nous exhorter, [a] *suadere vel potiùs exhortari*, mais exhorter en nous montrant seulement ce qu'il faut faire, [b] *revelando & ostendendo quid fieri debeat* : exhortation que pour ce sujet il dit qui se peut faire par les lettres ou par les paroles d'un homme, [c] *quæ quibuscunque literis vel sermonibus continetur.* Par où l'on voit que la grace *solicitante* de Pélage, n'a rien de commun avec la grace qu'on appelle *suffisante*.

[a] L. de grat. Christi c. 10.
[b] c. 3.
[c] c. 10.

VII. Au reste j'ay répondu de la sorte, parce que j'ay bien voulu prendre la grace dont parle saint Augustin dans les passages que je me suis opposez des chapitres 10. & 12. du livre *de la grace de* Jesus-Christ, parce que j'ay bien voulu, dis je, la prendre dans le sens & dans l'étenduë que luy donne Jansénius, qui pour nous persuader que toutes les graces sont infailliblement efficaces, prétend que c'est de toutes les graces qu'il est parlé dans ces deux endroits. C'est en prenant la grace dans cette étenduë générale, que j'ay dit, que saint Augustin veut obliger Pélage de reconnoître, non-pas qu'il n'y a aucune grace, qui ne persuade à la volonté le bien pour lequel elle luy est donnée : mais que jamais la volonté n'est persuadée de faire aucun bien que par la grace. Mais si Jansénius avoit voulu entrer dans l'hypotese de saint Augustin, & se retrancher dans l'espece particuliere de la grace de laquelle il parle : je luy aurois accordé, que ce saint Docteur veut non-seulement dire, que c'est à la gra-

ce que la volonté doit sa *persuasion*, c'est à dire, sa détermination à embrasser le bien : mais qu'il regarde méme cette *persuasion* & cette détermination à embrasser le bien comme un effet inséparable de cette grace. Mais c'est que la grace dont il parle est la grace de la conversion & de la justification, comme le chapitre suivant nous donnera occasion de le prouver. Or cette grace a pour effet & pour effet infaillible de persuader le bien à la volonté, & de la déterminer à l'embrasser. Aussi avons-nous avoüé au chapitre 16. n. 7. 8. &c. que cette grace est infailliblement efficace.

CHAPITRE XLIII.

Seconde difficulté tirée des endroits où saint Augustin donne à la grace le nom de charité tres éclairée & tres ardente : où il dit que ceux qui sont enseignez de Dieu par la grace, font ce qu'ils sçavent qu'ils sont obligez de faire, & que ceux qui ne le font pas ne sont pas enseignez par la grace, mais seulement par la Loy & par la lettre : où il dit enfin que tous ceux qui sont instruits par la grace viennent à JESUS-CHRIST, *& que ceux qui n'y viennent pas, ne sont pas instruits par la grace.*

On répond que Jansénius ne peut rien conclure de ces endroits, sans renoncer à ses propres sentimens.

I. MAis voicy ce semble quelque chose de plus pressant : & [a] Jansénius ne l'oublie pas. [b] S'il plait à Pélage, dit saint Augustin au méme livre *de la grace de* JESUS-CHRIST chapitre 13. de faire consister la grace dans la doctrine, à la bonne-heure, mais qu'il la regarde comme une doctrine que Dieu répand intérieurement dans l'ame avec un plaisir ineffable qu'il luy communique : comme une doctrine, dis-je, qu'il y répand, non-seulement par ceux qui plantent & qui arrosent au dehors, mais par luy méme, en donnant invisiblement à l'ame cét accroissement dont parle saint Paul : de sorte qu'il ne se contente pas, comme le prétend Pélage, de luy découvrir la vérité, mais qu'il luy donne aussi la charité, *impertiat charitatem*, ou comme il avoit dit au chapitre 10. qu'il l'embrase du feu de son amour, *ardorem dilectionis inspiret*, ou comme il s'exprime encore au chapitre 35. qu'il répand en elle une charité tres-lumineuse & tres-ardente, *per inspirationem flagrantissimæ & luminosissimæ charitatis*. C'est la maniere, dit encore nostre saint Docteur au chapi-

[a] Jans. l. 2. de grat. Salvat. c. 25.

[b] Hæc gratia si doctrina dicenda est, certè sic dicatur, ut altiùs & interiùs cũ Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solùm per eos qui plantant & rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum, qui incrementũ suũ ministrat

» tre 13. dont Dieu enseigne tous ceux, lesquels, comme parle » l'Ecriture, il a appellez selon sa résolution & son decret, il leur » donne tout-ensemble & la connoissance de ce qu'ils sont obligez » de faire, & la volonté de le faire.... Et l'on peut dire de celuy » qui n'ignorant pas ce qu'il est obligé de faire, ne le fait pas, » qu'il n'a pas encore esté enseigné de Dieu par la grace & par l'es- » prit, mais seulement par la Loy & par la lettre.... Et il y a » une si grande différence entre la Loy & la grace, qu'encore que » l'on ne doute pas que la Loy ne vienne de Dieu, saint Paul » neanmoins n'appelle pas justice de Dieu mais seulement justice de » la Loy, la justice de ceux qui n'observoient les Commandemens » de Dieu que par la crainte de la Loy, & qu'il ne donne le nom de » justice, qu'à celle qui vient de la grace, *quæ datur per gratiæ be-* » *neficium*, c'est-à-dire, qu'à celle que Dieu enseigne à l'ame par » la charité, & par le plaisir qu'il luy donne pour sa Loy. C'estoit, » cette maniere d'estre enseigné, dont David demandoit à Dieu » la continuation, quand il luy disoit, Enseignez-moy vostre ju- » stice par ce saint plaisir que vous répandez dans les ames, *in sua-* » *vitate tua doce me justitiam.* Quiconque apprend de Dieu de cette » maniere, fait absolument tout ce qu'il sçait qu'il est obligé de » faire.

occultus; ita ut non ostendat tantummodo veritatem, verùm etiam impertiat charitatem. Sic enim docet Deus eos qui secũdùm propositum vocati sunt, simul donans & quid agãt scire, & quod sciunt agere..... Qui autem novit, quid est quod fieri debeat & nõ facit, nondum a Deo didicit secundùm gratiam sed secundùm legem, non secundùm Spiritum sed secundùm literam.... Hoc modo (scilicet per gratiam) quisquis discit, agit omnino quidquid agendum didicerit. *Aug. l. de grat. Christi c. 13.*

» II. [a] C'estoit, continuë nostre Saint, de cette maniere d'ap- » prendre que parloit Jesus-Christ, quand il disoit, Qui- » conque a oüi la voix de mon Pere & a appris de luy, vient à moy. » Et ainsi on ne peut pas dire de celuy qui ne vient pas à Jesus- » Christ, qu'à la vérité il a appris du Pere qu'il devoit aller » à son Fils, & que neanmoins il ne l'a pas voulu faire. On ne peut » pas tenir ce langage de ceux qui apprennent de la maniere d'ap- » prendre dont nous parlons, c'est-à-dire, de ceux que Dieu en- » seigne par sa grace. Car si comme parle la vérité méme, quicon- » que a appris vient, certes celuy qui ne vient pas n'a point appris. » ... Lors donc que Dieu enseigne quelqu'un non par la lettre de la » Loy mais par la grace de son Esprit: il l'enseigne de telle manie- » re, que non-seulement luy il fait voir ce qu'il apprend, mais aussi » il le luy fait aimer & accomplir.... Aussi Jesus-Christ ne » se contente pas de dire, Quiconque a appris de mon Pere peut » venir à moy, mais il dit, il vient à moy, joignant en méme temps » le pouvoir, la volonté, & l'effet.

[a] De isto docendi modo Dominus ait, *Omnis qui audivit a Patre meo & didicit, venit ad me.* Qui ergo non venerit, non de illo rectè dicitur audivit quidem & didicit, sibi esse veniendum, sed facere nõ vult quod didicit. Prorsus non rectè dicitur de isto docendi modo, quo per gratiam docet Deus. Si enim sicut Veritas loquitur, Omnis qui didicit venit; quisquis non venit, profectò non didicit....

Ac per hoc quando Deus docet non per legis literam sed per Spiritûs gratiam, ita docet ut quod quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendoque perficiat.... *Ibid. c.* 14.

III. Ce qu'il dit au livre de la prédéstination des Saints a trop de conformité avec tout ce que nous venons de rapporter pour ne l'y pas joindre : aussi Jansénius en rapporte-t-il au méme endroit la plus grande partie. Lors que l'on annonce l'Evangile en quelque lieu, dit saint Augustin, il y en a qui croyent, il y en a qui ne croyent pas. [a] Ceux qui croyent, apprennent du Pere au dedans d'eux-mémes, pendant que le Predicateur les instruit au dehors par le son de ses paroles : & ceux qui ne croyent pas ne sont pas enseignez au dedans par le Pere, pendant que le Prédicateur leur parle au dehors : c'est-à-dire, qu'il est donné à ceux-là de croire, & qu'il ne l'est pas donné à ceux-cy : Et un peu plus bas, Estre donc attiré par le Pere à son Fils, ou apprendre du Pere à venir à son Fils, ce n'est autre chose que de recevoir du Pere le don de croire en son Fils. Il avoit dit un peu avant ces deux passages dans le méme chapitre : [b] Cette grace que la miséricorde de Dieu verse invisiblement dans le cœur des hommes, n'est rejettée d'aucun, pour dur que soit son cœur : parce que le premier dessein de Dieu en la donnant, c'est d'oster méme la dureté du cœur. Quand donc le Pere se fait entendre au dedans, & qu'il apprend à quelqu'un à venir à son Fils, il luy oste son cœur de pierre & luy en donne un de chair, selon la prédiction du Prophete. Et c'est ainsi que se forment les vases de miséricorde & les enfans de la promesse.

[a] Sed qui credunt, Prædicatore forinsecus insonante, intus à Patre audiunt atque discunt : qui autem non credunt, foris audiunt, intus non audiunt neque discunt : hoc est, illis datur ut credant, illis non datur... Ergo trahi a Patre ad Christum, & audire ac discere a Patre, ut veniat ad Christum, nihil aliud est quàm donum accipere a Patre, quo credat in Christum. *L. de prædest. SS c.* 8.

[b] Hæc itaque gratia quæ occultè humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. Quando ergo Pater intus auditur, & docet ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum & dat cor carneum, &c. *Ibid.*

IV. Enfin il ne faut pas omettre ce qu'il dit au livre 8. contre Julien. Voyez, dit-il, de quelle grace vous vous déclarez les ennemis ; lorsque vous refusez de reconnoître avec nous, que c'est Dieu qui produit dans les hommes leurs volontez, non-pas pour les faire croire sans qu'ils le veüillent & malgré eux, ce que vous nous reprochez fort mal-à-propos, mais afin qu'au lieu qu'ils refusoient de se soûmettre à la foy, ils veüillent l'embrasser. Ce qu'il fait non-pas comme le Prédicateur en instruisant & exhortant, en menaçant, ou mettant devant les yeux les promesses de l'Ecriture : ce qui seroit inutile, si Dieu ne produisoit intérieurement la volonté par les voyes qui luy sont connuës. [c] Quand

[c] Cùm enim

» le Prédicateur plante & arrose par ses paroles, nous ne sçavons » pas ce qui se passe dans le cœur de l'Auditeur, & nous pouvons » dire, que peut-estre il croit. Mais si l'on suppose, que Dieu, » comme parle l'Apostre, donne l'accroissement : c'est une chose » asseûrée que l'Auditeur croit & profite des véritez qui luy sont » annoncées. Voila la différence qu'il y a entre la L t re & l'Esprit, » entre la Loy & la promesse.

verbis doctor plantat & rigat, possumus dicere, fortè credit auditor. Cùm verò dat incrementū Deus, sine dubio credit & proficit. Ecce quod interest inter legem & promissionem, inter literam & Spiritum. *l.* 8. *cont. Jul. c.* 57.

V. Peut-on, dit Jansénius & dans ce chapitre 25. du 2. livre *de la grace du Sauveur*, & ailleurs, parler d'une maniere plus avantageuse de la force & de l'efficace de la grace, que de la regarder comme une flamme d'amour, & comme une charité tres-lumineuse & tres embrasée, *ardorem dilectionis*, *inspirationem flagrantissimæ & luminosissimæ charitatis* ? Peut-on asseûrer en termes plus formels, que tous ceux à qui Dieu parle *au dedans*, tous ceux qui apprennent de Dieu, c'est à-dire, tous ceux que Dieu enseigne par sa grace *quos docet per gratiam*, viennent à son Fils, & que nul de ceux qui n'y viennent pas ; n'a appris de luy, ne l'a entendu parler *au dedans*, n'a esté enseigné de luy par la grace, n'a reçû de luy le don de venir à son Fils ? *Non illi datum est ut crederet*, *non accepit donum quo crederet in Christum.* Peut-on dire plus ouvertement, que ceux à qui Dieu enseigne par sa grace ce qu'ils doivent faire, le font tres-asseûrement, *Simul donans & quid agant scire*, *& quod sciunt*, *agere* : & que ceux qui ne le font pas, n'ont pas esté enseignez de luy par la grace, & qu'ils n'ont pas eû d'autres secours que la lettre & la loy ? *Nondum à Deo didicit secundùm gratiam sed secundùm legem*, *non secundùm Spiritum sed secundùm literam.* Peut-on enfin témoigner d'une maniere plus positive, que la grace n'est jamais rejettée par le cœur de l'homme pour dur qu'il puisse estre. *A NULLO duro corde respuitur.* Et qu'elle porte avec elle la volonte & l'action, *voluntatis affectum & actionis effectum* ? Mais peut-on aussi regarder plus positivement la grace comme une chose inséparable de son effet, que de tenir d'elle tout ce langage ?

VI. Mais peut-on raisonner d'une maniere plus pitoyable, que de ne pouvoir combattre son adversaire sans se combattre & sans se contredire soy méme incessamment ? Il faudra donc desormais 1. que Jansénius traitte *de flamme d'amour*, *& de charité tres-ardente & tres-lumineuse* ces graces imparfaites, qu'il reconnoît au chapitre 28. du méme livre & qui ne se terminent qu'à de simples velleïtez, & de simples desirs de continence, de tem-

perance, &c. Il faudra 2. qu'il dise tout-au-contraire, que lors que ces velleïtez & ces simples desirs se forment dans un pecheur à la voix d'un Prédicateur, *on ne luy parle qu'au dehors*, *que Dieu ne luy parle point au dedans*, *qu'il ne l'enseigne que par la Loy & la lettre*, c'est-à-dire, *qu'il n'a point d'autre secours de sa part que la Loy & la lettre*; puis qu'on ne peut dire de luy alors, *qu'il vienne à* JESUS-CHRIST, *ni qu'il fasse ce qu'il connoit qu'il doit faire*: & que cependant saint Augustin dit dans les endroits que nous avons rapportez, que celuy qui ne vient pas à JESUS-CHRIST, & qui ne fait pas ce qu'il sçait qu'il doit faire, *n'entend qu'au dehors*, *que Dieu ne luy parle point au dedans*, *qu'il ne l'enseigne point par sa grace & par son Esprit*, *qu'il ne l'enseigne au contraire que par la lettre & la Loy*. Ou s'il veut continuer de reconnoître, que ces velleïtez sont l'ouvrage de la grace quoy qu'imparfaite. Il faudra 3. que par une autre contradiction & contre sa propre supposition, ce ne soient plus de simples velleïtez, mais qu'au contraire la personne à qui ces graces *imparfaites* sont données, fasse ce qu'elle sçait qu'elle doit faire, & que ces velleïtez soient suivies de l'execution. Il prévoyoit bien qu'on pouvoit luy opposer cette difficulté & cét inconvenient: & il a tâché d'y parer, en disant que ceux qui ont ces graces imparfaites, qui ne se terminent qu'à de simples velleïtez, font aussi tout ce que ces graces leur apprennent, parce que, dit-il, elles ne leur apprennent *qu'à vouloir* le bien & c'est ce qu'ils font Mais il impose à son Lecteur, quand il parle de la sorte. Et l'on a veû n. 2. que saint Augustin dit positivement, [a] que ceux qui sont enseignez par la grace dont il parle, ou, comme il s'exprime encore, ceux qui ne sont pas enseignez par la loy seule & par la lettre, apprennent de telle maniere, que non-seulement ils voyent ce qu'ils doivent faire, *mais qu'ils l'aiment*, *& qu'ils l'executent*: de sorte, dit-il au méme endroit qui est le chapitre 14. *de la grace de* JESUS-CHRIST, que ces trois choses, le pouvoir, la volonté, & l'effet, *possibilitatis profectus*, *& voluntatis affectus*, *& actionis effectus*, se trouvent jointes avec la connoissance, [b] *Dieu*, avoit-il dit au chapitre 13. *donnant à ceux qu'il enseigne par la grace*, *de connoître ce qu'ils sont obligez de faire*, *& d'accomplir ce qu'ils sçavent qu'ils doivent faire*. Mais pour achever le discours des contradictions de Jansénius: Il faudra 4. qu'il prétende, que lors qu'un pecheur aura formé par ces graces imparfaites des velleïtez & de simples desirs de quelque vertu, sans en venir à l'execution, il sera pourtant vray de dire, *que ces graces auront osté la dureté de son cœur*, *qu'elles luy auront osté le cœur de pierre qu'il avoit*, *qu'elles luy*

[a] Quando Deus docet non per legis literam sed per Spiritûs gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit non tantùm cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendóque perficiat. *l. de grat. Christi.* c. 14

[b] simul donans & quid agant scire, & quod sciunt agere. *Ibid.*

en auront donné un de chair, qu'elles auront fait de luy un vase de misericorde, & un enfant de la promesse, quoy qu'il soit demeuré dans le peché. Car ce sont les effets que saint Augustin attribuë à la grace dont il parle dans les passages que Jansénius nous oppose.

CHAPITRE XLIV.

On prouve que c'est de la grace de la justification, & de la charité justifiante, que parle saint Augustin, quand il dit que ceux a qui Dieu enseigne par la grace ce qu'ils doivent faire, ne manquent pas de le faire. On explique la pensée de ce saint Docteur.

I. TOus ces inconveniens dans lesquels se jette Jansénius devoient luy faire reconnoître, que saint Augustin ne prétendoit point parler de toutes les graces, sous les noms de la grace, à laquelle il attribuë tous les effets marquez dans les passages du chapitre précédent. Or pourveu qu'on ne veüille pas les attribuër à toutes les graces, nous ne nions pas qu'il n'y en ait de certaines à qui ils conviennent: & nous avoûons que telle est la nature de la charité justifiante, de la grace de la justification, & de la conversion soit de l'infidélité à la foy, soit du peché à la justice. Aussi est-ce de cette sorte de grace que saint Augustin parle dans ces passages. Je prétends méme le faire voir dans ce chapitre à l'égard des passages où il dit, que ceux à qui Dieu enseigne par la grace ce qu'ils doivent faire, ne manquent pas de le faire; & que ceux qui ne le font pas n'ont encore esté enseignez de luy que ar la Ly & par la lettre: me reservant à le prouver dans le chapitre suivant à l'égard des passages, où il dit, que ceux à qui le Pere apprend par sa grace à venir à JESUS-CHRIST, y viennent immanquablement; & que ceux qui n'y viennent pas, ne l'ont appris de luy que par la Loy & par la lettre, & non point par la grace.

II. 1. Dans le méme endroit du livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, * où saint Augustin dit, qu'on peut appeller la grace *une doctrine*, mais *une doctrine par laquelle Dieu instruit l'ame intérieurement, & luy apprend à faire ce qu'elle sçait qu'elle doit faire*, il dit que cette doctrine, ou plustost cette maniere d'enseigner, consiste en ce que Dieu communique la charité à l'ame, *impertiat charitatem.* Et si nous voulons sçavoir, quelle charité c'est, il avoit dit au chapitre 8. *que c'est la grace à laquelle la Loy nous conduisoit comme un Précepteur, & à laquelle elle nous renvoyoit pour*

* L. de grat. Christi c. 13.

pour nous y faire trouver la vie & la force d'accomplir les commandemens de Dieu : il avoit dit au chapitre 9. *que c'est la charité, laquelle est donnée à l'ame pour accomplir la Loy*, & que saint Paul a appellé *la charité répanduë dans nos cœurs par le saint Esprit qui nous a esté donné.* Or nous avons prouvé [a] dans nostre premiere partie, que c'est la grace ou la charité justifiante, que saint Augustin marquoit par ces caracteres. En effet 3. il l'appelle en ce méme livre *de la grace de* JESUS-CHRIST chapitre 21. *la charité par laquelle nous sommes enfans de Dieu*, ce qui n'appartient qu'à la charité justifiante.

[a] Hic 1 p. c. 45. & 48.

III. 3. Ce qui a trompé Jansénius, c'est qu'il a cru, que saint Augustin parloit de la grace, par laquelle je fais, par exemple, cette bonne action en particulier, ce qui sans doute ne demanderoit pas un plus grand secours qu'une grace actuelle : au lieu que ce Saint parle d'une grace, qui a bien plus d'étenduë. C'est au chapitre 30. du méme livre *de la grace de* JESUS-CHRIST une grace qui nous est donnée, pour nous aider *à faire le bien & à éviter le mal*, c'est-à-dire, *à vivre* dans la pratique du bien & dans l'éloignement du mal. C'est au chapitre 2. & 9. une grace qui s'étend à toutes nos actions aprés la justification, *ad singulos actus, per singulos actus* : c'est-à-dire, comme il s'explique au chapitre 26. une grace sans laquelle on ne peut rien faire qui appartienne à la pieté & à la véritable justice, *Omnino nihil boni sine illa quod ad pietatem pertinet verámque justitiam fieri posse.* C'est au chapitre 12. [b] la grace qui non seulement nous fait croire les choses que nous devons aimer, mais aussi qui nous les fait aimer ; & qui non-seulement nous donne la connoissance des Commandemens de Dieu, mais aussi qui nous les fait observer. C'est au chapitre 2. la grace qui nous est donnée pour ne plus pecher, *ut non peccemus ulteriùs*, & pour imiter JESUS-CHRIST dans toute nostre conduite, *in omni conversatione.* C'est au chapitre 9. la grace qui nous est donnée pour nous aider à vivre selon la justice, & pour accomplir toute la Loy, *quâ juvamur ad operandam justitiam & ut lex compleatur.* C'est au chapitre 2. du livre *de l'Esprit & de la lettre*, qui est un livre où il avoit déja employé toutes les mémes expressions : c'est, dis-je, la grace qui nous est donnée pour *vivre* dans la tempérance, dans la justice & dans la pieté, & pour mériter par la fidélité à vivre de la sorte, de parvenir à la vie bien-heureuse & eternelle *continenter & justè & piè vivendo, ad beatam, eandemque æternam vitam pervenire mereamur.*

[b] Quâ gratiâ agitur, non solùm ut facienda noverimus, verùm etiam ut cognita faciamus : nec solùm ut diligenda credamus, verùm etiam ut credita diligamus. *Aug. l. de grat. Christi c. 12.*

IV. Or quoy-que nulle de ces choses en particulier ne

se puisse faire sans une grace actuelle, neanmoins la pratique, c'est-à-dire, la continuation de ces choses, cette suite de vie dans la pieté, cette fidelité enfin aux Commandemens de Dieu, demande plus que des graces actuelles; il faut que l'ame soit guerie, il faut que la nature soit reparée, il faut que les loix de Dieu soient retracées dans le cœur par la justification, il est besoin enfin d'une grace & d'une charité justifiante. C'est ce que saint Augustin dit souvent dans le méme livre de *l'Esprit & de la lettre*. Nous en avons rapporté les endroits dans les chapitres 46. & 47. de nostre premiere partie, & nous y avons prouvé, que c'est à cette grace & à cette charité justifiante, qu'il attribuë la force & les effets que nous venons de rapporter, c'est-à-dire, la force de nous faire pratiquer le bien à l'avenir, de nous faire éviter le mal, de nous faire vivre selon la justice, de nous faire accomplir la loy, de nous faire observer les Commandemens, &c.

V. Aussi est-ce le nom qu'il donne dans le chapitre 30. du livre *de la grace de* Jesus-Christ, à la grace que nous examinons, c'est-à-dire, à la grace qu'il appelle *une doctrine par laquelle Dieu nous enseigne intérieurement à faire les choses que nous sommes obligez de faire.* * Il l'y appelle positivement la grace *par laquelle nous sommes justifiez, & la charité répanduë dans nos cœurs par le saint Esprit qui nous a esté donné*, & il se plaint de n'avoir jamais veû ni Pélage ni Célestius l'admettre, comme il faut, dans leurs écrits: c'est-àdire, ainsi qu'il s'en explique au méme lieu, de ne leur avoir jamais veû reconnoître, *que c'est elle qui nous aide à faire le bien & à éviter le mal:* où comme il avoit dit au chapitre 26. de ne leur avoir jamais veu reconnoître, que l'on ne peut rien faire sans elle qui appartienne à la véritable pieté. Or je ne croy pas, qu'aprés ce que nous avons dit dans le chapitre 47. n. 7. de nostre premiere partie, on puisse douter, que ce ne soit ce que nous appellons proprement la grace *justifiante*, que ce Saint a voulu marquer par la grace, *par laquelle nous sommes justifiez.*

* Istam gratiam qua justificamur, id est, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum S. qui datus est nobis, in Pelagii & Celestii scriptis, &c. *Ibid.* c. 30.

VI. 5. Enfin il dit au chapitre 50. du second livre *de ses Rétractations*, qu'il a composé ce livre *de la grace de* Jesus-Christ aprés que l'hérésie de Pélage touchant la grace eust esté condamnée des Papes Innocent & Zosime par les soins & les instances des Conciles d'Afrique. La grace donc de laquelle il y traitte, est la méme que celle que ces Conciles avoient pris soin d'établir contre l'hérésie de Pélage. Or l'on voit par les 3. Canons du Concile de Cartage l'an 418. que la grace qui fut établie dans ce Concile, dont saint Augustin fut l'ame & l'oracle, n'est pas seu-

lement appellée la grace par laquelle nous sommes justifiez ; ce qui nous devroit suffire ; mais encore la grace de la justification, *gratiam qua justificamur* , *gratiam justificationis* : ce qui marque d'une maniere trop incontestable la grace justifiante. Mais ce qui est encore trés-considérable, c'est que ces Canons dont on peut voir les textes [a] dans nostre premiere Partie, définissent que *cette méme grace n'efface pas seulement les pechez passez, mais qu'elle est encore un secours pour n'en plus commettre : qu'elle ne nous enseigne pas seulement les Commandemens de Dieu & ce que nous devons faire & eviter*, ce qui estoit tout le point en quoy les Pélagiens la faisoient consister ; *mais qu'elle fait aussi que nous aimions à faire ce que nous sçavons que nous devons faire, & que nous le puissions faire en effet ; qu'enfin elle nous est donnée pour accomplir les Commandemens de Dieu.* Il n'est donc pas possible de douter, que, puisque c'est en conséquence de ce Concile, & pour soûtenir les definitions qui y avoient esté faites touchant la grace, qu'il dit qu'il a composé le Livre *de la grace de* JESUS-CHRIST, & puisqu'il donne aussi à la grace dont il y parle, c'est-à-dire, à cette doctrine intérieure par laquelle Dieu nous apprend à faire ses Commandemens, les mémes noms & les mémes effets que l'on voit dans les définitions de ce Concile : il n'est pas, dis-je, possible de douter, que ce ne soit de la grace justifiante qu'il parle, comme il n'est pas possible de douter, que ce ne soit de cette grace que parlent les Canons de ce Concile, ou, comme nous avons dit, elle est appellée la grace *par laquelle nous sommes justifiez* & la grace *de la justification.*

[a] c. 43. n. 1. & 2.

VII. Aprés toutes ces preuves, dont j'aurois pû me passer en renvoyant le Lecteur à celles dont je me suis servi [b] dans la premiere Partie, pour prouver que c'estoit de la grace justifiante que saint Augustin a traité dans le Livre *de l'Esprit & de la Lettre*, car Jansénius ne peut nier, que ce ne soit absolument de la méme grace que ce Saint traite dans ce Livre & dans celuy *de la grace de* JESUS-CHRIST : aprés toutes ces preuves, dis-je, il est aisé de voir ce que veut dire le méme Saint, lorsqu'il asseûre dans les passages de ce Livre *de la grace de* JESUS-CHRIST que nous nous sommes opposez, que tous ceux à qui Dieu enseigne par sa grace ce qu'ils sont obligez de faire, le font effectivement, & que tous ceux qui ne le font pas n'ont appris de luy que par la lettre & par la Loy, & non point par sa grace. Il veut dire, qu'y ayant deux secours pour observer toute la Loy de Dieu & tous ses Commandemens (car nous avons prouvé, que c'est de l'accomplissement entier de la Loy & des Comman-

[b] ch. 46. & 47.

demens de Dieu qu'il parle dans ce Livre, & non de l'observation de quelque commandement en particulier) qu'y ayant, dis-je, deux secours pour cela ; l'un extérieur, qui est la lettre de la Loy, c'est à-dire, la Loy méme gravée sur les Tables qui furent données à Moïse ; l'autre intérieur, qui est la grace ou charité justifiante ; le premier ne suffit pas, comme le prétendoit Pélage, sans le second ; [a] Que pour observer la Loy avec fidélité, il la faut aimer, la crainte seule n'estant pas capable de la faire observer long-temps : que pour l'aimer il faut que le Saint Esprit la vienne graver dans le cœur ; qu'il la grave dans le cœur lorsqu'il vient y faire sa demeure, & luy donner la vie par sa presence ; [b] c'est-à-dire, que c'est par la justification qu'il la gravé : [c] Qu'avoir les loix de Dieu gravées dans le cœur, ce n'est autre chose qu'avoir le Saint-Esprit, que lorsqu'il vient faire sa demeure dans une ame, il y apporte avec luy la charité, qui devient à cette ame une source de forces pour accomplir la Loy. [d] Que l'on ne peut devenir observateur de la Loy si l'on n'est justifié. [e] Que la grace justifiante nous est donnée pour nous mettre en estat d'accomplir la Loy ; [f] Que Dieu nous aide pour l'accomplir par l'accroissement intérieur qu'il donne à nostre ame, en répandant la charité dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a esté donné. Je ne crois pas que le Lecteur puisse rien souhaiter de plus semblable que ce dernier texte, au premier de tous ceux que nous avons rapportez au commencement du chapitre précedent, dans lequel saint Augustin consentoit, que Pélage fist consister la grace dans la doctrine, pourveu que par cette doctrine il n'entendist pas l'instruction extérieure que donne le Prédicateur, *mais l'accroissement intérieur que Dieu donne à l'ame en luy donnant la charité* : & où il ajoûtoit que c'est la maniere dont Dieu enseigne ceux qu'il a appellez, selon sa résolution & selon son decret, comme parle l'Ecriture, *leur donnant tout ensemble de connoistre ce qu'ils sont obligez de faire, & d'accomplir ce qu'ils sçavent qu'ils doivent faire.*

[a] Cum verò adest vivificās Spiritus, hoc ipsum intus conscriptum facit diligi, quod foris scriptum faciebat timeri. *L. de Spir. & lit. c.* 19.

[b] Istam inscriptionem quæ justificatio est &c. *c.* 28.

[c] Quid sunt ergo leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus Sancti ... quo præsente diffunditur charitas in cordibus nostris, quæ plenitudo legis est. *c.* 21.

[d] Non esse factores legis, nisi justificentur. *c.* 26.

[e] Per ipsam quippe justificamur gratis .. ut legem implere possimus *c.* 10.

[f] Deus adjuvat nos ad operandam justitiam .. quia intrinsecus incrementum dat, diffundendo charitatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. *c.* 25.

VIII. Pour réduire donc tout cecy en peu de mots : ce que saint Augustin veut dire dans les endroits que nous nous sommes opposez au chapitre précédent, c'est que bien loin que l'homme puisse acquerir la justice par l'observance de tous les Commandemens de Dieu, comme le prétendoit Pélage, & que ce soit assez qu'il les connoisse par la Loy pour les observer, comme cét

Hérétique le pretendoit encore; au contraire l'observance effective de tous les Commandemens de Dieu suppose la justification; & qu'afin que l'homme en soit un fidéle observateur, il a besoin d'une autre grace que de la doctrine; Que c'est peu que la lettre de la Loy ou la voix des hommes les luy fasse connoistre, il faut que ce soit Dieu qui luy apprenne intérieurement à les observer en répandant la charité justifiante dans son cœur; [a] Que nul de ceux qu'il enseigne de la sorte, ne manque de les observer; [b] & que ceux qui ne les observent pas, n'ont encore que le premier de ces deux secours que nous avons distinguez, c'est-à-dire, le secours extérieur de la Loy & de la lettre, qu'ils n'ont pas encore appris de Dieu intérieurement à les observer, qu'ils n'ont pas encore la grace qui est nécessaire pour les observer, laquelle nous avons dit estre dans le stile de saint Augustin la grace ou charité justifiante; la grace actuelle à la vérité pouvant bien suffire pour observer tel ou tel Commandement qui se presente en particulier, mais non pas pour les observer tous, en un mot qu'ils n'ont pas encore esté justifiez.

[a] Hoc modo quisquis discit, agit omnino quidquid agendum didicerit. *Lib. de grat. Christi c. 13.*

[b] Qui autem novit quid est quod fieri debeat & non facit, nondum a Deo didicit secundùm gratiam, sed secundùm legem, nō secundùm Spiritum, sed secundùm literam. *Ibid.*

IX. Quand méme nous n'aurions pas prouvé, que c'est de la grace justifiante que parle saint Augustin, lorsqu'il dit, que ceux qui n'observent pas les Commandemens de Dieu ne les ont pas encore appris de Dieu par la grace & par l'Esprit, mais par la lettre & par la Loy, *Qui non facit, nondum a Deo didicit secundùm gratiam, sed secundùm legem, non secundùm Spiritum, sed secundùm literam*; & quand nous n'aurions pas veû par les chapitres 46. & 47. de nostre premiere Partie, que la grace & l'Esprit que saint Augustin oppose à la loy & à la lettre, est toûjours la grace justifiante, & l'Esprit sanctifiant: le seul endroit dont ces paroles sont tirées, auroit pû suffire à Jansénius pour luy faire voir que c'est en ce sens que ce saint Docteur y a pris en effet ces noms *de grace & d'Esprit*. Car il est visible, que par celuy qu'il dit qui n'observe pas les Commandemens, parce qu'il n'a pas encore appris de Dieu par la grace, il entend un homme qui n'est pas encore justifié, & qui est encore pecheur. Cela se voit par toute la suite du chapitre, où il represente cét homme comme un homme qui tout-au-plus n'a encore qu'une crainte servile, & non pas la charité des enfans de Dieu: comme un homme qui pour ce sujet n'auroit tout-au-plus que la justice de la Loy, mais non-pas la justice que saint Paul appelle la justice de Dieu, c'est-à-dire, qui n'auroit pas encore cette justice qui nous rend véritablement justes devant Dieu: enfin comme un homme qui est encore *sous la Loy*, & non-pas *sous la grace*. Or nous avons

prouvé au chapitre 36. de nostre premiere Partie, qu'estre encore *sous la Loy* dans le stile de saint Augustin, c'est estre encore pecheur, & estre *sous la grace*, c'est estre justifié.

X. Jansénius auroit méme pû voir, que quand saint Augustin a dit, que ceux qui ne font pas ce qu'ils doivent faire, n'ont pas encore esté enseignez de Dieu par la grace; il n'a pas prétendu dire qu'ils n'ont aucune grace pour agir. Il n'avoit qu'à jetter les yeux sur ces paroles du chapitre 9. [a] Quelle imagination a Pélage de regarder la Loy & la doctrine comme la grace, qui nous aide pour agir selon la justice, & qui nous est donnée pour cela, au-lieu qu'elle ne peut nous aider que pour chercher la grace? Car personne ne peut accomplir la Loy par la Loy &c. On voit deux choses dans ce passage. La premiere, que saint Augustin y disant que la Loy nous aide tout-au-plus pour rechercher la grace, & non pour agir selon la justice, il distingue entre agir selon la justice, & rechercher la grace. Et cette remarque confirme ce que nous avons déja dit, qu'agir selon la justice, faire le bien &c. ne signifie pas icy, faire quelque démarche de pieté en particulier, comme observer un Commandement, eviter un peché, &c. mais faire généralement tous les Commandemens de Dieu, eviter tous les pechez, vivre d'une vie sainte, & remplir tous nos devoirs. Car si *agir selon la justice* ne signifioit icy que faire une bonne chose en particulier, saint Augustin n'auroit pû regarder comme deux choses distinctes *agir selon la justice & rechercher la grace*, puisque rechercher la grace ne peut passer que pour une bonne chose, & pour un mouvement de pieté & de justice, & ainsi rechercher la grace, ce seroit agir selon la justice. La seconde remarque que ce passage nous fournit, c'est que saint Augustin ne regarde pas comme deux choses qui soient absolument liées ensemble, & dont la derniere suive de la premiere, *n'avoir pas le secours qui est nécessaire pour vivre & pour agir selon la justice, & n'avoir pas le secours qui est nécessaire pour rechercher la grace*: puisqu'en méme temps qu'il ne veut pas souffrir qu'on dise, *que la Loy aide pour vivre selon la justice*, il n'a pas de peine à souffrir qu'on dise, *qu'elle aide pour rechercher la grace*, c'est-à-dire, qu'il n'a pas de peine à souffrir qu'on dise, que celuy qui n'a pas la grace nécessaire pour vivre selon la justice, ce qu'il appelle n'estre pas encore enseigné de Dieu selon la grace, il n'a pas, dis-je, de peine à souffrir qu'on dise, qu'il a pourtant le secours nécessaire pour rechercher la grace. Or la Foy nous apprend qu'on ne peut rechercher la grace sans la grace, & pour parler [b] avec saint Prosper, qu'on ne peut aller à Dieu sans

[a] Quid ergo » est quòd iste legem atque » doctrinam » deputat gratiam, qua juvamur ad o- » perandam » justitiam, quæ ut multum adjuvet, ad hoc adjuvat ut gratia requiratur? Nemo enim potest legem implere per legem &c. *Ibid. c. 9.*

[b] Hic c. 30.

Dieu. Saint Augustin n'avoit donc pas de peine qu'on dist, que celuy qui n'a pas encore appris de Dieu par la grace à vivre selon la justice, a neantmoins la grace, qui luy est nécessaire pour rechercher la grace qui le fasse vivre selon la justice. Et il n'y a rien là qui se contredise, parce que, comme nous avons dit, le terme de grace dans cette proposition de saint Augustin ; Ceux qui ne vivent pas comme ils doivent, n'ont pas encore appris de Dieu *par la grace* à bien vivre, ne signifie pas une grace actuelle, mais la grace & charité justifiante. Or l'on peut bien ne pas encore avoir la grace justifiante, & avoir neanmoins la grace qui est nécessaire pour la demander à Dieu, afin de trouver en elle des forces pour bien vivre. C'est méme l'idée [a] que saint Augustin nous a donnée de ceux qui estoient *sous la Loy*. Il disoit, qu'ils n'avoient pas la grace qui est nécessaire pour accomplir la Loy, parce que cette grace est la grace justifiante, ou autrement la charité répanduë dans nos cœurs par le S. Esprit qui nous a esté donné ; mais qu'ils avoient la grace par laquelle ils pouvoient demander celle-là, parce que Dieu ne leur avoit pas donné la Loy pour les perdre, mais pour les guérir, en les faisant recourir à la grace justifiante. *Non crudeliter sed consilio medicinæ, ut confugiant per Fidem ad justificantem gratiam.*

[a] Hîc 1. p. c. 47. n. 7. & 8.

XI. J'ay dit au chapitre précédent & dans celuy-cy, que nul de ceux que Dieu instruit par la grace dont parle saint Augustin, ne manque à faire ce que Dieu luy apprend qu'il doit faire: & la chose a besoin d'explication. J'ay prouvé que la chose dont Dieu instruit l'homme par la grace, de laquelle parle ce saint Docteur, est la pratique & l'observance générale *de tous les Commandemens*. Et j'ay fait voir que la grace dont il parle, n'est pas quelque grace actuelle, mais la grace justifiante, la grace par laquelle nous sommes justifiez, la grace de la justification, la charité répanduë dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a esté donné : car ce sont toutes expressions dont il se sert. Or cette grace peut estre considérée de deux manieres, 1. selon le temps de son infusion dans l'ame, à quoy il faut joindre les dispositions qui la précédent & qui l'y préparent. 2. Selon sa demeure dans l'ame aprés son infusion. Or c'est en la considérant selon cette premiere maniere, que nous avons dit avec [b] saint Augustin, que nul de ceux que Dieu instruit par sa grace ne manque à faire ce que Dieu luy apprend qu'il doit faire. Et le sens de cette expression est, que nul de ceux que Dieu entreprend de convertir, nul de ceux qu'il justifie par l'infusion de la charité ne manque de rompre absolument avec le peché, ni de

[b] Lib de grat. Christi c. 13.

prendre une résolution effective de faire un divorce éternel avec luy, & de vivre desormais dans une constante fidélité à tous les Commandemens de Dieu, cette résolution estant elle-méme une partie essentielle de la conversion, & une disposition absolument nécessaire pour l'infusion de la charité dans l'ame : c'est en un mot ce qu'il avoit dit trois ou quatre chapitres plus haut en parlant de la méme grace, que c'est une grace [a] *par laquelle on croit & on espére la félicité future, par laquelle on aime les regles de la sagesse, par laquelle enfin Dieu persuade à l'ame d'embrasser le bien.* Mais saint Augustin n'a pas prétendu dire, qu'aprés que la grace, par laquelle Dieu nous instruit intérieurement de ses Commandemens, est receuë dans un homme, il ne manque jamais à observer les Commandemens de Dieu tandis que cette grace demeure en luy. Au-contraire cette grace estant, comme nous avons dit, ou plustost comme il nous a dit luy-méme, la charité que Dieu a répanduë dans un cœur par le Saint-Esprit qu'il luy a donné, ou comme il parle encore au chapitre 21. la charité par laquelle nous sommes nez de Dieu, [b] il attribuë tellement dans le méme chapitre 21. à ceux qui ont cette charité, de ne pas pécher, & méme de ne pouvoir pas pecher, parce que, dit-il, la charité ne fait pas de mal; qu'il ajoûte néanmoins, qu'il ne laisse pas de leur arriver de pecher. Il remarque seulement, qu'alors ce n'est point par cette charité qu'ils pechent, mais par la cupidité qui est en eux, selon laquelle, dit-il, ils ne sont pas nez de Dieu : comme s'il avoit voulu dire, que cette charité par laquelle Dieu les a instruits intérieurement de ses Commandemens dans la justification, leur donne des forces pour les observer à l'avenir par le moyen des graces actuelles, & qu'ils les observeront en effet s'ils suivent son panchant : mais qu'il y a un autre panchant en eux, lequel souvent ils aiment mieux suivre. Neanmoins comme Dieu a une bonté particuliere pour les Elcûs, il remarque aussi, [c] qu'il s'applique avec un soin particulier à leur conserver cette grace aprés qu'il les a justifiez, & à les conduire par elle jusques à la félicité eternelle.

[a] Ibid. c. 10.

[b] Secundùm istam charitatem meliùs intelligitur dictũ, Qui natus est ex Deo non peccat, & quia non potest peccare : quia charitas secundùm quam natus ex Deo est, non agit perperam, nec cogitat malum. Cum ergo peccat homo, non secundùm charitatem, sed secundùm cupiditatẽ peccat, secundùm quam non est natus ex Deo. *Ibid. c. 21.*

[c] Hæc autem gratia . . . prædestinatos & secundùm propositum vocatos, ad summam perfectionem glorificationemque perducit. *c. 12.*



CHAP.

CHAPITRE XLV.

On prouve, que c'est de la grace de la conversion que parle S. Augustin, quand il dit que ceux qui ne sont pas venus à JESUS-CHRIST, *n'ont pas appris de son Pere qu'ils devoient venir à luy. Et l'on fait voir, que quand il dit que Dieu ne leur a parlé* qu'au dehors & par la lettre, *il ne prétend pas dire qu'ils n'ont eu aucune grace intérieure.*

I. MAis s'il est vrai, comme nous l'avons prouvé, que c'est de la grace de la conversion & de la justification que parle saint Augustin, quand il dit que celuy-là fait asseûrément les Commandemens de Dieu, à qui Dieu aprend qu'il les doit faire: il n'est pas moins visible, que c'est de la méme grace qu'il parle, quand il dit dans les autres endroits que nous avons rapportez au commencement du chapitre 43. *que nul de ceux qui ont appris du Pere qu'ils devoient venir à son Fils, nul de ceux à qui le Pere a parlé de cette vérité au dedans, nul de ceux à qui le Pere a donne intérieurement l'accroissement, pendant que ses Ministres plantoient & arrosoient au dehors par la prédication, nul de ceux qui ont receû de luy le don de croire en* JESUS-CHRIST, *nul de ceux enfin qu'il a attirez à son Fils, n'a manqué de venir à luy.* Il n'y a point de termes dans toutes ces expressions, qui ne marque visiblement la justification d'une ame, & sa conversion, soit de l'infidélité méme, soit simplement de l'estat du peché. L'effet qu'il donne encore à cette grace, qui est d'oster à ceux à qui elle est donnée, le cœur de pierre qu'ils avoient, & d'en mettre un de chair en sa place, de faire d'eux autant de vases de miséricorde, & de les faire passer parmy les enfans de la promesse; cét effet, dis-je, est une nouvelle preuve de la méme vérité. Enfin [a] ce Saint attribuë à la méme grace d'apprendre à l'homme qu'il doit venir à JESUS-CHRIST, & de luy apprendre qu'il doit observer les Commandemens de Dieu. Et ainsi tous ces endroits ne peuvent servir qu'à prouver ce que nous avions déja reconnu par avance au chapitre 16. n. 7. &c. sçavoir, quela conversion à cause des nombreuses & des grandes difficultez qui s'y rencontrent à vaincre, à quelqu'une desquelles la volonté enfin cederoit, ne peut estre que l'ouvrage d'une grace infailliblement efficace: mais ils sont inutiles à Jansénius pour prouver, que toutes les graces généralement sont infailliblement efficaces, parce que

[a] L. de grat. Christi c. 14.

ce n'est pas de toutes les graces qu'il y est parlé, & qu'elles n'ont pas toutes ce grand nombre de difficultez à combattre.

II. On dira peut-estre, que l'on peut du moins en conclure, que ceux qui ne se convertissent pas, non seulement n'ont pas cette grace infailliblement efficace de conversion, mais qu'ils n'ont absolument aucune grace pour se convertir, & qu'ils sont même dans l'impuissance de le faire : puisque saint Augustin déclare dans le 3. & dans le 5. de ces passages que ceux qui ne se convertissent pas, n'ont entendu que le son extérieur des paroles du Prédicateur *foris audiunt*, *intus non audiunt*, & que au lieu que Dieu a parlé par la grace aux enfans de la promesse, qui sont ceux qui se convertissent, il n'a parlé que *par la Loy & par la lettre*, c'est-à-dire, par la bouche & par l'instruction de ses Ministres, à ceux qui ne se convertissent pas, *Ecce quid interest inter legem & promissionem, inter literam & Spiritum.* Enfin JESUS-CHRIST n'a pas seulement dit, Personne ne vient à moy si mon Pere ne l'attire, mais il a dit, Personne *ne peut* venir à moy, si mon Pere ne l'attire. Et ainsi, si nous demeurons d'accord que saint Augustin ait conceû une grace infailliblement efficace sous ce terme *d'attraction*, dont JESUS-CHRIST s'est servi, il semble que nous soyons obligez de demeurer aussi d'accord, que ce saint Docteur a crû, que ceux qui ne se convertissent pas, sont dans l'impuissance de le faire.

III. Je pourrois me dispenser de répondre à cette difficulté, parce qu'elle ne regarde pas mon sujet ; & que quand il faudroit avoüer, que ceux qui ne se convertissent pas, n'ont aucune grace intérieure pour se convertir, & qu'ils sont dans l'impuissance de le faire, cela ne combattroit en aucune sorte les deux points que j'ay prétendu établir dans ma premiere partie. Je ne m'y suis pas proposé de prouver, qu'il n'y a point de pecheur qui n'ait des graces pour se convertir : mais seulement, que toutes les graces ne sont pas infailliblement efficaces, & qu'il n'est pas vray, qu'elles ayent toutes l'effet pour lequel elles sont données : 2. qu'il n'y en a même aucune en particulier, qui soit infailliblement efficace de la maniere que le [a] prétend Jansénius, qui ne peut souffrir de grace à present avec laquelle il soit libre de choisir lequel des deux on voudra, d'agir, ou de ne pas agir, [b] avec laquelle on demeure indifférent pour faire ou ne pas faire, &c. Or pour ce qui est du premier de ces deux points : ce n'est pas une conséquence légitime, que si un certain genre de grace a toûjours son effet, toutes les autres graces doivent aussi avoir le leur. Et pour ce qui est du second, nous avons veû [c] au chapitre 41. de cette

[a] Qua libertas illa sibi servaretur, qua in utramvis partem se possent eligendo flectere *Jan. to. 3. l. 8. c. 11. ita & c. 6.*

[b] Cum qua scilicet homo indifferens ad utrumque permaneus, si velit operetur. *Ibid. c. 9.*

[c] n. 6.

seconde partie, que les graces méme infailliblement efficaces que saint Augustin a reconnuës, comme sont celles, par lesquelles Dieu attire les hommes à JESUS-CHRIST, c'est-à-dire, celles de la conversion, que ces graces, dis-je, laissent au libre-arbitre d'un chacun dans le sentiment de ce Saint, de choisir lequel des deux il voudra, d'aller à JESUS-CHRIST, ou de n'y pas aller, *Dimittit, ut quis quod voluerit eligat.*

IV. Mais je ne demeure pas méme d'accord des consequences, que l'on croiroit pouvoir tirer de l'aveu, que nous avons fait au commencement de ce chapitre: c'est-à-dire, que je ne prétends pas, qu'il soit vray, que ceux à qui saint Augustin dit que Dieu n'a parlé qu'*au dehors* que *par la Loy & par la lettre*, enfin *que par le ministere du Prédicateur*, n'ont eû aucune grace intérieure pour se convertir, & qu'ils ont esté dans l'impuissance de le faire. Mais il faut user icy d'une réponse & d'une explication à peu prés semblable à celle, * que nous avons donnée aux endroits où le méme Saint disoit, *que ceux qui ne font pas ce que Dieu commande, n'ont encore appris que par la Loy & par la lettre & non point par la grace, qu'ils le doivent faire.* Nous avons dit, que ce saint Docteur ne parloit pas là de l'accomplissement de quelque Commadement de Dieu en particulier, mais de l'accomplissement général de tous ses Commandemens: & que ce qu'il vouloit dire, c'est qu'y ayant deux secours pour les pouvoir *tous* accomplir, l'un intérieur qui est la charité justifiante; l'autre extérieur qui est la Loy où ces Commademens sont couchez, & qui ne peut suffire sans l'autre: ceux qui n'ont pas cette charité dans le cœur, ne sçavent encore *qu'extérieurement* l'obligation qu'ils ont d'accomplir *tous* les Commandemens de Dieu, qu'ils n'ont encore qu'un secours extérieur pour un effet si étendu, que bien qu'ils puissent les accomplir chacun en particulier par le moyen des graces actuelles, que Dieu leur donnera dans les occasions, ils n'ont pourtant pas la grace qui est nécessaire pour les accomplir *tous*, laquelle est cette charité justifiante, & sans laquelle quoyque soûtenus de ces graces actuelles, ils ne pourront pas demeurer long-temps fideles à les observer en particulier.

* Hic c. sup.

V. Or il se rencontre quelque chose de semblable dans la matiere dont nous avons entrepris de parler dans ce chapitre. Nous pouvons distinguer deux sortes de secours au sujet de la conversion: les uns qu'on peut appeller éloignez, parce qu'ils ne contribuënt & ne disposent l'ame à la conversion que de loin: tels peuvent estre certains sentimens de crainte, certains mouvemens de syndérese ou remors de conscience, certaines veuës de la laideur

du peché, certaines pensées de prier, &c. les autres qu'on peut appeller prochains & immediats, c'est à dire, qui regardent la conversion de plus prés, qui parlent effectivement à l'ame de se convertir, qui la sollicitent & la pressent de le faire. Et ce ne sont que ceux-cy qui pour ce sujet méritent proprement le nom de secours *de conversion*, & qui le portent en effet. Mais ces secours *prochains & immediats* sont eux mémes de deux sortes, les uns *extérieurs*, comme la parole du Prédicateur, qui presse l'ame de se convertir, les promesses & les menaces qu'il luy fait de la part de Dieu pour l'obliger à le faire, les miracles qu'il fait en sa presence, &c. les autres *intérieurs*, sçavoir, ces lumieres & ces mouvemens, que Dieu donne intérieurement à l'ame & par lesquels il la sollicite & la presse de telle maniere de se convertir, qu'elle se trouve enfin obligée de se rendre.

VI. Je dis donc 1. que quand saint Augustin asseûre de ceux qui ne se convertissent pas, *que Dieu ne leur parle qu'au dehors*, *qu'il ne leur parle que par la lettre & la Loy*, *qu'il n'y a que le Prédicateur qui leur parle*: il ne tient ce langage, que par rapport aux secours *prochains*, *immediats*, *& complets* de la conversion, mais non-point par rapport aux secours *éloignez*: c'est-à-dire, que ces paroles marquent bien l'exclusion des secours intérieurs *prochains*, *immédiats*, *& complets*, mais non pas l'exclusion de ces secours intérieurs *éloignez*, qui peuvent servir à faire faire quelques démarches, & qui ne laisseroient pas enfin par la succession des uns aux autres de conduire le pecheur jusqu'à la conversion effective, s'il estoit fidele à y répondre à mésure qu'ils luy seroient donnez, Dieu ne se lassant jamais de substituer de secondes graces aux premieres, tandis qu'il voit en nous de la fidélité à y répondre, comme on l'apprendra de saint Augustin n. 11

VII. Je dis 2. que la nécessité d'un secours infailliblement efficace pour la conversion, n'est pas fondée sur la nature meme de la conversion, & sur l'insuffisance de ces secours éloignez à y conduire le pecheur, au cas qu'il fust fidele de sa part à y répondre; mais au contraire sur l'infidélité du pecheur à user de tous ces secours: c'est-à-dire, que le secours infailliblement efficace est nécessaire pour convertir une ame, parce qu'y ayant autant d'obstacles pour la conversion qu'il y en a, & que le démon en susciteroit pour se conserver sa proye, cette ame se lasseroit de les lever les uns aprés les autres, & manqueroit enfin de fidélité aux graces qui luy sont données pour les surmonter, & ainsi rendroit, mais par sa faute, sa conversion desespérée, si Dieu par une bonté toute particuliere, dont il use envers qui il luy

plaît, ne s'appliquoit à la faire triompher de ces obstacles, soit en luy fournissant des secours intérieurs avec abondance, soit en les joignant avec les secours extérieurs & avec les circonstances du temps & du lieu, de la maniere qu'il sçait estre propre pour emporter son consentement.

VIII. Je dis 3. que lors que saint Augustin asseûre aprés Nostre Seigneur, que nul ne peut venir au Fils que le Pere ne l'ait attiré, c'est-à-dire, dans le stile de ce saint Docteur, que nul n'y peut venir, s'il n'a pour cela un secours infailliblement efficace : ce n'est point une impuissance physique & absoluë, mais une impuissance morale : ce n'est pas une impuissance fondée sur l'insuffisance des autres secours qui sont donnez au pecheur, mais une impuissance fondée sur l'infidélité de la volonté à user de ces secours, qui enfin par la succession des uns aux autres le conduiroient au point de la conversion, s'il estoit fidele à s'en servir & à les employer tous : c'est une impuissance qui dit exclusion d'un pouvoir de se convertir *prochain*, *immédiat*, *& complet*, mais non-pas exclusion de ce pouvoir & de ces secours *éloignez* dont le bon usage le feroit enfin arriver à sa conversion : c'est une impuissance qui est telle, qu'il est au pouvoir de la volonté de demander qu'elle luy soit levée, *Non traheris? Ora ut traharis*. Enfin c'est une impuissance, & ce n'en est pas une. C'est une impuissance, parce que la volonté ne sera jamais assez fidele pour user de tous ces secours : mais ce n'en est pas une, parce qu'il n'y en a pas une en particulier, dont elle n'ait le pouvoir d'user, & & que Dieu ne discontinuera jamais de son costé de luy en fournir tandis qu'elle sera fidele à y répondre. De sorte que si elle ne se convertit pas, Dieu aura toûjours droit de luy reprocher son infidélité & sa résistance aux desseins miséricordieux qu'il avoit sur elle, & à la volonté qu'il avoit de la convertir, & de la guerir.

IX. Je ne demande au Lecteur qu'un peu d'attention aux preuves suivantes, pour le convaincre, que je ne luy avance rien en cela que les sentimens de saint Augustin. 1. Nous avons veû dans le chapitre 38. [a] le reproche que ce saint Docteur fait au pecheur, d'empécher par sa paresse & par son infidélité l'effet de la miséricorde de Dieu sur luy, & d'avoir moins d'envie de sortir de son estat misérable que Dieu n'en a de l'en tirer. Et c'est dans un ouvrage postérieur à la condamnation des Pélagiens qu'il luy fait ce reproche. 2. Nous avons veû dans le chapitre 37. n. 4 5. & 12. que les vocations qui ne sont pas suivies de l'effet, ne laissent pas de renfermer des graces capables de le produire : qu'il est au

[a] Erubescat humana pigritia, plus vult ille dare quàm nos accipere; plus vult ille misereri, quàm nos a miseria liberari. *Aug. serm. 29. de verb. Dom. c. 1.*

pouvoir de la volonté de suivre ces vocations, *Vt obtemperet, in ejus posi um est voluntate, &c. Vt venirent vocati, erat in eorum libera voluntate*, & que ceux qui ne sont point parvénus au bonheur qu'elles leur promettoient, ne peuvent s'en prendre qu'au refus qu'ils ont fait d'en jouïr. *Venire neglexerunt.* 3. Nous avons veû dans le chapitre 41. n. 3. qu'il y a selon saint Augustin des personnes, lesquelles Dieu appelle & sollicite à la foy par des graces méme *excitantes* de l'aveu de Jansénius, sans neanmoins qu'elles demeurent persuadées de l'embrasser, *Non ita suadet ut persuadeatur*, parce que par un secret impénétrable de ses Conseils, il ne les appelle pas de la maniere qu'il sçait estre propre pour les gagner, *Quomodo scit aptum esse ut vocantem non respuant.* Il est donc vray qu'il y a des personnes qui ne viennent pas à Jesus-Christ, & qui par conséquent n'y sont pas attirées par le Pere, c'est à dire, qui sont du nombre de ceux à qui Dieu selon le stile de nostre Saint ne parle *qu'au-dehors & par la lettre*, lesquelles neanmoins ne laissent pas d'avoir des graces intérieures.

X. 4. Une personne persuadée qu'un autre n'auroit aucune grace intérieure, ne s'aviseroit jamais de l'exhorter à prier pour se tirer de l'impuissance où il seroit, puisque ce seroit l'exhorter à faire une chose, qu'il sçauroit luy estre alors impossible, la grace intérieure estant absolument nécessaire pour prier. Cependant nous avons veû dans le chapitre 41. que saint Augustin exhorte celuy qu'il suppose n'estre pas encore attiré par le Pere à son Fils, qu'il l'exhorte, dis je, de recourir à la priere, & de demander à Dieu qu'il l'attire à Jesus-Christ: & il luy propose méme cét expédient comme quelque grand secret & comme un moyen souverain pour se tirer de son impuissance, "[a] *Comprenez-bien*, luy dit-il, *le moyen que je vous donne, N'estes-vous-pas attiré? Demandez à Dieu qu'il vous attire.* Il ne croyoit donc pas, que ce fust une conséquence, que ceux qui ne sont pas attirez, & qui ne viennent pas à Jesus-Christ, soient privez de tout secours intérieur, qui puisse les y disposer & leur en préparer le chemin, quoyqu'il dist de ces sortes de personnes que Dieu ne leur parle pas *intérieurement*, mais *au dehors & par la lettre.*

XI. 5. Il dit à ses Auditeurs sur le Pseaume 102. qu'il est en leur pouvoir de ne pas ressentir les rigueurs de la justice de Dieu: parceque, fussent-ils engagez dans le peché, il ne tient qu'à » eux de se convertir. [b] Voulez-vous, dit-il, ne pas estre un jour » la victime de la colere de Dieu, qu'il ne trouve point en vous de» quoy punir. Car il ne manque pas d'appeller, ni d'instruire celuy » qu'il a appellé, ni de perfectionner celuy qu'il a instruit, ni de

a Si vel accipe & intellige, Non traheris? Ora ut traharis. *Tract.* 26. *in Joan.*

b Non vis ut mala sint tibi quæ justa sũt Dei, non sint mala in conspectu Dei

couronner celuy qu'il a perfectionné. Pourquoy alléguez-vous que vous eſtes engagé dans le peché, & qu'ainſi vous ne pouvez pas eſpérer de vous dérober à ſa colere? Convertiſſez - vous. On voit dans ces paroles une aſſeûrance poſitive que Dieu ne ceſſe pas d'appeller; & qu'il ne diſcontinuë pas d'ajoûter de nouveaux ſecours & de nouveaux moyens de ſalut aux premiers, à meſure qu'il trouve en nous de la fidélité à y répondre. Et l'on ne peut pas dire, que les ſecours & les moyens dont parle nôtre ſaint Docteur ſoient ſeulement des ſecours & des moyens extérieurs. Le ſeul terme de *perfectionner* marque viſiblement un ſecours intérieur. Auſſi il n'y a que des graces intérieures qui puiſſent *nous faire mériter d'eſtre couronné*, qui puiſſent *mettre le pecheur en eſtat de ſe convertir*, & qui puiſſent faire, *que Dieu ne trouve rien à punir en luy au jour de ſes vangeances.* On ne peut non plus répondre, que cette aſſeûrance ſi conſolante de ſaint Auguſtin, que Dieu ne diſcontinuë pas de ſa part d'appeller & de faire ſuccéder ces ſecours les uns aux autres, ne regarde que les pecheurs prédeſtinez. Il eſt trop viſible qu'il l'étend généralement à tous les pecheurs qu'il exhorte à ſe convertir; que c'eſt même ſur cette aſſeûrance qu'il les exhorte à le faire, que c'eſt la preuve enfin qu'il leur donne, qu'il eſt en leur pouvoir de ne pas reſſentir un jour les rigueurs de la juſtice de Dieu. *Voulez-vous*, leur dit-il, *n'eſtre pas un jour les victimes de ſa colere, qu'il ne trouve point en vous dequoy punir. Car pour luy il ne ceſſe pas d'appeller &c. Pourquoy alleguez-vous l'eſtat du peché où vous eſtes? Convertiſſez-vous.* Enfin il regardoit ſi peu comme prédeſtinez ceux à qui il donnoit cette aſſeûrance, que dans la ſuite du même diſcours il leur parle comme à des perſonnes qui refuſoient avec opinâtreté de ſe convertir, & qui, par le mépris qu'ils faiſoient de la miſéricorde de Dieu, s'amaſſoient un treſor de colere pour le jour de ſa vangeance.

« iniqui as tua. Non enim « ceſſavit vocare, aut vocatum neglexit inſtruere, aut inſtructum ceſſavit perficere, aut perfectum coronare. Quid dicis, quia es peccator? Convertere. *In Pſ.* 102.

XII. 6. Mais c'eſt un endroit qui mérite bien de trouver icy ſa place, & de faire une ſixiéme preuve qu'il y a des pecheurs qui ne ſe convertiſſent pas, & qui par conſéquent ſont du nombre de ceux à qui dans le ſtile de ſaint Auguſtin Dieu ne parle *qu'au dehors*, leſquels neanmoins ne laiſſent pas d'avoir des graces intérieures pour travailler à leur converſion. [a] Qu'y a t-il, dit ce Saint, qui approche de la patience & de la grandeur de la miſéricorde de Dieu? Il appelle les hommes à la pénitence de toutes parts & de toute maniere, par les creatures dont il leur accorde l'uſage, par la prolongation de la vie, par les lectures qu'ils entendent, par les explications qu'on leur en fait, par les pen-

[a] Quid tam « longanimũ, « qui [illegible] tam multum in « miſericordia? Vocat « undique ad « correctioné, « vocat beneſi

„ sées qu'il leur donne immediatement par luy-méme, c'est-à-dire, „ sans se servir de l'organe ni de la voix de ses creatures ou de ses „ Ministres, par les châtimens qu'il leur envoye, par la prospérité „ dont il les favorise. O longanimité de Dieu! O abondance de „ ses miséricordes! Mais prenez garde qu'abusant enfin de la gran„ deur & de la longanimité de la miséricorde de Dieu, vous ne „ vous amassiez, comme parle son Apôtre, un tresor de colere pour le jour de ses vangeances.

...ciis naturæ, vocat [illegible] per tiendo tempus vivendi, vocat per Lectorem, vocat per Tractatoré, vocat per intimam cogitationem, vocat per flagellum correctionis, vocat per misericordiam consolationis. Longanimis & multæ misericordiæ! Sed observa ne longitudine misericordiæ Dei malè utendo, tu tibi thesaurises quod ait Apostolus, iram in die iræ. *In Ps.* 102.

XIII. Voila visiblement des vocations que saint Augustin suppose quelquefois sans effet, puisqu'il reconnoist que Dieu les donne méme à des personnes qui seront un jour l'objet de sa justice à cause de leur impénitence. Je sçai bien que Jansénius dira, que ce ne sont aussi que des vocations extérieures, & que tout au plus la grace des bonnes pensées, de laquelle ce Saint fait mention, *vocat per intimam cogitationem*, ne regarde que l'esprit; au-lieu qu'il est question d'une grace qui agisse sur la volonté. Mais outre que s'il falloit prendre à la rigueur ce que disoit ce saint Docteur, que Dieu n'a parlé *qu'au dehors* à ceux qui ne se convertissent pas, il faudroit dire qu'aucun d'eux n'a eu méme de ces graces intérieures qui regardent l'esprit: Outre cela, dis-je, si saint Augustin n'avoit pas cru ces vocations accompagnées de graces qui regardent méme la volonté, il n'y auroit rien de moins supportable que cette exagération qu'il fait de la miséricorde de Dieu dans ces vocations. On se rendroit asseûrément insupportable de traiter de miséricorde, & de miséricorde dont on ne croye devoir parler que par exclamation, des choses qui ne peuvent servir à ceux à qui elles sont données, qu'à leur amasser un tresor de colére, & à leur faire souffrir un jour de plus grands supplices. Or ce seroit la nature de ces vocations à l'égard de ceux en qui elles ne se trouveroient pas accompagnées des graces nécessaires à la volonté. Enfin, bien-loin de pouvoir donner le nom de miséricorde à ces fleaux des adversitez, que ce Saint met au nombre de ces vocations : *vocat per flagellum correptionis* : bien-loin, dis-je, de leur donner ce nom à l'égard de ceux, en qui ils ne seroient pas accompagnez de la grace nécessaire pour les faire servir à leur conversion & à leur salut; il faudroit dire, que Dieu prévient le jour de sa colere contr'eux par une colere avancée.

XIV. 7. Jansénius reconnoist des graces intérieures dans tous

tous ceux que JESUS-CHRIST a voulu *rassembler sous ses ailes*, dans tous ceux dont Dieu veut guérir les blessures spirituelles, & dans tous ceux que Dieu veut qui soient sauvez. Or le Lecteur va voir par S. Augustin même dans le chapitre 46. & 47. que JESUS-CHRIST a voulu *rassembler sous ses ailes* des personnes qui n'ont jamais voulu s'y rendre, qu'il y en a sans nombre que Dieu veut guérir, qui demeurent neanmoins dans l'estat déplorable où ils sont, parce qu'ils s'opposent à ses charitables desseins : qu'enfin il y en a une infinité que Dieu veut qui soient sauvez, qui ne le seront pourtant pas. Et nous ferons voir dans les mêmes chapitres l'inutilité & la fausseté des réponses que Jansénius oppose à ces endroits de saint Augustin, ou que l'on a depuis opposées pour luy. Voila donc une infinité de personnes qui ont eû ou qui ont des graces intérieures pour se convertir, à qui pourtant dans le stile de ce saint Docteur, Dieu n'a parlé ou ne parle *qu'au dehors, & par la Loy ou la lettre.*

XV. Jansénius reconnoist encore des graces intérieures dans tous ceux pour qui saint Augustin dit que JESUS-CHRIST a souffert. Il demeure d'accord que quand on lit dans ce saint Docteur, que JESUS-CHRIST a souffert *pour quelqu'un*, cette expression ne signifie pas seulement que la mort de JESUS-CHRIST a esté suffisante pour le sauver, car en ce sens, ajoûte-t-il, on pourroit aussi dire qu'il a souffert pour les Démons ; mais qu'elle marque dans JESUS-CHRIST une oblation de sa mort à son Pere pour la conversion & le salut de cette personne, & par conséquent, dit-il, des graces données à cette personne pour se convertir & pour se sauver. Or saint Augustin enseigne en termes formels, que JESUS-CHRIST a souffert pour des personnes qui n'ont aucunement profité de sa mort. [a] JESUS-CHRIST, dit-il dans un ouvrage du temps de son Episcopat, montrera ses playes à ses ennemis au jour du Jugement, pour les convaincre de leur ingratitude & de leur aveuglement, & il leur dira: Voicy celuy que vous avez crucifié : voicy ce Dieu-homme en qui vous n'avez pas voulu croire. Vous voyez les playes que vous avez faites, vous voyez le côté que vous avez ouvert : *c'est par vous & pour vous qu'il a esté ouvert, & neanmoins vous n'avez pas voulu y entrer.* Et l'on ne peut pas dire, que saint Augustin fasse parler JESUS-CHRIST à deux sortes de personnes sous ces deux expressions différentes, *par vous* & *pour vous* : de sorte que par la premiere il le fasse parler à ses ennemis, c'est-à-dire, aux réprouvez, & par la seconde aux Eleus. Il est trop

[a] Inimicis suis vulnera demonstraturus est ... ut convincens eos veritas dicat, ecce hominem quem crucifixistis ; ecce Deum & " hominem in " quem credere noluistis, " videtis vulnera quæ in- " flixistis, ag- " noscitis latus " quod pupugistis, quo- " niam & per " vos & propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis. *L. 2. de Symbolo ad Cathecum. c. 8.*

visible que c'est aux mémes personnes que tout le discours s'addresse : que c'est à ses ennemis que Jesus-Christ parle, *Inimicis suis vulnera demonstraturus est* : & que c'est à ceux mêmes *pour qui* son côté a esté ouvert, qu'il reproche qu'ils n'ont pas voulu y entrer. *C'est par vous*, leur dit-il, *& pour vous, & neanmoins vous n'avez pas voulu y entrer.* Ainsi voila donc des personnes qui ont eû des graces interieures, à qui pourtant, selon le stile de saint Augustin, Dieu n'a parlé *qu'au dehors & par la lettre*; puisque c'est la maniere dont il disoit qu'il parle à ceux qui ne se convertissent pas. *Qui non credunt, foris audiunt, intus non audiunt*. Et comme neanmoins, n'avoir esté instruit de Dieu *qu'au dehors & par la lettre*, pour venir à son Fils, c'est visiblement n'avoir receu de luy que des secours extérieurs pour cela : on ne peut exempter saint Augustin de contradiction avec luy-même, qu'en répondant comme nous avons fait, qu'il a prétendu à la vérité que ceux qui ne se sont pas convertis, n'ont eu que des secours extérieurs de conversion *prochains*, *immediats*, *& complets*; mais qu'il n'a pas laissé de reconnoistre en eux des secours de conversion *éloignez*, qui les eussent enfin conduits à une véritable conversion, s'ils eussent eû de la fidélité à y répondre à mesure qu'ils leur estoient donnez. Et Jansénius qui ne veut pas accorder que ce saint Docteur ait reconnu ces sortes de secours dans ceux qui ne se sont point convertis, parce qu'il ne croit pas qu'il y ait aucun secours de grace, dont on ne fasse tout l'usage pour lequel il est donné, l'engage dans des contradictions, qui neseroient point pardonnables au plus petit esprit.





XIII. OBJECTION.

Tirée de l'efficace infaillible de la volonté de Dieu, de la toute-puissance qu'elle a de tourner les cœurs où elle veut, & de ce que rien ne luy peut resister.

On répond que Iansenius ne peut employer ces véritez contre ses Adversaires sans détruire une partie des graces qu'il reconnoist dans l'estat où nous sommes, sans détruire la différence qu'il met entre l'estat d'Innocence & celuy-cy, & sans justifier qu'on a eû raison de luy attribuer cette proposition, Que lon ne résiste jamais à-present à la grace intérieure. *On fait voir par saint Augustin des volontez en Dieu, dont la résistance de l'homme empéche l'accomplissement.*

CHAPITRE XLVI.

I. [a] IAnsénius nous oppose ces endroits, où les Saints Peres, parlant de la volonté de Dieu, nous la representent comme une Souveraine qui sçait se faire obeïr, & qui se soumet les volontez les plus rebelles. [b] Quand Dieu, dit saint Prosper, employe sa grace toute-puissante pour sauver l'homme, elle vient à bout de tout ce qu'elle entreprend. Il n'y a point de temps qui ne luy soit propre pour faire ce qu'elle veut. Les mœurs les plus corrompuës ne luy font aucun obstacle, & il n'y a rien qui puisse empêcher l'execution de ses desseins : [c] Dieu, dit saint Augustin, a une force toute-puissante pour tourner le cœur des hommes où il veut, *habens humanorum cordium quò placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem.* [d] Quand Dieu, dit il encore, veut sauver quelqu'un, il n'y a point de libre-arbitre qui luy résiste : *cui volenti salvum facere, nullum hominis resistit arbitrium.* [e] C'est une chose indubitable, ajoute-t-il, que les volontez des hommes ne peuvent pas résister à la volonté de Dieu, qui, comme dit l'Ecriture, a fait tout ce qu'il a voulu dans le Ciel & sur la Terre, & quelles ne le peuvent empêcher de faire ce qu'il voudra.

a Ianf. l. 2. de grat Salvat. c. 14.

b « At verò omnipotens hominē cùm gratia salvat, ipsa suũ consummat opus, cui tempus agendi semper adest, quæ gesta velit : non moribus illi fit mora, nec causis anceps suspenditur ullis. *Prosp. carm. de Ingrat. c. 15.*

c Aug. l. de corr. & grat. c. 14.

d Ibid.

e Non est itaque dubitandum voluntati Dei qui in Cœlo & in Terra omnia quæcumque voluit fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus ipse faciat quod vult. *Ibid.*

II. Mais à quoy peuvent servir tous ces passages à Jansén. sinon 1. à ruiner toutes ces graces imparfaites[a] qu'il s'est veû obligé de reconnoistre : puisque ces graces se terminant selon luy à de simples velleïtez, on ne peut pas dire qu'elles soient de ces graces [b] qui enlévent le cœur, qui triomphent des mœurs les plus corrompuës, & qui surmontent tous les obstacles qu'elles rencontrent ? 2. à faire croire que Dieu produit par une opération efficace, & infailliblement efficace, les desseins criminels que forme la volonté des pecheurs : puisque ce n'est pas seulement à l'égard du bien, mais aussi *à l'égard du mal*, que saint Augustin dit, *que Dieu tourne la volonté des hommes où il veut* : comme on le peut voir dans l'endroit que nous en avons rapporté au chapitre 15. de cette seconde Partie n. 4. où nous avons dit en méme temps comme il falloit entendre cette expression ? 3. A faire établir à Jansénius contre ses propres sentimens la grace infailliblement efficace dans l'état d'Innocence, puisque la puissance de Dieu n'y estoit pas moins infinie, ny sa volonté moins absoluë que dans l'état où nous sommes : & qu'il seroit ridicule de dire, que la volonté de l'homme eût alors plus de capacité pour résister à ses graces, qu'à-present qu'elle est plus corrompuë & plus affoiblie ? 4. A faire voir avec combien de justice on a attribué à Jansénius d'avoir enseigné, [c] que *l'on ne résiste jamais à la grace intérieure dans l'estat de la nature corrompuë* : & qu'on luy a même fait grace, quand on a conceû en ces termes la seconde des cinq propositions qui ont esté condamnées sous son nom : & que pour exprimer ses sentimens dans toute l'exactitude de la verite, il auroit falu concevoir cette seconde proposition de la sorte, *On ne peut résister à la grace intérieure dans l'estat de la nature corrompuë* : puisque le texte de saint Augustin qu'il allegue, mais qu'il entend tres-mal, ne porte pas seulement qu'il n'y a point de libre-arbitre qui résiste à Dieu, mais qu'il n'y en a point qui *puisse* méme luy résister ?

III. J'ay dit que Jansénius entend tres-mal le texte de saint Augustin qu'il allegue, 1. parce que ce saint Docteur n'y parle pas de toutes les graces de l'estat present, mais seulement de celles que Dieu employe, quand il veut d'une volonté absoluë ; car on voit que c'est de cette volonté qu'il y est parlé : quand il veut, dis-je, d'une volonté absoluë la conversion d'un pecheur, ou quelque bonne œuvre de sa creature : au-lieu que Jansénius fait une application de ce texte à toutes les graces, & qu'il s'en sert pour prouver qu'il n'y a point de grace à-present qui n'ait l'effet pour lequel elle est donnée. 2. Saint Augustin ne dit pas

[a] Jans. l. 2 de grat. Salvat. c. 28.

[b] Ipsa suum consummat opus ... non moribus illi fit mora, nec caussis anceps suspenditur ullis. *Hic.*

[c] Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nūquam resistitur 2. *Propos. Jans.*

méme dans ces endroits, qu'il n'y a point de libre-arbitre qui puisse *résister à la grace.* Et comment l'auroit-il dit, luy qui [a] aprés avoir dit que Dieu opére en nous le vouloir par sa grace, ajoûte aussi-tost, que c'est à nôtre volonté de donner *ou de refuser son consentement à cette grace ? Huic autem consentire, vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est.* Mais il dit seulement, qu'il n'y a point de libre-arbitre qui résiste *à Dieu*, qu'il n'y en a point qui puisse résister *à sa volonté.* Or il est toûjours vray, qu'on ne peut résister à la volonté de Dieu quand il veut quelque chose d'une volonté absoluë, par exemple, quand il veut absolument convertir un pecheur, ou faire pratiquer une bonne œuvre à sa creature: mais il n'est pas moins vray, que le libre-arbitre peut résister à chaque grace qu'il emploira pour ces effets. Mais c'est que Dieu sçaura les donner, ou en telle abondance ou de telle maniere, qu'il préviendra, ou qu'il surmontera enfin toute la résistance du libre-arbitre.

[a] Aug. l. de Spir. & lit. c. 34.

IV. Ce que j'ay dit de ces passages, le Lecteur voit qu'il le faut dire de celuy du chapitre 96. du Manuel, où saint Augustin dit que la volonté de Dieu est immuable & tres-efficace, qu'elle ne veut rien qu'elle ne puisse, & qu'il n'y a rien de plus véritable que ce qu'a dit le Prophete-Roy, Il a fait dans le Ciel & sur la Terre tout ce qu'il a voulu, [b] ce qui seroit pourtant faux, ajoûte saint Augustin, si Dieu avoit voulu quelque chose, & qu'il ne l'eût pas fait; & ce qui luy est encore plus injurieux, si ç'avoit esté la volonté de l'homme qui l'eût empêché de le faire. Il parle le même langage dans le chapitre suivant: Mais on voit aussi que c'est de la même volonté qu'il continuë de parler. Or autant qu'il est vray de dire, que ce que Dieu veut d'une volonté absoluë ne manque jamais d'arriver: autant Jansénius est-il obligé de reconnoistre, qu'il y a une volonté en Dieu qui manque quelquefois de s'accomplir. Telle est la volonté que les Theologiens appellent, tantost volonté *antécédente*, tantost volonté apparente, *voluntatem signi.* Et Jansénius ne se fust jamais avisé d'en douter, s'il eût voulu prendre saint Augustin pour Juge.

[b] « Quod utique non est « verum, si aliqua voluit « & non fecit. « Et quod est indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret, quod volebat Omnipotens, voluntas hominis impedivit. *Enchir. c. 96.*

V. Car 1. si ce saint Docteur regardant les choses par rapport à la volonté absoluë de Jesus-Christ, a dit [c] en trois endroits, que tous ceux qu'il a voulu rassembler sous ses ailes, il les y a effectivement rassemblez: de sorte que pour ce sujet il distingue deux sortes de personnes, Jerusalem qui dans la personne des Scribes & des Phariſiens, ne vouloit pas qu'il rassemblast les enfans; & les enfans de la méme Jerusalem, que malgré la résistance de cette mere cruelle, il n'a pas laissé de ras-

[c] Enchir. c. 97. l. 7. cont. Iul. c. 93 & Epist. 106.

ſembler : il dit en cinq autres endroits, tous du temps de ſon Epiſcopat, qu'il y en a que Jesus-Christ a voulu raſſembler ſous ſes aîles, & que neanmoins il n'a pas raſſemblez : & il y confond ceux que Jesus-Christ a voulu raſſembler, avec la ville méme de Jeruſalem qui s'eſt opposée à un deſſein ſi plein de bonté. Ainſi aprés nous avoir exhortez ſur le Pſeaume 88. à ne nous pas retirer de deſſous les aîles de Jesus-Christ, de peur que l'*eſpervier* ne nous enleve : il ajoûte [a] Car c'eſt luy qui eſt cette poule ſacrée qui raſſemble ſes petits ſous ſes aîles & qui fait ce reproche à cette ville infidele, Jeruſalem combien de fois ay-je voulu raſſembler tes enfans, comme une poule raſſemble ſes petis ſous ſes aîles, & tu ne l'a pas voulu ? . . . . Profitons de leur exemple : & puis qu'ils ſe ſont veûs enfin la proye des démons, parce qu'ils n'ont pas voulu, que cette poule ſacrée les cachât ſous ſes aîles, tenons-nous y à couvert pour éviter un ſemblable malheur. Et dans le premier diſcours ſur le Pſeaume 90. Jesus-Christ, dit-il, a bien voulu ſe comparer à une poule, Jeruſalem Jeruſalem, crioit-il, combien de fois ay-je voulu raſſembler tes enfans, comme une poule raſſemble ſes petits ſous ſes aîles, & tu ne l'a pas voulu ? Elle a refuſé l'offre qu'il luy a faite, ne l'a refuſons pas. *Noluit illa Ieruſalem, velimus nos*, car enfin pour avoir refuſé d'eſtre ſous ſes aîles, elle eſt devenuë la proye de l'épervier qui cherchoit à la dévorer. Il tient le même langage dans le ſecond diſcours ſur le Pſeaume 101. ſur le Pſeaume 108. & au Sermon 29. ſur les paroles de Nôtre-Seigneur chapitre 8. & il y confond auſſi ceux que Jesus-Christ a voulu raſſembler ſous ſes ailes, avec ceux qui ont réſiſté à un deſſein ſi plein de bonté. C'eſt dans le même ſens que ſaint Paulin qui luy eſtoit ſi lié d'amitié, a pris ces mêmes paroles dans une Lettre qu'il écrit au méme Saint. Il ne faut pas s'étonner, dit-il, ſi les ténébres & les malheurs ſont venu fondre ſur eux aprés le refus qu'ils ont fait de recevoir de luy la lumiere & la vie, [b] & de demeurer ſous ſes ailes, quoy qu'il ait ſouvent voulu les y aſſembler ainſi qu'une poule raſſemble ſes petits, comme il le témoigne luy-même avec douleur dans l'Evangile.

VI. Mais il y a une choſe qui n'eſt pas à négliger au ſujet de cette Lettre de ſaint Paulin. Janſénius demeure d'accord, que tous ceux que Jesus-Christ a voulu raſſembler ſous ſes ailes, ont eû toutes les graces qui leur eſtoient néceſſaires de ſa part pour s'y rendre ; & que c'eſt dire qu'il les leur a données, que de dire, qu'il les y a voulu raſſembler, puiſqu'ils ne pouvoient pas s'y rendre deux-mêmes. Et ainſi, comme ſaint Paulin vient de dire

[a] Ille eſt enim gallina colligens pullos ſuos, de qua improperatur illi civitati infideli, Jeruſalem, quotiens quotiens volui colligere filios tuos tanquam gallina pullos ſuos ſub alis, & noluiſti ? . . . Quia ergo illi noluerunt contegi ſub alis gallinæ hujus, & tale exemplum dederunt, quo timere debeamus a volaticis ſpiritibus immundis, quærentibus quotidie quod rapiant, intremus ſub alas gallinæ hujus divinæ ſapientiæ. *In Pſal.* 88. *conc.* 2.

[b] Neque ſub pennis ejus manere voluerunt, quos ut ipſe flens in Evangelio proteſtatur, ſæpe voluit congregare ſub alas, &c. *Paul. ep. ap. Aug.* 58.

ouvertement, qu'il y a eû des Juifs que JESUS-CHRIST a voulu rassembler sous ses ailes, qui n'ont pourtant pas voulu s'y rendre : il faut que Jansénius demeure d'accord que ce Saint a cru, que ces Juifs ont eû toutes les graces qui leur estoient nécessaires pour le faire. Et comme neanmoins on ne peut pas dire que ce fussent des gracès infailliblement efficaces, & qui apportassent avec elles le consentement de la volonté, c'est-à-dire, qui le produisissent immanquablement ; puisque saint Paulin parle de personnes qui n'ont pas voulu se rendre sous les ailes de JESUS-CHRIST : il faut que Jansénius reconnoisse encore, que ce Saint a cru, qu'on pouvoit absolument s'y rendre sans des graces qui fussent infailliblement efficaces, & qui produisissent immanquablement le consentement de la volonté. Mais j'ajoûte, qu'il faut donc qu'il reconnoisse aussi, qu'il n'y a rien de plus éloigné de la vérité que ce qu'il a dit, [a] *que c'estoit l'un des deux principaux chefs de l'hérésie de Pélage, de croire, qu'on pust faire aucun bien sans une grace infailliblement efficace, sans une grace qui produisist elle-méme le consentement de la volonté*, c'est-à-dire, comme il s'explique, *qu'on pust faire aucun bien avec une grace qui laissast au pouvoir de la volonté de vouloir & de ne pas vouloir, d'agir & de ne pas agir* : & que ce qu'il a ajoûté, [b] *que c'est une chose evidente aux aveugles même, qu'il est impossible qu'une grace de cette derniere sorte soit une grace de volonté & d'action ; & qu'elle soit autre chose que la grace de possibilité que les Pélagiens ont admise.* Car si cela estoit véritable, saint Paulin, qui n'a pas reconnu d'autre grace dans ces Juifs que JESUS-CHRIST a voulû rassembler sous ses ailes, & qui n'ont pas voulu s'y rassembler, n'auroit pû eviter de paroître Pélagien à saint Augustin, & de passer pour une personne qui établissoit la grace de possibilité de Pélage. [c] Cependant ce saint Docteur répondant à la Lettre de saint Paulin, & reprenant tous les chefs qu'elle contenoit, & cela dans un temps auquel il combattoit ardemment contre le Pélagianisme (sçavoir en 314.) il ne s'avise pas de luy faire connoître, que par mégarde il donnoit dans cette hérésie, & il ne luy dit pas un seul mot de cette erreur prétenduë. Qui se persuadera qu'il eût voulu laisser le plus tendre de ses amis dans une erreur qu'il poursuivoit dans tous ceux qu'il en voyoit infectez ? Qui se persuadera qu'il eût voulu laisser à l'hérésie de Pélage un Protecteur, de l'érudition, du mérite, de la réputation, & du caractére de saint Paulin ? Mais plûtost qui ne se persuadera pas du silence de saint Augustin dans cette occasion, qu'il n'avoit rien veû qui sentist le Pélagianisme dans la Lettre de saint Paulin, & que jamais homme n'a rapporté les

[a] Ianf. l. 2. de grat. Salvat. c. 9. n. 1. & 2.

[b] " Profectò vel cæcis manifestum est " impossibile " esse, ut aliud sit istud adjutorii genus quàm possibilitatis, quale Pelagianus error asseruit, non voluntatis & actionis. *Ibid. n. 2.*

[c] Aug. ep. 59.

sentimens des Pélagiens avec moins de fidélité que Jansénius ?

VII. Saint Augustin déclare au pécheur, qu'il ne peut s'en prendre du déréglement de vie où il est, qu'au mépris qu'il fait de la volonté que Dieu a de le guérir. C'est au chapitre 19. du troisiéme livre *du libre-arbitre.* Il y entreprend de fermer la bouche à ceux qui alleguent pour excuse de leur libertinage les ténébres où le peché d'Adam les a jettez, & l'impuissance où ils disent qu'il les a mis, de résister à leur concupiscence. Et voicy comme il s'y prend. » [a] Pour leur fermer la bouche, dit-il, & pour » arrester leurs murmures contre Dieu, je leur réponds en peu de » mots, que leur plainte auroit peut-estre quelque apparence, si » l'on ne voyoit personne qui se rendist victorieux de l'ignorance » & de la concupiscence. Mais Dieu estant present par-tout, & » appellant à soy par ses creatures ceux qui sont détournez de luy, » enseignant ceux qui croyent en luy, consolant ceux qui espérent » en sa bonté, exhortant ceux qui l'aiment, aidant ceux qui font » des efforts, exauçant ceux qui l'invoquent, il ne vous fait pas un » crime de ce que vous ignorez ce que vous ne pouvez pas sçavoir, » mais de ce que vous négligez de vous instruire ; ni de ce que vous » ne guérissez pas vos playes, mais de ce que vous méprisez la main » qui veut vous guerir.

[a] Quibus breviter respondetur ut quiescant, & adversus Deum murmurare desistant. Recte enim fortasse quererentur, si erroris & libidinis nullus hominum victor existeret. Cùm verò ubique sit præsens, qui per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adjuvet, exaudiat deprecantem, non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quòd negligis quærere quod ignoras; neque illud quòd vulnerata membra non colligis, sed quòd volentem sanare contemnis. *Aug. l. 3. de lib. arb. c. 19.*

VIII. [b] Monsieur de Saint-Amour ne pouvant pas rejetter l'autorité de ce passage, parce qu'encore qu'il soit d'un Ouvrage qui a précédé de long-temps l'Episcopat de saint Augustin, [c] ce saint Docteur l'a répété dans un de ses Ouvrages contre les Pélagiens même, & luy a rendu ce témoignage, qu'il y avoit tellement exhorté à bien vivre, qu'il n'y avoit pas trahi les intérests de la grace : il s'est avisé d'une autre deffaite : ç'a esté de dire froidement, que saint Augustin n'avoit point d'autre dessein dans cét endroit, que de montrer que les hommes n'ont pas d'excuse dans leurs pechez, parce que Dieu leur donne toûjours quelque secours ou de grace intérieure, ou du moins *de grace exterieure*, qui leur oste toute sorte d'excuse : & que ce ne sont que des secours de cette seconde sorte, c'est-à-dire, de ceux qui consistent en des graces extérieures, que saint Augustin prétend estre employez envers celuy dont il est question dans ce passage. Et pour nous obliger à le reconnoître, il nous fait souvenir de cette expression, Dieu estant present par tout, & appellant à soy *par ses creatures.*

[b] Journal de M. de Saint-Amour. Addit. p. 114.

[c] Ita exhortatus sum quantum potui ad rectè vivendũ, & gratiam Dei non evacuavi. *L. de nat. & grat. c. 67.*

IX. Mais 1. sans rien répeter de ce que nous avons dit au chap. 38. que les vocations extérieures sont accompagnées de graces interieures, l'on ne peut pas dire que Dieu veuïlle guérir une personne à qui il ne s'aplique qu'avec des graces extérieures, puisque telles graces ne sont pas capables de guérir. Et ainsi S. Aug. ne pourroit pas dire, que le pecheur, dont il parle, méprise celuy qui le veut guérir, *volentem sanare contemnis*. 2. Saint Augustin à la vérité veut prouver dans cét endroit aux pecheurs, qu'ils n'ont point d'excuse dans leurs déreglemens & dans leurs pechez: mais ce n'est pas sur ce qu'il suffit pour rendre un homme inexcusable, que Dieu luy donne des secours extérieurs: c'est sur ce que Dieu leur presente des secours, capables de les tirer de l'état déplorable où ils sont, s'ils y répondoient avec fidelité. Car il faut bien remarquer, que le dessein de ce saint Docteur n'est pas précisément de leur prouver, qu'ils sont sans excuse dans leur déreglement, mais de les porter à en sortir & à mieux vivre, sur ce qu'ils n'ont pas d'excuse pour y demeurer. C'est luy-même qui nous apprend ce dessein: *Ita exhortatus sum*, dit il, *quantum potui, ad rectè vivendum*. Il combat des gens, qui, comme il dit, aimant mieux accuser toute autre chose dans leurs pechez que leur volonté méme, disent, en murmurant en quelque sorte contre Dieu méme: Si Adam & Eve ont peché, qu'avons-nous fait nous autres misérables pour naistre dans les ténébres de l'ignorance, & dans l'impuissance pour le bien? Nous ne sçavons pas quelles sont nos obligations; & quand on vient à nous les faire connoître, la concupiscence nous tenant dans une espece de captivité, nous ne pouvons pas y satisfaire, *Renitente carnalis concupiscentiæ nescio qua necessitate non valeremus*. Il entreprend de leur fermer la bouche, & d'arrêter leurs murmures contre Dieu. *Quibus breviter respondetur &c.* Et il le fait; non pas en leur faisant voir *l'injustice* de leur excuse, mais leur en faisant voir *la fausseté*: c'est à dire, non pas en leur disant que cette ignorance & cette impuissance sont de justes suites du peché d'Adam, & que Dieu depuis ce temps-là n'est plus obligé à nous donner aucun secours, aussi auroit ce esté s'y prendre bien mal pour les exhorter à changer de vie; mais en leur faisant voir, que l'impuissance qu'ils alleguent n'est qu'un faux prétexte, & une impuissance prétenduë; parce que l'ignorance & la difficulté qu'ils ont héritées d'Adam ne sont pas telles, qu'ils ne les puissent surmonter. Il leur en donne deux preuves: la premiere est l'exemple de leurs semblables qui les ont en effet surmontées: *Rectè enim fort. ista quererentur, si erroris & libidinis nullus hominum victor exsisteret.* Et

parce que ce seroit une raison peu propre à leur persuader qu'ils ne sont pas dans l'impuissance d'en faire autant, s'il ne supposoit que, comme ceux-là ont esté secourus de Dieu pour surmonter l'ignorance & la difficulté qu'ils avoient héritées du peché d'Adam, Dieu ne leur refuse pas aussi son secours pour les en faire triompher: c'est la seconde preuve qu'il leur donne de la fausseté de leur prétexte & de leur impuissance. Il leur dit donc, que Dieu estant present par-tout, & appellant ceux qui sont détournez de luy, enseignant ceux qui croyent en luy, &c. il ne leur impute pas l'ignorance ni l'impuissance au bien, qu'ils ont contractées par le peché d'Adam, mais la négligence qu'ils ont à rechercher la vérité, *& le mépris qu'ils font de la volonté qu'il a de les guérir*, que ce sont là des pechez qui leur sont propres, & que c'est à quoy ils doivent s'en prendre de l'ignorance & de l'impuissance où ils disent qu'ils sont, sans alleguer le peché d'Adam pour excuse. *Cùm verò sit ubique præsens, qui .. aversum vocet &c. non tibi deputatur ad culpam, quòd &c. sed quòd volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt.* Je ne crois pas qu'il faille d'autre raison que ce simple exposé à un Lecteur de bonne foy, pour le persuader, que saint Augustin vouloit prouver à cette sorte de personnes, qu'ils alleguoient faussement le prétexte de leur ignorance & de leur impuissance, & qu'il estoit en leur pouvoir de s'en tirer, parce que Dieu ne leur refusoit pas le secours dont ils avoient besoin pour en sortir; & que s'ils n'en sortoient pas, cela ne pouvoit venir que du mépris qu'ils faisoient de la volonté qu'il avoit de les tirer. Mais voila donc visiblement des volontez que ce Saint reconnoist en Dieu qui ne sont pas accomplies.

X. 3. L'on ne peut se former une autre idée de ces deux endroits que nous avons déja rapportez au chapitre 38. n. a. dans le premier desquels [a] il prend occasion de faire honte à nôtre paresse, de ce que Dieu a plus d'envie de nous tirer de nos pechez, que nous n'en avons d'en sortir: Et dans le second il dit, [b] *Que Dieu plein de miséricorde voulant exempter les hommes des supplices de l'Enfer, s'ils ne sont ennemis d'eux-mémes, & s'ils ne prennent plaisir à résister à sa miséricorde, a envoyé son Fils sur la Terre, &c.* Car parler de la sorte, c'est dire bien positivement, qu'autant qu'il y a de personnes qui par leur opiniâtreté à pecher se rendent les souffrances de Jesus-Christ inutiles, ce sont autant de personnes qui ont résisté à la volonté que Dieu avoit de leur faire miséricorde, & de leur épargner les supplices de l'Enfer.

[a] Erubescat humana pigritia.. plus vult ille misereri, quàm nos a miseria liberari. *Aug. Serm. 29. de verb. Dom. c. 1.*

[b] A quo interitu, hoc est, pœnis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si ibi ipsi non sint

XI. 4. Enfin il est vray que saint Augustin limite quelquefois à la personne de ceux qui sont sauvez ces paroles de saint Paul, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*, & qu'il dit qu'il n'y a personne que Dieu veuïlle qui soit sauvé, qui ne le soit en effet. C'est ainsi qu'il les explique au chapitre 14. du Livre *de la correction & de la grace*, & dans quelques autres endroits: parce qu'alors il prend la chose par rapport à la volonté *absoluë* de Dieu: & il la prend de la sorte pour oster aux Pélagiens l'avantage qu'ils prétendoient tirer de ces paroles: ces Hérétiques ayant accoûtumé d'en conclure, que le salut des hommes ne dépendoit plus que de leur volonté & des seules forces du libre-arbitre. Mais quoy qu'il soit vray qu'il les limite ainsi quelquefois à la personne des Predestinez: il est pourtant vray aussi qu'il leur donne quelquefois plus d'étenduë, & méme dans des ouvrages contre les Pélagiens. Et il dit au chapitre 33. du Livre *de l'Esprit & de la lettre*, qu'il y a des hommes *qui, bien que Dieu veuïlle qu'ils soient sauvez, ne le seront pas*, [a] *& qui éprouveront un jour sa puissance dans les supplices de l'Enfer, aprés avoir méprisé sa miséricorde dans ses dons durant cette vie.*

inimici, & si non resistant misericordiæ Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum. *L. de catechiz. rudib. c.* 26.

[a] Experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserũt. *L. de Spir. & lit. c.* 33.

XII. Ce n'est pas que Dieu dise jamais, *je veux*, & qu'il arrive que la chose ne se fasse pas. Mais comme, lorsque quelqu'un fournit à un autre les moyens de se procurer un avantage considérable, nous avons accoûtumé de dire qu'il luy veut procurer cét avantage, & nous regardons ces moyens comme un témoignage de cette bonne volonté qu'il a pour luy: ainsi quoy que Dieu n'ait jamais dit de celuy qui ne sera pas sauvé, *je veux qu'il soit sauvé*, nous pouvons pourtant dire qu'il veut qu'il soit sauvé, lorsque nous voyons que par un effet de sa bonté envers luy, il luy donne des moyens qui pourroient enfin le sauver, s'il estoit fidéle à en user. Et c'est ce qu'on appelle dans la Theologie volonté apparente, *voluntatem signi*. Ainsi pouvons-nous dire que Dieu a voulu donner sa gloire aux bons Anges, parce qu'il leur a donné les graces qui pouvoient les y conduire, & dont le bon usage les y a en effet conduits, quoy qu'il ne leur en ait pas donné ni de plus fortes ni de plus nombreuses qu'aux Anges rebelles. Ainsi méme pouvons-nous dire, qu'il a voulu donner sa gloire à ceux cy, quoy qu'ils n'y soient pas arrivez, puisqu'il leur a donné les mémes graces, dont le bon usage y a conduit les Anges fidéles. Nous pouvons méme dire, que la volonté de sauver les pecheurs qui se perdent, est véritablement en Dieu, mais avec cette condition, je veux qu'ils soient sauvez, [b] pourveu, comme il disoit tout-à-l'heure dans saint Augustin, qu'ils ne soient

[b] Volens homines liberare, si sibi ipsi non

pas ennemis d'eux-mémes, & qu'ils ne resistent pas à ma miséricorde, c'est-à-dire, s'ils ne refusent pas leur consentement à mes graces : ou avec cette alternative que nous voyïons aussi tout-à-l'heure, je veux par un effet de ma miséricorde qu'ils soient sauvez, ou que s'ils méprisent ma miséricorde, ils éprouvent la puissance de ma justice, *Experturi in suppliciis &c.* Et de quelque maniere que la chose se passe ; on pourra bien dire de ceux qui ne se sauveront pas, comme le remarque saint Augustin, qu'ils auront fait contre la volonté de Dieu, *Contra voluntatem Dei faciunt.* [b] Mais l'on ne pourra pas dire qu'ils l'auront vaincuë, parce qu'ils ne pourront pas eviter la peine qu'elle a ordonnée contre ceux qui méprisent sa miséricorde.

sint inimici, & non resistant misericordiæ Creatoris sui. *Hic.*

[a] cit. l. de Spir. & lit. c. 33.

[b] Ita voluntas Dei semper invicta est, vinceretur autem, si non inveniret quod de contemptoribus faceret. *Ibid.*

XIII. Enfin pour terminer cette Objection, Jansénius ne peut conclure de l'efficace infaillible de la volonté absoluë de Dieu, que toutes les graces soient infailliblement efficaces, à-moins qu'il ne suppose que toutes les graces que Dieu donne pour quelque effet, partent d'une volonté absoluë qu'il ait, que cét effet se produise. Mais il ne peut prétendre que toutes les graces partent d'une telle volonté en Dieu, qu'il ne suppose en méme temps toutes les graces de l'estat d'Innocence infailliblement efficaces : puisqu'asseûrément tout ce que Dieu vouloit alors d'une volonté absoluë, n'arrivoit pas moins infailliblement que ce qu'il veut à present de cette sorte de volonté. Ou s'il prétend, que ce n'est qu'à present que les graces que Dieu donne pour quelque effet partent d'une volonté absoluë, par laquelle il veut la production de cét effet : ce sera à luy à nous faire voir en quel endroit de l'Ecriture ou de saint Augustin il a trouvé, qu'il y a cette différence entre les graces de l'état d'Innocence & les graces de l'état present pour un méme effet, qu'aucune de celles-là ne partoit d'une volonté absoluë que Dieu eût, que cét effet se produisist ; & que toutes celles-cy partent d'une volonté absoluë qu'il a que cét effet se produise. Et s'il vouloit nous alleguer pour preuve de cette différence, que saint Augustin a dit aprés saint Paul, que Dieu opére en nous *le vouloir* par sa grace, nous nous le renvoyerions au chapitre 15. de cette seconde Partie, où il verroit n. 8. & 9. que saint Augustin tenoit aussi cette Maxime pour indubitable dans l'état d'Innocence, que Dieu operoit par sa grace *le vouloir* dans l'homme & dans les Anges.





DISSERTATION,

En laquelle on prouve contre Iansénius, que la Reponse contenuë dans le trente-troisiéme chapitre du Livre de saint Augustin de l'Esprit & de la lettre, *est la Réponse de ce saint Docteur, & non celle des Pélagiens.*

CHAPITRE XLVII.

I. JAnsénius estoit trop intéressé à trouver une solution à ce que nous avons rapporte au chapitre précédent n. 11. & qui estoit tiré du trente-troisiéme chapitre du Livre de saint Augustin *de l'Esprit & de la lettre.* Il y voyoit des personnes que Dieu a la volonté de sauver, qui neanmoins ne se sauvent pas, & qui éprouveront sa justice pour avoir méprisé sa miséricorde. Il y voyoit donc qu'il y a en Dieu des volontez qui ne sont pas accomplies. Et comme de son aveu la volonté que Dieu a de sauver quelqu'un suppose des graces qu'il luy donne pour travailler à son salut: il y voyoit par conséquent des graces qui n'ont pas l'effet pour lequel elles sont données. C'est-à-dire en un mot, qu'il y voyoit tout son systéme de la grace renversé. Il faloit donc y trouver une solution: & elle paroissoit d'autant plus mal-aisée, que le Livre dont ce passage est tiré est du temps méme des combats de ce Saint contre les Pélagiens. Cependant il ne s'en trouve pas embarassé. Ce ne sont pas, dit-il, ses sentimens que saint Augustin nous donne dans ce trente-troisiéme chapitre du Livre *de l'Esprit & de la lettre*, mais ceux de ses Adversaires: ce n'est pas en enseignant qu'il y parle, mais en disputant: ce n'est pas dans le dessein d'asseûrer ce qu'il y dit, mais dans le dessein de le réfuter dans le chapitre qui suit: de sorte que par une méprise étonnante les Theologiens modernes y ont pris l'objection pour la solution, la réponse des Pélagiens pour la doctrine de saint Augustin, l'erreur enfin pour la vérité. [a] Et ainsi, ajoûte-t-il, il ne faut pas s'étonner si ces Theologiens aprés une méprise de cette conséquence, si formellement opposée à la grace, en ont renversé & confondu toute la doctrine. Il avoit dit auparavant, [b] que c'estoit une chose si visible que saint Augustin n'avoit proposé

[a] Vt nemini profectò mirum videri debeat, si post illam capitalem offensionem,

qua jugulum divinæ gratiæ petitur, tota illius intelligentia perturbata sit. Jans. l. 1. de grat. Salvat. c. 30.

„ dans ce chapitre que la réponse des Pélagiens, & qui depuis fut „ celle des Demi-pélagiens, qu'il regardoit comme une espece de „ prodige, que ces mémes Theologiens ayent pû s'y tromper; & „ qu'il ait pû venir dans l'esprit d'un seul homme qui eût un „ peu d'érudition, que ce soit la doctrine de saint Augustin qui „ y soit contenuë.

[b] Quod ita manifestum est, ut mihi prodigii loco sit quomodo in mentem alicui erudito venire possit, verba, quæ ex illa disputatione pro sententia sua decerpserunt, Augustini sensum continere. *Ibid.*

II. Ces paroles de Jansénius sont de conséquence, sçavoir que la réponse qui est contenuë dans ce trente-troisiéme chap. de S. Augustin est formellement opposée à la grace, *qua jugulum divinæ gratiæ petitur*: c'est-à-dire, à la grace, telle que l'enseigne Jansénius. Et ainsi si je puis prouver, que c'est neanmoins effectivement sa propre réponse que saint Augustin y donne, & non celle de ses Adversaires; ce sera prouver que la doctrine de Jansénius sur la grace est donc elle-méme directement opposée à celle de ce saint Docteur. Or c'est ce que je prétends faire voir au Lecteur avec tant d'evidence, qu'il admirera luy-méme *la méprise* de Jansénius, & qu'il regardera *comme une espece de prodige qu'il luy ait pû venir dans l'esprit*, que la réponse contenuë dans ce chapitre n'est pas la réponse de ce Saint, mais celle des Pélagiens, & qui depuis fut celle des Demi-pélagiens. Pour y proceder avec ordre, & prendre la chose dés son commencement;

III. Il faut remarquer 1. que saint Augustin se propose à examiner dans ce chapitre 33. si l'acte de la volonté par lequel nous nous soumettons à la foy de l'Evangile est un don de Dieu, ou bien si c'est une chose qui parte du libre-arbitre. C'est la maniere dont il le commence, & il se propose d'abord les difficultez qui se rencontrent de part & d'autre. Car, ajoûte-t-il, si nous disons que cette volonté ou ce vouloir n'est pas un don de Dieu, il se trouvera que, contre le témoignage de l'Apôtre, nous aurons quelque chose que nous n'aurons pas receû, & dont par conséquent nous pourrons nous glorifier. Que si au contraire nous disons que cette volonté est un don de Dieu, il y a à craindre, que les Infideles & les Impies ne prétendent avoir une excuse legitime de ce qu'ils ne croyent pas, & qu'ils ne disent que la raison pour laquelle ils ne croyent pas, c'est que Dieu ne leur a pas voulu donner cette volonté. Il donne encore sept ou huit lignes plus bas un autre tour à cette difficulté. Si cette volonté, dit-il, vient de la nature, pourquoy ne se trouve-t-elle pas dans tous les hommes, puisque la nature dans tous les hommes n'a

qu'un méme Createur? Ou si elle vient d'un don de Dieu : encore une fois pourquoy ne se trouve-t-elle pas dans tous les hommes, puisque selon le témoignage de saint Paul, il veut *que tous les hommes soient sauvez, & qu'ils arrivent par la Foy à la connoissance de la vérité?*

IV. Il faut remarquer 2. que saint Augustin propose aussitost, quoy-que par voye de doute & d'interrogation, un moyen de satisfaire à cette difficulté : dans lequel il témoigne supposer, qu'il faut reconnoistre que la volonté de croire est un don de Dieu, & où il tâche seulement d'allier cette vérité avec cette autre, *Que Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, & qu'ils arrivent par la Foy à la connoissance de la vérité* : ce qui pouvoit paroître difficile à allier, parce qu'enfin tous les hommes n'ont pas cette bonne volonté de croire. [a] Premierement, continue-t-il, répondons cecy, & voyons si ce ne sera pas satisfaire à cette difficulté, que de dire que le libre-arbitre est une faculté que Dieu a donnée à l'ame raisonnable en la créant, par laquelle elle peut ou embrasser la Foy, ou demeurer dans l'infidélité : & que l'on ne peut pas dire que la volonté ou *le vouloir* par lequel un homme embrasse la Foy, soit quelque chose qu'il n'ait pas receû ; dautant que ce vouloir part du libre-arbitre qu'il a receû avec la nature dans sa creation ; il en part, dis-je, avec le secours de la vocation de Dieu. Qu'il est bien vrai, *que Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, & qu'ils arrivent à la connoissance de la vérité* : mais qu'il le veut de telle sorte qu'il ne leur oste pas le libre-arbitre ; & qu'il le leur laisse au contraire pour les récompenser ou les punir selon qu'ils en useront bien ou mal, embrassant la Foy, ou persistant dans leur infidélité & dans leur impieté. En-suite de quoy il prévient le doute qu'on pourroit avoir, que cette volonté que Dieu a *que tous les hommes soient sauvez*, seroit donc vaincuë par ceux qui ne veulent pas se soumettre à l'Evangile quand il leur est annoncé. Il le prévient, dis-je, de la maniere que nous l'avons veû dans le passage que nous avons rapporté à la fin du chapitre précédent : & qui consiste à dire, que cela seroit vray si Dieu n'avoit pas le moyen de punir un jour leur desobéïssance, & de vanger par les supplices de l'Enfer le mépris qu'ils auront fait icy de sa miséricorde: *Vinceretur autem si non inveniret quod de contemptoribus faceret &c.* Il rapporte ensuite les avantages de ceux qui aiment mieux prendre le party d'embrasser la Foy, qui sont de recevoir de la grace de Dieu en conséquence de leur justification, de bonnes œuvres qui leur fassent mériter la couronne & la gloire de l'Eter-

[a] Priùs igitur illud dicamus & videamus, utrũ huic satisfaciat quæstioni, quòd liberum arbitriũ naturaliter attributum creaturæ rationali illa media vis est, quæ vel intendi ad Fidem, vel inclinari ad infidelitatem potest : Et ideo nec istã voluntatem qua credit Deo, dici potest homo habere quam non acceperit : quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cùm crearetur accepit. *Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, & in agnitionẽ veritatis venire,*

non sic tamē ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel malè utentes justissimè judicentur. Quod cùm fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cùm ejus Evangelio non credunt, nec ideo tamen eam vincunt &c. *Aug. l. de Spir. & lit. c. 33.*

» nité : ce qu'il confirme par quantité de passages de la sainte Ecri-
» ture, qui ont rapport à cette vérité.

V. Il faut remarquer 3. que c'est cette maniere de satisfaire à la question & aux difficultez lesquelles nous avons veû [a] que saint Augustin s'estoit proposées, que c'est, dis-je, cette maniere d'y satisfaire que Jansénius a prétendu estre non-pas la solution de ce saint Docteur, mais celle des Pélagiens. Il croit que ce n'est qu'en leur nom & dans leur esprit qu'il parle depuis l'ouverture de cette solution, *Premierement répondons cecy, & voyons &c.* jusqu'à la fin du chapitre, pour les réfuter, dit-il, dans le suivant qui est le 34. Et il le croit si fort que, comme nous avons veû, il regarde comme une espece de prodige, que les Theologiens modernes ne s'en soient pas apperceûs. Il tâche de justifier sa prétention par quelques réponses dont se servoient les Pélagiens, quand ils se sentoient forcez d'avoûër, *que la bonne volonté est un don de Dieu.* Ces réponses luy paroissent toutes semblables à celle que saint Augustin vient de nous rapporter n. 4. A quoy il ajoûte la maniere dont ce saint Docteur commence & continuë le chapitre suivant qui est le 34. que je vais aussi rapporter, & dont je distingueray les parties par autant de chiffres, pour la raison que l'on verra dans la cinquiéme remarque.

a Hic n. 3.

VI. Il faut donc remarquer 4. que saint Augustin commen-
» ce de la sorte le chapit. 34. [b] 1. Si cette dispute, c'est à dire, si la
» réponse que je viens d'apporter dans le chapitre précédent, &
» que nous avons rapportée icy n. 4. suffit pour résoudre la ques-
» tion que je m'y estois proposée, à la bonne heure. 2. Que si
» quelqu'un replique, qu'il faut craindre qu'on ne croye pouvoir
» aussi attribuer à Dieu le peché, qui se commet par le libre-arbi-
» tre, si estant obligez de reconnoître que la volonté de croire est
» un don de Dieu, à-cause de ces paroles de saint Paul, Qu'avez-
» vous que vous n'ayez pas receû, nous disons qu'elle est un don
» Dieu, *dautant qu'elle part du libre-arbitre que nous avons re-*
» *ceu de Dieu lorsqu'il nous a créez*: 3. Si quelqu'un, dis-je, ap-
» préhende cét inconvenient, qu'il prenne garde que ce n'est pas
» seulement, *parce que cette volonté part du libre-arbitre que nous*
» *avons receû en naissant*, qu'elle est un don de Dieu : mais aussi
» *parce que Dieu fait que nous voulions & que nous croyions* par ses
» vocations, c'est-à-dire, par les veûës qu'il nous donne : soit que ces

b Hæc disputatio, si quæstioni illi solvendæ sufficit, sufficiat. Si autem respondetur cavendum esse, ne quisquam Deo tribuēdum putet peccatum, quod admittitur per liberum arbitrium; si in eo quod dicitur, Quid habes quod non accepisti, propterea etiam voluntas qua cre-

ces veuës se passent seulement dans l'intérieur (& l'on sçait qu'il n'est au pouvoir de personne de se faire venir dans l'esprit ce qui luy est nécessaire) soit qu'elles y naissent à l'occasion de quelques objets qui se presentent au dehors, comme la prédication de l'Evangile: mais Dieu faisant ainsi que nous voulions & que nous croyïons, c'est à la volonté de donner son consentement ou de le refuser. Quand Dieu donc fait par ces moyens avec l'ame raisonnable, qu'elle croye, car quelque libre-arbitre qu'elle ait, elle ne peut pas croire sans une vocation & comme une sollicitation de la part de Dieu : alors certes il est vray de dire, que c'est Dieu qui opére en l'homme la volonté de croire, & que sa miséricorde nous prévient en toutes choses. Mais comme j'ay dit, c'est à nôtre volonté de donner ou de refuser son consentement à cette vocation & à cette sollicitation de Dieu. 4. Que si maintenant quelqu'un vouloit mobliger à sonder cét abîme, pourquoy celuy-cy se sent tellement appellé & sollicité intérieurement à embrasser la Foy, qu'enfin il se trouve persuadé de le faire, & qu'un autre n'est pas appellé & sollicité de Dieu si avantageusement : je n'ay que deux choses à luy dire ; l'une que les Jugemens de Dieu sont des secrets impénétrables, l'autre, qu'il ne se peut trouver aucune injustice dans sa conduite.

« ...dimus, dono Dei tribuitur, quia de libero existit arbitrio, quod cùm crearemur accepimus : attendat & videat, non ideo tantùm istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verũ etiam quòd visorum suasionibus agit Deus ut velimus & ut credamus, sive extrinsecus per Evãgelicas exhortationes.. sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem ; sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat (neque enim credere potest quolibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat) profectò & ipsum velle credere Deus operatur in homine, & in omnibus misericordia ejus prævenit nos : consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est ... Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt quæ respondere mihi placeat : O altitudo divitiarum ! Et nunquid iniquitas apud Deum ? *Aug. ibid. c.* 34.

VII. Il faut maintenant remarquer 5. que Jansénius fait faire trois choses à saint Augustin dans ce texte. 1. par la premiere partie du méme texte, qui ne consiste que dans ces premiers mots : [a] *Si cette dispute, c'est-à-dire, la réponse que je viens d'apporter dans le chapitre précédent suffit pour résoudre la question que je m'y estois proposée, qu'elle suffise*, ou comme j'ay traduit, *à la bonne-heure* : par cette premiere partie, dis-je, [b] Jansénius luy fait regarder la réponse qu'il venoit d'apporter seulement *comme une dispute*, & non pas comme une résolution de la question : & il nous represente ce saint Docteur, *comme doutant qu'elle suffise.* 2 Par la seconde partie, qui commence par ces mots: Que si quelqu'un replique qu'il faut craindre, qu'on ne croye pouvoir aussi attribuer à Dieu le peché qui se commet par le libre-arbitre, si estant obligez de reconnoître que la volonté de croire est un don de Dieu, à cause de ces paroles de saint Paul, Qu'a-

« [a] Hæc disputatio si quæstioni illi solvendæ sufficit, sufficiat. *Aug. hic sup.*
[b] Ecce *disputationem*, non solutionem quæstionis. Ecce dubitationem *si sufficit*, non assertionem quòd sufficiat. *Iansf. l. 2. de grat. Salvat. c.* 30.

vez-vous que vous n'ayez pas receû ; nous disons qu'elle est un don de Dieu, *dautant qu'elle part du libre-arbitre que nous avons receû de Dieu lorsqu'il nous a créez* : Par cette seconde partie, dis-je, [a] Jansénius luy fait non-plus regarder comme douteuse, mais réfuter méme cette réponse qu'il avoit apportée dans le chapitre précédent, & qui est icy n. 4. sçavoir que la volonté de croire est un don de Dieu, *dautant qu'elle part du libre-arbitre que l'homme a receû avec la nature dans sa creation, qu'elle en part, dis-je, avec le secours de la vocation de Dieu, Vocante Deo.* 3. Par la troisiéme partie qui commence par ces mots, Qu'il prenne garde, que ce n'est pas seulement en ce que cette volonté de croire part du libre-arbitre que nous avons receu en naissant, qu'elle est un don de Dieu ; mais aussi parce que Dieu fait que nous voulions & que nous croyïons par ses vocations, c'est-à-dire, par les veûës qu'il nous donne &c. Par cette troisiéme partie, dis-je, [b] Jansénius fait condamner encore une fois à saint Augustin la méme réponse, & luy fait apporter en méme temps la véritable solution de la question que ce saint Docteur s'estoit proposée. 4. Un de ceux qui allerent à Rome pour tâcher d'empêcher la condamnation des cinq Propositions de Jansénius, ne s'accorde pas tout-à-fait avec Jansénius au sujet de cette troisiéme partie, & [c] il la regarde dans le livre qu'il a fait *du commencement de la pieuse volonté*, non-pas encore comme la solution & comme la réponse de saint Augustin, mais comme la continuation de celle qu'il avoit attribuée avec Jansénius aux Pélagiens : & contre le sentiment du méme Jansenius, il ne fait commencer la solution & la réponse de saint Augustin qu'à ces mots de la quatriéme partie : *Que si quelqu'un maintenant vouloit m'obliger &c.*

[a] Ecce rejectā responsionem .. quid videlicet ideo voluntas credendi sit donum Dei, *quia vocāte Deo surgit de libero arbitrio, quod homo naturaliter cum crearetur accepit.* Jans. ibid.

[b] Vnde suam verámque solutionem afferēs cum iterata prædictæ responsionis condemnatione, iisdem iterum verbis quibus concepta fuerat, subjicit, *attendat & videat*, &c. *Jans. ibid.*

[c] M. de Lalane l. de initio piæ voluntatis.

On rend à saint Augustin le trente-troisiéme chapitre du livre de l'Esprit & de la lettre, *que Jansénius luy avoit osté pour le donner aux Pèlagiens & aux Demi-pélagiens.*

VIII. IL estoit nécessaire de faire toutes ces remarques, avant que d'entreprendre de réfuter la réponse de Jansénius, pour le faire plus avantageusement. Je supplie maintenant le Lecteur de donner toute son application aux raisons que je vais apporter pour la combattre. Car enfin, comme nous l'avons déja dit, puisque la solution que saint Augustin apporte dans ce trente-troisiéme chapitre du Livre *de l'Esprit & de la lettre*, renverse, de l'aveu de Jansénius, toute la doctrine de la grace, c'est-à-dire, de la grace telle que le méme Jansénius l'en-

seigne : c'est renuerser toute la doctrine de cét Auteur touchant la grace, & faire voir qu'elle est directement opposée à celle de saint Augustin, que de faire voir que c'est effectivement sa solution & sa réponse que ce saint Docteur apporte dans ce chap. 33. & non-pas, comme prétend Jansénius, celle des Pélagiens, & du depuis des Demi-pélagiens. Je souhaiterois que le Lecteur, pour se mieux convaincre de la force des raisons suivantes, eust ce chapitre de saint Augustin entre les mains, en méme temps qu'il les lira.

PREMIERE RAISON.

IX. Premierement donc, c'est que personne avant Jansénius ne s'est avisé de prendre cette solution & cette réponse pour celle des Pélagiens ou des Demi-pélagiens. Jamais il n'y avoit eu personne qui ne l'eût prise pour la solution & pour la réponse de saint Augustin. De-sorte qu'au lieu que Jansénius se plaint que les Theologiens modernes ont pris icy la doctrine des Pélagiens & des Demi-pélagiens pour celle de saint Augustin, il faut qu'il charge toute l'Antiquité de ce reproche, sans en excepter méme ni Bede ni S. Anselme, que tout le monde sçait avoir esté tres-attachez à la doctrine de saint Augustin, & le premier desquels il reconnoist luy-méme en son Livre *de la grace du Sauveur* chapitre 14. avoir esté un trés-fidele défenseur de la grace contre les Pélagiens. Car celuy-cy a luy-méme apporté cette solution dans ses Commentaires sur le chapitre 2. de la premiere Epistre à Timothée, & saint Anselme sur le sixiéme chapitre de saint Mathieu.

II. RAISON.

X. 2. Il est vray que saint Augustin parle quelquefois dans la personne de ses Adversaires, & qu'il en donne les réponses : mais aussi il ne manque pas de les réfuter aussitost. Cependant aprés avoir employé en ce trente-troisiéme chapitre la solution que nous avons rapportée n. 4. comme s'il avoit oublié qu'il venoit selon Jansénius de parler en Pélagien, au-lieu de réfuter cette réponse, il en prend aussi-tost occasion de se répandre dans les loüanges de la miséricorde de Dieu, qui accompagne les Saints jusque dans la gloire, & il y employe tout le reste du chapitre, dont la longueur est fort considérable. Et comme si c'eût esté trop peu à l'ardeur de son zele & de sa reconnoissance, il prie

son Lecteur de l'aider à s'acquitter d'un si juste devoir envers » cette miséricorde. [a] Arrestez-vous un peu, luy dit il, je vous en » conjure, à repasser avec moy ces grandes obligations, & consi- » dérez avec plaisir les merveilles de la miséricorde, c'est-à-dire, » de la grace de Dieu. En vérité ce transport sent bien moins un » Pélagien qu'un saint Augustin charmé des miséricordes de son » Dieu, & pénétré d'un sentiment de reconnoissance envers luy.

[a] Recole mecum eadem ipsa paululũ, obsecro te, & inspice delectabiliter laudem misericordiæ, hoc est gratiæ Dei. *Aug. l. de Spir. & lit. c.* 33.

III. RAISON.

XI. 3. Tant s'en faut que saint Augustin parle en Pélagien dans ce trente-troisiéme chapitre, qu'il y employe au-contraire la raison dont il se servoit le plus ordinairement contre ces ennemis de la grace, & qui luy paroissoit une des plus fortes pour les faire revenir de leur égarement. On sçait ce qu'il disoit, si la charité vient de nous & non de Dieu, les Pélagiens ont vaincu; mais si elle nous vient de Dieu, il faut que les Pélagiens se rendent. [b] *Si non ex Deo sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani: Si autem ex Deo, vicimus Pelagianos.* On sçait ce qu'il disoit au premier livre de ses Rétractations, [c] qu'il n'en falloit pas davantage que cette vérité pour détruire l'hérésie de Pélage. On sçait combien il leur faisoit valoir à ce sujet ce que dit saint Paul, Que la charité est répanduë dans nos cœurs par le Saint-Esprit, & combien il prenoit de soin de leur faire remarquer, que saint Paul ne dit pas qu'elle est répanduë en nous par la force de nôtre libre-arbitre, ni par la vertu de la Loy, *mais par le Saint-Esprit.* C'est la maniere dont il les presse au-méme livre *de ses Rétractations*, & à la fin du chapitre 17. du livre second *des mérites & de la remission des pechez*, aux chapitres 17. 57. 64. & 70. du Livre *de la nature & de la grace*, au chapitre 9. du Livre *de la grace de* Jesus-Christ, & en tant d'autres endroits. C'est la maniere en particulier dont il les pousse au chapitre 3. de ce Livre *de l'Esprit & de la lettre.* Cependant [d] c'est par cette méme remarque qu'il finit ce trente-troisiéme chapitre dont nous parlons. *La charité*, dit-il, *est répanduë en nos cœurs, non par les forces de nostre volonté, ni par la lettre de la Loy, mais comme dit saint Paul, par le Saint-Esprit qui nous a esté donné.* De-sorte que par l'illusion la plus surprenante qui fût jamais, Jansénius croit entendre parler un Pélagien, lorsque celuy qui parle tient le langage dont ils avoient le plus d'apprehension & d'horreur, & il croit voir le Pélagianisme dans un endroit où se lisent les Maximes & les raisons qui le sappoient par le fondement. Certes il n'y a personne qui ne voye

[b] L. de grat. & lib. arbit. c. 18.

[c] Vnde quidẽ jam evertitur hæresis Pelagiana, quæ vult non a Deo nobis, sed ex nobis esse charitatem qua bene ac pie vivimus. *Aug. l. 1. Retractat. c.* 23.

[d] Quæ dilectio *diffunditur in cordibus nostris*, nec per sufficientiam propriæ voluntatis, nec per literam legis, sed *per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Aug. l. de Spir. & lit. c. 33.

que si les intérests de Jansénius luy eussent laissé la liberté de faire la moindre réflexion sur cét endroit, il eust esté seul capable de le convaincre, que ce n'estoit pas un Pélagien, mais le plus grand ennemi qu'ils eussent qui y parloit.

IV. RAISON.

XII. 4. Quand saint Augustin rapporte quelque réponse de ses Adversaires contraire à la foy, telle qu'est celle qu'il rapporte dans ce 33. chapitre du livre *de l'Esprit & de la lettre*, si nous en croyons Jansénius, qui nous disoit cy-dessus, qu'elle renversoit toute la grace de Dieu, *qua jugulum divinæ gratiæ petitur*: Quand, dis-je, saint Augustin rapporte quelque réponse de cette nature: il ne laisse pas en la liberté de son Lecteur de la suivre, & il ne luy insinuë pas qu'il le peut faire, quand méme il entreprendroit de la détruire dans la suite. Cependant c'est ce que fait saint Augustin à l'égard de cette solution. Car aprés l'avoir donnée dans ce 33. chapitre, nous avons veû qu'il commençoit le 34. en ces termes: *Si cette réponse suffit pour résoudre la question que je m'estois proposée au chapitre précédent, sçavoir, pourquoy si la foy est en nous par un don de Dieu, ce don n'est pas commun à tous les hommes, puis qu'enfin saint Paul nous apprend que Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*: [a] *Si, dis-je, cette réponse suffit pour résoudre cette question*, A LA BONNE HEURE OU QU'ELLE SUFFISE. Je diray plus-bas pourquoy il parle avec cét air douteux.

[a] Hæc disputatio si quæstioni illi solvendæ sufficit, sufficiat. *Aug. Ibid. c.* 34

V. RAISON.

XIII. 5. Tant s'en faut, que saint Augustin, aprés avoir paru laisser cette solution dans la liberté de son Lecteur par ces dernieres paroles, songe, comme pense Jansénius, à la réfuter par ces autres qu'il ajoûte aussitost: [b] Que si quelqu'un replique contre cette solution qu'il faut craindre, qu'on ne croye pouvoir aussi attribuer à Dieu le peché qui se commet par le libre-arbitre, si estant obligez de reconnoistre, que la volonté de croire est un don de Dieu à cause de ces paroles de saint Paul, Qu'avez-vous que vous n'ayez pas reçeû, nous disons qu'elle est un don de Dieu, d'autant qu'elle part du libre-arbitre, que nous avons reçeû de luy lors qu'il nous a créez. Tant s'en faut, dis-je, que saint Augustin songe à réfuter cette solution par ces paroles, qu'il n'y a personne au contraire, qui ne voye, s'il ne veut pas s'aveugler,

« [b] Si autem respondetur « cavendum « esse, ne quisquam Deo « tribuendum « putet peccatum quod admittitur per « liberum arbitrium; si in eo quod dicitur, Quid habes quod

quelles ne sont elles-mémes, que pour la confirmer: & qu'elles sont à la vérité une instance contre cette solution, mais une instance qu'il ne fait que pour mieux éclaircir cette méme solution, en déclarant qu'on ne pourroit former cette instance & cette difficulté, que pour n'avoir pas bien compris en quel sens il avoit dit au chapitre 33. que la foy ou la volonté de croire est un don de Dieu, *parce qu'elle vient du libre-arbitre*, *que nous avons reçeû de luy* : c'est-à-dire, en déclarant qu'il ne s'estoit pas simplement contenté de parler de la sorte : auquel cas cette instance prise du peché qu'on pourroit également attribuer à Dieu, auroit esté juste ; mais qu'il avoit ajoûté positivement la vocation de Dieu au libre-arbitre que nous avons reçeû de Dieu, *Quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod, &c.*

non accepisti, propterea etiã voluntas qua credimus, dono Dei tribuitur, quia de libero existit arbitrio quod cùm crearemur, accepimus. *Ibid.*

XIV. C'est l'éclaircissement, qu'il donne luy-méme dans ce chapitre 34. aussitost aprés l'instance qu'il y avoit proposée : [a] Que celuy-là, dit-il, qui croira pouvoir faire cette instance, » prenne garde, que ce n'est pas seulement *parce que cette volonté* » *part du libre-arbitre*, *que nous avons reçeû de Dieu en naissant*, qu'el- » le est un don de Dieu : mais aussi parce que Dieu fait que nous » voulions, & que nous croyions par ses vocations & ses sollicita- » tions, c'est-à-dire, par les veûës qu'il nous donne.... car quel- » que libre-arbitre qu'ait l'homme, il ne peut pas croire sans une » sollicitation ou vocation de Dieu.... mais c'est à la volonté à » donner ou à refuser son consentement à cette vocation de Dieu. Car saint Augustin ne nie pas dans ces paroles que Jansenius reconnoît estre la réponse & la solution de ce saint Docteur, *que la volonté de croire ne parte du libre-arbitre que nous avons reçeû de Dieu dans la création*, mais il dit, *que ce n'est pas seulement à cause de cela* qu'elle est un don de Dieu : il y ajoûte encore une autre chose, qui donne droit de la regarder comme un don de Dieu, & de la luy attribuer. Mais quelle est cette autre chose ? Le Lecteur a pû voir par ce que nous venons d'en rapporter, que ce ne sont que ces sollicitations de Dieu : *Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus*, en un mot sa vocation : *neque enim credere potest si nulla sit suasio vel vocatio.* Il est vray que Jansénius nous avertit ailleurs, & avec beaucoup de raison, que cette vocation dont parle icy saint Augustin, & à laquelle il attribuë la volonté de croire, est accompagnée d'une grace excitante. Mais enfin comme ce saint Docteur n'y exprime pas ce mot de grace, & qu'il ne se sert que de celuy *de vocation*, le Lecteur voit bien que le texte de ce chapitre 34. que Jansénius dit estre la véritable réponse & la véritable solution du méme Saint ne contient rien de plus que celuy

[a] Attendat & videat nõ ideo tantùm istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verùm etiã quòd visorum suasionibus agit Deus ut velimus & credamus.... neque enim credere potest quolibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio ... Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire... propriæ voluntatis est. *Aug. ibid.*

du 33. où expliquant comme la volonté de croire est un don de Dieu, il avoit dit que c'est [a] *dautant qu'elle part avec le secours de la vocation de Dieu*, du libre-arbitre que nous avons receû de luy dans la creation. Il voit bien que ce méme texte du chapitre 34. n'est pas une réfutation, mais un éclaircissement de celuy du 33. Il voit bien que celuy du 34. ne fait que dire avec un peu plus d'étenduë ce qu'il avoit dit dans l'autre en moins de paroles. Il voit enfin que celuy du 34. n'est qu'une précaution que prend saint Augustin contre ceux qui n'auroient pas assez fait d'attention à ces deux petits mots de l'autre, *avec la vocation de Dieu*, *vocante Deo*, & qui faute d'y avoir fait reflexion auroient pû penser, qu'il n'auroit attribué au don de Dieu la volonté de croire, *qu'en ce que le libre-arbitre par lequel nous voulons croire est luy-méme un don de Dieu.* Et en passant, cecy fait voir le peu de justesse de Jansénius dans les passages des Pélagiens, que nous avons dit qu'il rapporte, pour faire voir la conformité de la maniere dont ce trente-troisiéme chapitre de saint Augustin attribuë à Dieu la volonté de croire, avec celle dont les Pélagiens la luy attribuoient aussi. Car ces passages des Pélagiens attribuant au don de Dieu la volonté de croire, disent à la vérité, *que c'est parce que nous avons receû de Dieu le libre-arbitre, par lequel nous voulons croire*; mais il n'y est point parlé de la vocation de Dieu à laquelle recourt le texte de ce trente-troisiéme chapitre, & qui est aussi la seule dont le texte du 34. fasse mention.

[a] Quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio quod naturaliter cum crearetur accepit.

XV. Aussi Jansénius est le premier qui ait regardé ce texte du 34. comme une instance par laquelle saint Augustin voulust réfuter la solution du 33. Tout le monde avant luy l'a regardé comme nous avons fait, c'est-à-dire, comme une instance & une replique contre ce qu'il avoit dit dans le 33. comme une instance, dis-je, à laquelle il vouloit satisfaire, pour ne laisser aucune difficulté dans l'esprit du Lecteur sur sa pensée. Et lorsque je travaillois à cét endroit, j'avois entre les mains un vieux livre *de l'Esprit & de la lettre*, imprimé en 1533. par Antoine Augerelle, où ce trente-quatriéme chapitre qui contient cette instance avoit pour titre : Saint Augustin satisfait à une replique qu'on croiroit pouvoir faire contre ce quil vient de dire dans le chapitre précédent : *Respondet ad replicam contra prædicta.* Et pour moy j'avoûë, que je ne conçois pas comment Jansénius a pû s'y tromper. Car enfin un enfant auroit jugé par cét air seul dont saint Augustin commence cette instance, *Que si quelqu'un replique contre cette solution, qu'il faut craindre qu'on ne croye donc pouvoir aussi &c. Si autem respondetur cavendum esse ne &c.* Un en-

sant, dis-je, auroit jugé de l'air seul de ce peu de paroles, que c'est, non-pas l'instance qu'un Auteur fait à son Adversaire pour le combattre, mais une instance qu'il se fait à luy-méme, pour prévenir par la réponse qu'il y donnera, ceux qui croiroient la luy pouvoir faire, & pour leur lever ce qui pourroit leur rester de difficulté contre ce qu'il avoit dit.

VI. RAISON.

XVI. Mais il ne se peut rien de plus mal concerté, & que la prétenduë réfutation que Jansenius fait faire à saint Augustin de la solution qu'il avoit donnée dans son trente-troisiéme chapitre, & la maniere dont il luy fait ensuite proposer sa véritable réponse. Car enfin nous avons déja veû que Jansénius ne fait consister cette prétenduë réfutation qu'en ces mots du chapitre 34. Que si quelqu'un replique, qu'il faut craindre qu'on ne croye pouvoir aussi attribuer à Dieu le peché qui se commet par le libre arbitre; si estant obligez de reconnoistre, que la volonté par laquelle nous embrassons l'Evangile est un don de Dieu, à-cause de ces paroles de saint Paul, Qu'avez-vous que vous n'ayez pas receu, nous disons qu'elle est un don de Dieu, *dautant qu'elle part du libre-arbitre que nous avons receû de luy lorsqu'il nous a créez.* Et il ne fait consister ce qu'il appelle la véritable réponse & la solution de saint Augustin, qu'en ces autres mots qui suivent tout aussitost, & que nous avons déja tant de fois rapportez. *Qu'il prenne garde que ce n'est pas seulement parce que cette volonté part du libre-arbitre que nous avons receû de Dieu en naissant, qu'elle est un don de Dieu : mais aussi parce que Dieu fait que nous voulions & que nous croyïons par ses sollicitations, par les veuës qu'il nous donne, en un mot par sa vocation : mais c'est à la volonté de luy donner ou de luy refuser son consentement.*

XVII. Mais qui a jamais veû réfuter une solution par une demie proposition, c'est à-dire, par une proposition dont le sens est suspendu? Car le Lecteur voit que les paroles de cette prétenduë réfutation toute entiere, telles que nous venons de les rapporter: *Que si quelqu'un replique &c.* ne font qu'un sens suspendu, & que le sens n'en est achevé qu'en les joignant à ces autres paroles, *Qu'il prenne garde &c.* qui suivent immediatement aprés dans saint Augustin. Qui a aussi jamais veû un Auteur, aprés avoir refuté la solution de son Adversaire, commencer la sienne de cette sorte: *Qu'il prenne garde &c.* Qui ne voit que ces paroles en quelque discours que ce soit, *Qu'il prenne garde &c.* ne sont

pas le commencement d'une periode, mais la suite d'une propoposition déja commencée: & qu'icy en particulier elles sont la suite de cette proposition dont nous venons de voir que le sens estoit suspendu? Qui ne voit, que ces mots en quelque discours que ce soit, *attendat & videat* ont plus-haut un nominatif ou exprimé, ou sous-entendu auquel ils ont rapport: & qu'icy il n'y en a pas d'autre, que celuy par lequel commence la prétenduë réfutation, *Que si* QUELQU'UN *replique qu'il faut craindre*, &c. *Quod si respondetur (a quoquam) cavendum ne, &c.* & qu'ainsi ce ne sont pas deux propositions différentes, comme le prétend Jansénius, dont l'une soit une réfutation que saint Augustin fasse de la solution qu'il avoit apportée au chapitre précedent, & l'autre contienne la véritable réponse du méme Saint; mais qu'elles ne font au contraire, comme nous avons dit, qu'une seule proposition complete pour un plus grand éclaircissement de la solution précédente? Aussi avons-nous veû cy-dessus, que l'Auteur du livre *du commencement de la pieuse volonté*, qui avoit les mémes interests que Jansénius à oster ce 33. chapitre à saint Augustin, ne regardoit encore ces mots du 34. *Qu'il prenne garde &c.* que comme la solution des Pélagiens, & depuis des Demi-pélagiens. Il n'en parloit pas plus juste à la vérité: & l'allusion que l'on sçait que le Concile de Trente a faite à cét endroit, quand il a défini, *que le libre-arbitre peut refuser son consentement à la grace*, ne fait que trop voir, qu'il estoit bien éloigné de le regarder comme un endroit qui renfermoit la doctrine des Pélagiens ou des Demi-pélagiens. Mais c'est que l'évidence de la vérité faisoit reconnoître à cét Auteur, que, quoy qu'en dist Jansénius, ces paroles ne contenoient pas une nouvelle solution, différente de celle du chapitre 33.

VII. RAISON.

XVIII. 7. Enfin Jansénius ne pouvoit rendre un plus mauvais office à saint Augustin, que de luy attribuer la réponse qu'il luy attribuë dans ces paroles, *Qu'il prenne garde, &c.* que de la luy attribuer, dis-je, comme sa véritable réponse, mais différente dans le fond de celle qu'il avoit déja donnée dans le 33. chapitre. Car le faisant répondre de la sorte, il luy fait oublier le point de la difficulté auquel il faloit qu'il répondist. La difficulté que saint Augustin s'estoit proposée au commencement du chapitre 33. n'estoit pas seulement de sçavoir, *si la volonté de croire est en nous par le don de Dieu*: mais de sçavoir, [a] *pourquoy sup-*

[a] Si dono Dei, etiam hoc qua-

posé qu'elle fust effectivement en nous par un don de Dieu, ce don ne se trouve pas dans tous les hommes, à qui l'on preche l'Evangile, puisque selon l'Apostre Dieu veut que tous les hommes soient sauvez. Et ainsi pour satisfaire à la difficulté, ce nestoit pas assez de prouver, *que la volonté de croire est un don de Dieu*; mais il faloit accorder cette vérité avec cette autre vérité de saint Paul, *Que Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*: à cause que ces deux véritez pouvoient paroître s'entre-détruitre. Si la foy *est un don de Dieu*; comme elle est nécessaire pour le salut, & que neanmoins elle ne se trouve pas dans tous les hommes à qui on porte l'Evangile: il semble donc, qu'il ne soit pas vray de dire, *que Dieu veüille que tous les hommes soient sauvez.* Et s'il est vray, *que Dieu veüille que tous les hommes soient sauvez*; comme la foy ne se trouve pas dans tous ceux à qui on préche l'Evangile, quoyqu'elle soit nécessaire pour le salut; il semble donc qu'elle ne soit pas un don de Dieu.

re non omnibus, cùm omnes homines velit salvos fieri & in agnitionem veritatis venire? *Aug. l. de Spir. & lit. c. 33.*

XIX. Voila les points qu'il auroit falu que saint Augustin eust accordez ensemble dans ce 34. chapitre, s'il estoit vray, comme le veut Jansénius, qu'il fust le seul qui continst la véritable solution de ce saint Docteur, & que celle qu'il y donne fust différente de celle qu'il avoit rapportée dans le chapitre précédent. Cependant saint Augustin ne s'applique dans ce 34. chapitre, qu'à prouver que la volonté de croire est un don de Dieu, & ne dit pas un mot de tout le reste: ce qui ne seroit autre chose que d'avoir dissimulé la difficulté qu'il s'estoit proposée luy-méme. Mais on ne peut pas nous faire un semblable reproche sur ce silence: parce qu'il avoit déja traitté ce point dans le 33. chapitre, que nous prétendons qui ne fait pas une réponse différente de celle du 34. : Il y avoit, dis-je, traitté ce point, » [a] quand il y avoit dit, qu'il est bien vray que Dieu veut que » tous les hommes soient sauvez; & qu'il donne aux infideles une » marque de cette bonne volonté pour eux, quand il leur fait an» noncer l'Evangile: mais qu'il ne veut pas leur salut de telle sor» te, qu'il leur oste leur libre-arbitre, & qu'il leur impose une né» cessité de consentir à cette grace: & que ceux au reste qui usent » assez malheureusement de leur liberté pour resister à la volon» té qu'il a qu'ils soient sauvez, éprouveront un jour sa puissance » dans les supplices de l'enfer, aprés avoir méprisé icy sa miséri» corde dans ses faveurs & dans ses graces: Et quand il y avoit dit » à la fin, [b] que c'estoient deux choses qu'il faloit reconnoître » dans la foy, l'une, la grace de Dieu, parce qu'autrement ce ne » seroit, contre la défense de saint Paul, que sa propre justice, &

[a] *Vult* autem *Deus omnes homines salvos fieri, & in agnitionem veritatis venire*, non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel malè utentes justissimè judicentur. Quod cùm fit, infideles quidem contra Dei vo-

non celle de Dieu que l'homme établiroit s'il croyoit de luy-méme & sans grace : l'autre, le consentement de la volonté, parce que Dieu ne nous oste pas le libre-arbitre dans le bien qu'il nous fait faire par le secours de sa grace.

" luntatem faciunt, cùm " ejus Evangelio non credunt; nec " ideo tamen

eam vincunt, verùm seipsos fraudant magno & summo bono, malisque pœnalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt. *Aug. ibid.*

[b] Ita nec arbitrium liberum tollimus, & benedicit anima nostra Dominum, non obliviscens omnes retributiones ejus, nec ignorans Dei justitiam, suam vult constituere. *Aug. ibid.*

XX. Et ainsi il n'estoit plus nécessaire que saint Augustin retouchât ce point dans le trente-quatriéme chapitre : il n'estoit plus besoin sinon qu'il donnât un peu plus de jour à ce qu'il avoit dit dans le 33. *que la volonté de croire est un don de Dieu, & que l'homme ne peut pas dire qu'il ne l'a pas receüe ; dautant qu'elle part avec le secours de la vocation de Dieu, du libre-arbitre que nous avons receû de luy dans nostre création* : il n'estoit plus besoin, dis-je, sinon qu'il donnast un peu plus de jour à cette réponse, & qu'il fist faire un peu plus d'attention à son Lecteur sur ces deux mots de la méme réponse, *vocante Deo*, *avec le secours de la vocation de Dieu* : de-peur qu'un Lecteur qui n'y auroit pas fait assez d'attention de luy-méme, ne se fust imaginé que ce Saint attribuoit à Dieu la volonté de croire, simplement à-cause que le libre-arbitre par lequel on croit, vient de luy. Il est vray qu'il y a aussi quelque chose *du consentement* dans ce trente-quatriéme chapitre, & qu'il s'y dit, & méme par deux fois, que c'est à la volonté à donner ou à refuser son consentement à la grace. Mais cela s'y dit tellement en passant, qu'à-moins que de regarder ce méme chapitre, & la solution qui y est, ainsi que nous faisons, comme une suite de la solution qui est dans le chapitre précedent, personne ne s'aviseroit de regarder ce peu de mots, comme la réponse à la difficulté, que [a] nous avons dit qu'il s'estoit proposée : & il n'est pas croyable que ce Saint eût cru y pouvoir accorder en si peu de mots les véritez qui en faisoient le sujet, & qui pouvoient paroître se faire mutuellement la guerre.

[a] Hic n. 18.

XXI. Et toute cette derniere raison combat egalement l'Auteur du Livre *du commencement de la pieuse volonté*, que nous avons dit qui restreint la réponse de saint Augustin à ce peu de mots de la fin du chapitre 34. [b] *Que si maintenant quelqu'un voudroit m'obliger à sonder cét abisme impénétrable, pourquoy Dieu appelle celuy-cy de telle maniere qu'il le persuade, & qu'il n'appelle pas celuy là de la sorte ; je n'ay que deux choses à luy dire ; l'une que les conseils de Dieu sont impénétrables, l'autre, qu'il est incapable d'injustice.* Toute nostre septiéme raison, dis-je, combat egalement

[b] Jam si ad illā profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, &c. Hic n. 6 in fi.

cet Auteur, & elle le presse même un peu davantage que Jansénius; puisqu'il est encore bien moins vrai de dire, que ce peu de mots satisfasse au dessein que nous avons dit n. 18. que saint Augustin s'estoit proposé au commencement du chapitre 33 sçavoir *comment il est vrai que la Foy soit un don de Dieu, puisqu'elle n'est pas commune à tous les hommes; ce qu'il semble qu'elle devroit estre, si c'est Dieu qui la donne, puisque selon saint Paul, il veut que tous les hommes soient sauvez.*

XXII. Mais, dira quelqu'un, si c'est sa propre solution que saint Augustin donne dans ce trente-troisiéme chapitre: pourquoy la donne-t-il d'un air douteux, & non-pas d'une maniere » affirmative? [a] Premierement, dit-il, répondons cecy, & voyons » si ce seroit satisfaire à cette question que de dire, &c. Mais il ne » faut pas estre fort versé dans la lecture de saint Augustin, pour » sçavoir que sa modestie luy fait assez souvent donner ses réponses, » quoy-que tres-affirmatives, d'un air qui paroist douteux & irresolu. Et Jansénius le reconnoist luy-même en son second livre *de la grace du Sauveur* chapitre 32. au sujet de ce que ce Saint dit des vocations au premier livre à Simplicien. Et nous avons d'autant plus de sujet d'appliquer cette réponse à la maniere douteuse de parler, dont use saint Augustin en ce trente-troisiéme chapitre, que, comme nous avons dit, il n'est pas possible de distinguer cette solution de celle du 34. que Jansénius reconnoist estre la véritable réponse de saint Augustin.

[a] Prius igitur illud dicamus, & videamus utrũ huic satisfaciat quæstioni, quod &c. *Hic n. 4. init.*

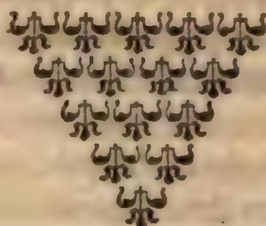
XXIII. Que si l'on replique, que cette maniere dont saint Augustin commence le chapitre 34. aprés avoir donné dans le 33. » la solution dont il est question. [b] *Si la solution*, dit-il, *que j'ay don-* » *née dans le chapitre précédent suffit pour résoudre la question, à la* » *bonne-heure*: Si l'on replique, dis-je, que cette maniere de parler » marque du moins qu'il ne croyoit pas qu'on pust faire grand fond sur cette solution. Je réponds, que ce n'estoit point parce qu'il doutoit qu'elle fust véritable, qu'il en parloit avec cét air douteux. Car si cela eût esté, il auroit donc deû s'appliquer à en chercher une autre, qui eût mieux satisfait au dessein qu'il s'étoit proposé, & qui eût accordé d'une maniere ou plus catolique ou plus solide, les veritez qu'il y avoit représenté comme contraires entr'elles en apparence. Cependant nous avons veû, que ni ce qu'il ajoûte aprés ces mots dans le chapitre 34. n'est pas une solution différente de celle qu'il avoit apportée dans le chapitre 33. ni qu'il ne songe pas à y accorder ces veritez ensemble. Si donc il parle avec cét air douteux en apparence de cette solution qu'il avoit apportée dans le chapitre 33. sçavoir, *qu'il est*

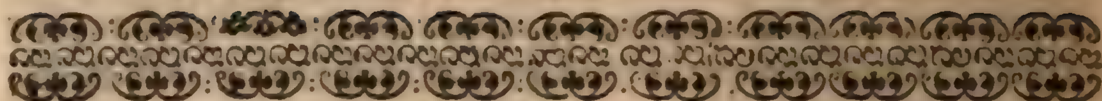
[b] Hæc disputatio si quæstioni illi solvendæ sufficit, sufficiat. *Hic n. 6. init.*

bien vray, comme dit saint Paul, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, & que pour ce sujet il les appelle à la foy en leur faisant annoncer l'Evangile : mais qu'il ne le fait pas de telle maniere qu'il leur oste leur libre-arbitre, & qu'il les fasse croire malgré eux ; mais qu'il laisse à leur volonté à donner ou à refuser son consentement à cette vocation : S'il parle, dis je, de cette solution avec cét air douteux en apparence, c'est qu'encore qu'il la crust vraye, & que pour ce sujet il n'y en donne pas d'autre, il y restoit toûjours une difficulté insurmontable, sçavoir, comment Dieu ne manquant pas de pouvoir ni de moyens de leur persuader à tous la foy qu'il leur fait annoncer, c'est-à-dire, de les appeller de telle maniere qu'ils obeïssent tres-asseûrement à sa voix, il n'en use pourtant de la sorte qu'envers un petit nombre qu'il luy a pleû de choisir. C'est le sens de ces paroles par lesquelles nous luy avons veû conclure cette solution & ce chapitre 34. [a] *Que si maintenant quelqu'un*, disoit-il, *vouloit m'obliger à sonder cét abysme* pourquoy Dieu appelle celuy-cy de telle maniere à la foy, qu'il se trouve enfin persuadé de l'embrasser ; & qu'il n'appelle pas ainsi celuy-là : je n'ay que deux choses à luy répondre sur ce point ; l'une, que les jugemens de Dieu sont des secrets impénétrables, l'autre, qu'il ne se peut trouver aucune injustice dans sa conduite.

[a] Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem nō ita ; duo sola occurrunt interim quæ respondere mihi placeat : O altitudo divitiarum ! Et nunquid iniquitas apud Deum ? *Aug. ibid. c. 34.*

XXIV. Au reste si le Lecteur ne veut pas se donner la peine de faire toute la discussion, que demandent ces trois dernieres raisons, quoy qu'elle ne soit pas bien difficile à faire, sur tout s'il la veut faire le livre de saint Augustin à la main : au moins, sans parler des autres qui sont tres-courtes, il ne peut pas ne se point rendre à la troisiéme, où nous avons remarqué, que bien-loin que ce soit un Pélagien, qui parle dans la solution du chapitre 33. c'est au contraire le plus grand ennemi des Pélagiens, c'est-à-dire, c'est une personne qui employe l'expression qui leur estoit la plus odieuse, & qui selon la remarque de saint Augustin méme estoit la ruïne de leur hérésie.





XIV. OBJECTION.

Tirée de la nécessité où les Justes sont de prier.

On répond que la nécessité où ils sont de prier, ne combat point l'asseûrance, que nous leur avons donnée de la grace pour les occasions où ils en auront besoin.

CHAPITRE XLVIII.

I. IL est temps de finir ces objections par celles qui regardent directement la personne des Justes, c'est-à-dire, par la solution des endroits, qui semblent insinuer, que Dieu leur refuse quelquefois les graces qui leur sont nécessaires, par le pur mouvement de sa volonté, & sans qu'ils se soient attiré cette rigueur par aucune nouvelle faute depuis leur justification. Le Lecteur a déja veû quelques-uns de ces endroits dans nostre premiere partie, comme dans le chapitre 17. & 22. ceux où saint Augustin paroît dire, que Dieu abandonne quelquefois les Justes : dans le méme chapitre 17. & dans le 49. ces paroles de David, *Ne me derelinquas usquequaque, & ne repellas me à mandatis tuis.* Il a pû voir sur tout dans ce 17. chapitre, comme ce saint Docteur a donné à ces paroles de saint Paul, *Travaillez à vostre salut avec crainte & tremblement, car c'est Dieu qui opere le vouloir & le faire selon sa bonne volonté*, comme il leur a donné, dis-je, un sens bien opposé à celuy auquel Jansénius nous les objecte. C'est-à-dire, comme bien loin de se figurer, que saint Paul ait voulu nous inspirer de la crainte, précisement sur ce que *c'est Dieu qui opere en nous le vouloir*; il a crû, que cette vérité nous devroit au contraire inspirer une parfaite asseûrance, si nostre volonté n'avoit point de part au bien que Dieu fait en nous, tant il estoit persuadé, que Dieu ne discontinuë jamais le premier de son costé: & comme il n'a fait enfin consister le sujet de cette crainte, qu'en ce que par une folle complaisance dans le bien que nous faisons, l'attribuant aux seules forces de nostre libre-arbitre, nous pourrions bien obliger Dieu à nous faire sentir par la soustraction ou la diminution de ses graces, que c'est luy qui produit en nous tout le

bien qui s'y trouve. Passons donc au petit nombre d'autres objections qui regardent les Justes.

II. [a] Jansénius croit en avoir une tres-puissante dans la nécessité où les Justes sont de prier, & dans l'obligation que JESUS-CHRIST leur a imposée de le faire sans relâche. Il est persuadé qu'il n'y a rien de plus opposé que cette obligation & cette nécessité, au pouvoir que nous prétendons qu'ont les Justes d'accomplir chaque Commandement, de resister à chaque tentation & d'éviter chaque peché, & à l'asseûrance que nous leur donnons que la grace ne leur manquera pas dans ces occasions. Il dit hautement que si nostre sentiment estoit véritable, la priere que les Justes feroient à Dieu pour accomplir ses Commandemens, pour éviter le peché, & pour résister aux tentations, ne pourroit passer que pour une véritable folie. Et il ne manque pas de rapporter à ce sujet ces paroles, par lesquelles saint Augustin presse les Pélagiens au livre *de la nature & de la grace* [b] Qu'elle plus grande folie, que de demander à Dieu, que vous fassiez une chose que vous avez dans vostre pouvoir ?

[a] Jans l. 3. de grat. Salvat. c. 1. & 4.

[b] Quid stultius quam orare ut facias, quod in potestate habeas ? *Aug. l. de nat. & grat. c.* 18.

III. Mais 1. il est vray que saint Augustin dit qu'il y auroit de la folie & de l'extravagance à demander à Dieu ce que l'on auroit en son pouvoir : il dit méme que ce seroit une priere injurieuse à Dieu & dans laquelle on paroîtroit se mocquer de luy. Mais c'est lors qu'il seroit question d'une chose, que l'on croiroit avoir en son pouvoir par les seules forces du libre-arbitre, & que l'on pourroit se procurer sans que Dieu la donnast. Ainsi [c] les Pélagiens croyant que l'homme peut de luy-méme mener une vie de pieté aussi-bien qu'une vie criminelle : & [d] les Demi-pélagiens croyant, qu'il peut de luy-méme du moins se déterminer aussi bien à la vertu qu'au vice, *pari momento*, & qu'il peut aussi de luy-méme persévérer dans la pieté jusqu'à la fin : nostre saint Docteur les fait souvenir que ce sont toutes choses qui se demandent à Dieu, la bonne vie, la conversion méme & la persévérance : [e] & que ce seroit se mocquer de luy, que de les luy demander si ce n'estoit pas luy qui les donnast. Et c'est toûjours dans cette supposition qu'il employe ce raisonnement, comme on le peut voir dans les endroits qui sont icy à la marge. Or il n'y a aucun Juste qui prétende, ni se pouvoir donner la grace, ni pouvoir faire par ses propres forces ce qu'il demande à Dieu en conséquence de l'asseûrance qu'il a reçeûë de luy de n'en estre pas abandonné.

[c] Aug. l. de grat. Christi c. 18. & 20.

[d] Prosp. epist. ad Aug.

[e] An non & ista irrisoria petitio est, cùm id a Deo petitur, quod scitur ipsum non dare, sed ipso non donante esse in hominis potestate ? *Aug. l. de bono perseuer. c.* 2. *ita ibid. c.* 17. *l. de correp. & grat. c.* 6. *l. de grat. & libero arbit. c.* 13. *ep.* 107.

IV. 2. Le Pape saint Gelase eust donc souhaitté en son livre intitulé, *Dicta adversus hæresim Pelagianam*, que nos premiers

Peres dans l'estat d'Innocence eussent fait à Dieu une priere injurieuse & extravagante. Car la grace de Dieu ne leur manquoit pas, & ils l'avoient en leur disposition : & cependant il dit, que c'est faute d'avoir recouru à Dieu par la priere pour en estre soûtenus, qu'ils sont tombez : & saint Augustin méme ne paroît pas éloigné de ce sentiment dans le chapitre 27. du 14. livre de la Cité de Dieu.

V. 3. Saint Augustin auroit donc mis en la bouche de l'Humanité sainte de Nostre Seigneur une priere injurieuse à Dieu : Car cette Humanité n'ignoroit pas sans doute, que le Verbe divin ne devoit jamais se séparer d'elle. Et cependant saint Augustin luy fait demander à Dieu, que jamais il ne permette cette séparation. C'est sur le Pseaume 27. où attribuant à cette Humanité sacrée ces paroles de David : J'ay crié vers vous : ne vous tenez pas dans le silence à mon égard, *Ad te Domine clamavi ne sileas a me*, il luy met cette priere en la bouche, [a] J'ay crié vers » vous Seigneur, ne retirez pas vostre Verbe d'avec moy, avec qui » vous l'avez uni en unité de personne : parce qu'autrement je de» viendrois semblable à ceux qui tombent dans la misere de ce mon» de, car ce n'est que le bonheur que j'ay d'estre uni à vostre Ver» be, qui fait que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui » dés leur naissance entrent dans l'abysme de la misere du siecle.

[a] *Ad te Domine clamavi Deus meus* ne separes unitatem Verbi tui ab eo quod homo sũ, *neq, ando sileas a me & ero similis descendentibus in lacum*, ex eo enim quod æternitas Verbi tui non intermittit unire se mihi, fit ut non sim talis homo, quales sunt cæteri, qui nascuntur in profundam miseriam sæculi hujus. *In Ps.* 27

VI. 4. Il est vray que Dieu a promis aux Justes quand il les a revestus de la justice, & qu'il les a mis au nombre de ses enfans, qu'il veilleroit desormais sur eux, qu'il ne les laisseroit pas tenter au dessus de leurs forces, qu'il leur donneroit l'assistance dont ils auroient besoin contre leurs ennemis, le Demon & la concupiscence, & qu'il leur donneroit les forces pour accomplir ses Commandemens & pour éviter le peché, mais il leur a signifié en méme temps, qu'il vouloit qu'ils luy demandassent ces graces & cette assistance ; *Vigilate & orate, sine intermissione orantes.* Il a voulu que la priere fust comme le canal par lequel il nous les communiqueroit. Et il en a usé de la sorte, tant parce qu'elles méritent bien que nous les demandions, qu'afin que la priere ne nous permette pas d'oublier, que ce n'est point par nos propres forces que nous satisfaisons à nos obligations, mais par une continuation de la méme bonté, avec laquelle il nous a justifiez : & ceux qui négligent ce moyen se mettent en estat, mais par leur faute, ou de n'estre pas aidez, ou plustost de ne l'estre pas autant qu'il seroit à souhaitter pour eux qu'ils le fussent.

VII. 5. J'ay ajoûté, *ou plustost de ne l'estre pas autant qu'il seroit à souhaitter pour eux qu'ils le fussent* : parce que nous dirons dans

dans la solution de l'Objection suivante, que le Juste en conséquence de sa justification & par sa grace habituelle, soûtenuë des secours actuels qui en sont comme l'appennage, & qui la suivent dans les besoins où il se trouve, a toûjours ce qu'il a précisément besoin de forces & de graces dans les rencontres qui se présentent. Mais l'experience journaliere de nos infidélitez, & de nos foiblesses avec les graces mémes que nous avons, & d'ailleurs le souvenir de la chute d'Adam & des Anges, au milieu d'une si grande abondance de forces, & dans une si grande facilité de bien vivre, comme parle saint Augustin, nous seroient un puissant motif d'avoir incessamment recours à la priere. Il n'y a point de Juste que ces deux veûës ne doivent faire trembler, & ne doivent faire gemir continuellement devant Dieu, afin qu'il luy donne non-seulement ce qui luy est précisément nécessaire pour pouvoir satisfaire à ses obligations, mais qu'il le fortifie tellement par l'abondance de ses graces, & qu'il le prenne de telle sorte en sa protection, que ses ennemis ne puissent point prévaloir contre luy.



XV. OBJECTION.

Tirée de l'abandon de saint Pierre.

CHAPITRE XLIX.

I. MAis que répondre à cette grande Objection de l'abandon de saint Pierre au temps de la Passion, par lequel Jansénius prétend prouver si invinciblement le contraire de ce que nous avons dit en faveur des Justes? [a] Saint Basile, saint Chrysostome, & saint Prosper ne disent-ils pas clairement qu'il fut abandonné de Dieu, & qu'ensuite il renonça JESUS-CHRIST? Saint Augustin ne dit-il pas aussi la méme chose dans un grand nombre d'endroits? Oüy ils le disent : mais il en faut conclure tout le contraire de ce que Jansénius nous en veut faire conclure.

[a] Basil. Reg. brevi interrog. 81. Chrysost. hom. 31. in Epist. ad Rom. & hom. 35. in Matt. Prosp. Epist. ad Ruffin. Aug. in ps. 36 conc. 1. in ps. 43. & 55. l. de corrept. & grat. c. 9 Serm. 124. de tem. Serm. 49. de verb. Dom c 3. l 14. de civit. Dei c. 13. &c.

II. Car 1. cét abandon de saint Pierre est luy-méme une preuve, que le Juste n'est pas abandonné de Dieu *le premier*; parce que cét abandon, quel qu'il puisse estre, ne luy est arrivé

selon la remarque de ces mémes Peres, qu'en punition d'une faute précedente, sçavoir en punition de la présomption avec laquelle il se vantoit de pouvoir faire tout seul le contraire de ce que Nostre-Seigneur luy prédisoit, & aux autres Apôtres; & avec laquelle il prétendoit méme le pouvoir faire de ses propres forces selon saint Augustin & saint Prosper. C'est une Maxime constante dans saint Augustin au livre *de la nature & de la grace* chapitre 27. & 28. comme nous l'avons veû * dans nostre premiere Partie, que ce n'est qu'aprés que le Juste s'est laissé aller à quelque orgueilleux élévement d'esprit, & que sa presomption luy a fait dire intérieurement dans l'abondance spirituelle où il se sentoit, ce que nous lisons dans le Pseaume: Me voila dans une si grande force, que je ne seray jamais ébranlé, *In abundantià mea non movebor in æternum*: que ce n'est, dis-je, qu'aprés que le Juste est entré dans cette orgueilleuse disposition d'esprit, que Dieu vient à détourner *tant soit peu* les yeux de dessus luy, *avertit paululum faciem suam*, & à luy faire sentir un petit abandon de sa grace, *deserit aliquantùm Deus*. Et c'en est assez pour nous faire conclure que la chose se passa ainsi dans saint Pierre. En effet ce saint Docteur nous le declare positivement au chapitre 9. du Livre *de la correction & de la grace*. Il y fait paroître cét Apôtre avec les paroles & les sentimens de celuy à qui sa présomption & sa confiance en soy-méme, avoit fait dire autrefois dans cette abondance de force où il se croyoit, *Je ne seray jamais ébranlé*: & il l'y fait paroître avec une suite également fâcheuse. Il se vit troublé, dit-il, comme l'avoit esté le Prophéte, afin qu'il apprist à se connoistre, *factus est ergo conturbatus ut se inveniret*. Et Dieu, avoit-il dit quelques lignes au dessus, l'abandonnant *tant soit peu*, il éprouva ce qu'il estoit, *Expertus Deo paululum deserente quid esset*. Ce qui est conforme à cét oracle de l'Ecriture au dix-huitiéme chapitre *des Proverbes* Que l'orgueil de l'ame précéde sa chute & son humiliation.

* Hîc 1. p. c. 17.

III. Et ainsi, si l'on ne pouvoit s'exempter d'entendre par cét abandon de saint Pierre une soustraction de la grace actuelle, sa vanité précéda donc la soustraction du secours de la grace actuelle: autrement il ne seroit pas vray de dire, que Dieu ne commença à détourner *tant soit peu* les yeux de dessus luy, & à l'abandonner *un peu*, *aliquantum*, *paululum*, qu'aprés sa vanité: la soustraction de la grace qui luy auroit esté nécessaire pour éviter cette vanité, auroit déja esté elle-méme un petit détour des yeux de Dieu de dessus luy: ç'auroit déja esté un petit abandon de cét Apôtre. Il est donc visible qu'il avoit encore dequoy eviter cette

vanité par le moyen de cette grace actuelle qui ne luy avoit pas encore esté soustraite. Dieu donc ne l'aura point abandonné *le premier* : & ce sera luy-méme qui par sa présomption, laquelle il pouvoit éviter, se sera procuré l'abandon où il s'est trouvé. Enfin pour ajoûter conséquence sur conséquence, voila donc une grace frustrée de l'effet pour lequel elle avoit esté donnée, sçavoir celle qui avoit esté donnée à cét Apostre pour pouvoir éviter cette vanité ; & toutes les graces par conséquent ne sont pas infailliblement efficaces.

IV. 2. Si saint Pierre estoit alors dans l'impuissance de mourir pour JESUS-CHRIST, il avoit du moins le pouvoir d'obtenir par la priere, la grace & les forces qui luy estoient nécessaires pour faire ce sacrifice. 1. parce que le saint Esprit nous enseigne par le Concile de Trente, que les Commandemens de Dieu ne sont pas impossibles aux Justes. Or nous avons veû au chapitre 62. de nostre premiere partie, que le méme Concile aprés saint Augustin ne sauve la possibilité des Commandemens de Dieu, qu'en ce que, ou nous les pouvons faire, ou nous pouvons demander la grace qui est nécessaire pour les faire : 2. Si saint Pierre n'eust pas eû la grace qui luy estoit nécessaire, pour demander à Dieu la force de souffrir la mort, ç'auroit esté à une chose, qui luy auroit esté impossible, que Nostre Seigneur l'auroit averti de recourir, quand il l'avertit & les autres Apostres de recourir à la priere, à cause de la foiblesse où ils estoient & de la tentation qui approchoit. *Vigilate & orate ne intretis in tentationem.* Une personne qui en verra une autre dans l'impuissance de faire une chose qui luy sera de la derniere importance, ne s'avisera jamais de luy proposer pour se tirer de cette impuissance, un moyen & un expedient, qu'elle sçaura luy estre égalemenr impossible. Elle craindroit méme alors de paroître se mocquer d'elle, ou luy vouloir insulter, si elle le luy proposoit. Un Medecin se rendroit ridicule, qui voyant son malade dans l'impuissance d'user d'un remede, l'exhorteroit fort serieusement & le presseroit instamment d'en prendre un autre, comme l'unique qui le puisse sauver, lequel il sçauroit pourtant n'estre pas plus en sa disposition que le premier : Et Nostre Seigneur auroit autant deû exhorter immediatement saint Pierre à mourir courageusement pour luy, que de l'exhorter de recourir à la priere pour en obtenir la force : puisque Jansénius le supposant sans grace pour l'un & pour l'autre, ni il ne luy auroit pas esté plus impossible de mourir pour JESUS-CHRIST que de prier, ni il ne luy auroit pas esté plus possible de prier que de mourir pour JESUS-CHRIST.

Saint Augustin voyant quelqu'un dans l'impuissance de résister à une grande tentation, l'auroit exhorté à recourir à la priere, quand méme il auroit douté, si Dieu n'en refuse pas quelquefois la grace: parce qu'il n'auroit pas esté asseûré, si Dieu en usoit ainsi avec ce particulier. Mais asseûrement s'il avoit esté persuadé, & s'il avoit sceû de science certaine, que Dieu refusoit en méme temps à cét homme la grace de résister à cette tentation & celle de luy en demander la force par la priere, il auroit crû se mocquer de luy, s'il l'eust renvoyé à la priere pour se tirer de cette impuissance de résister: parceque ç'auroit esté le renvoyer à un moyen, qu'il auroit sceû estre autant hors de son pouvoir que la chose méme. Ainsi donc, comme Nostre Seigneur n'ignoroit rien de ce qui se passoit en saint Pierre, il est visible, que si cét Apostre eust esté dans l'impuissance de prier, c'est-à-dire, s'il n'eust pas eû la grace qui luy estoit nécessaire pour le faire, Jesus-Christ ne l'auroit pas averti d'avoir recours à la priere. Et l'avis qu'il luy donna de le faire, pour se tirer de l'estat d'impuissance où il le voyoit, est une preuve invincible, que la grace ne luy en avoit pas esté refusée. Et par-conséquent puisque saint Pierre negligea d'en user, ce ne fut pas Dieu qui l'abandonna *le premier*, mais ce fut luy qui s'abandonna luy-méme, avant que d'estre abandonné de Dieu. Et ainsi cét exemple est peu propre, pour prouver que Dieu abandonne les Justes *le premier*.

V. 3. Cette impuissance de saint Pierre à souffrir la mort pour Jesus-Christ, n'estoit pas une véritable & absoluë impuissance, mais seulement une grande difficulté à cause du peu de force qu'il avoit, quoy-que pour l'exprimer Nostre Seigneur se soit servi du terme d'impuissance, & qu'il luy ait dit, Vous ne pouvez pas me suivre à present, *Non potes me sequi modò*, par une façon de de parler assez ordinaire dans le langage commun, où l'on traitte d'impuissance les grandes difficultez, parceque ce sont des impuissances morales. Ainsi ce que saint Augustin traitte de chose *impossible* à une personne, ou de chose *qu'elle ne peut pas faire*, dans ces paroles du chapitre 43. du livre *de la nature & de la grace*, » [a] Dieu ne commande pas des choses impossibles, mais en vous donnant ses Commandemens, il vous avertit de faire ceux que vous pouvez faire, & de demander la grace » qui vous est nécessaire pour faire ceux que vous ne vous sentez » pas pouvoir faire: Il ne le traitte que de *difficile* dans le chapitre » 69. [b] La foy, dit-il, nous obligeant de croire tres-fermement, » que Dieu estant Juste & bon comme il est, il n'a pû nous com-

[a] Non igitur Deus impossibilia jubet; sed jubendo admonet, & facere quod possis, & petere quod non possis. *L. de nat. & grat. c. 43.*

[b] Eo ipso quo

mander des choses impossibles : nous sommes avertis dés-lors méme qu'il nous donne ses Commandemens, de faire ceux qu'il nous est facile de faire, & de demander sa grace à l'égard de ceux dans lesquels nous trouvons de la difficulté. Il avoit déja tenu le méme langage dans le chapitre précédent. Et Nôtre-Seigneur pouvoit d'autant plus user de cette expression au sujet de saint Pierre, qu'il prévoyoit bien qu'il cederoit à cette difficulté. Et saint Augustin méme qui asseûrément estoit tres-persuadé, qu'Adam avoit eû toute la grace dont il avoit eû besoin pour se conserver dans son innocence, n'a pas laissé d'user de ce langage, & de dire de luy qu'il n'avoit pû se conserver. C'est la maniere dont il en parle au Sermon onziéme *sur les paroles de Nostre-Seigneur*, il n'a pû se conserver, dit-il, tout-bon qu'il estoit, *servare se non potuit bonus bonum.*

« firmissimè cre litur, « Deum justũ « & bonũ im- « possibilia nõ « potuisse præ- « cipere ; hinc « admonemur « & in facili- « bus quid aga- « mus, & in « difficilibus « quid peta- « mus. *Ibid. c.* 69.

VI. J'ay dit que l'impuissance où estoit saint Pierre de mourir pour JESUS-CHRIST n'estoit pas une impuissance physique & absoluë, & qu'il avoit encore des forces tres-effectives pour s'exposer à la mort, s'il avoit voulu les employer. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se souvenir 1. de ce que nous avons entendu dire à saint Augustin dans toute la neuviéme preuve de nostre premiere Partie, que le Juste a le pouvoir de ne pas consentir au Demon, & que le Demon est enchaîné à son égard. 2. Il n'y a qu'à se souvenir de ce que nous y avons dit au chapitre 44. de ces forces tres-effectives pour observer les Commandemens de Dieu, lesquelles saint Augustin reconnoist au ch. 16. du Livre *de la grace & du libre arbitre* estre attachées au cœur *de chair* que Dieu donne à l'homme en luy ostant son cœur *de pierre* par la justification. Car cette declaration est d'autant plus considérable, que ce saint Docteur ne fait aucune difficulté de dire au chapitre suivant du méme livre, que saint Pierre ne pût mourir pour JESUS-CHRIST au temps de la Passion : & ainsi si on le vouloit entendre d'une véritable impuissance, c'est-à-dire, d'une entiere soustraction de grace pour pouvoir souffrir la mort ; on le feroit tomber dans la contradiction la plus visible & la plus honteuse qui puisse estre : puisqu'on luy feroit détruire ce qu'il venoit d'établir positivement dans le chapitre précédent. Car enfin on ne peut nier que S. Pierre au temps de sa tentation ne fust encore Juste, c'est-à-dire, dans le stile de S. Augustin, & dans celuy méme de l'Ecriture sur lequel ce Saint s'appuye-là, que cét Apôtre n'eût un cœur de chair, & par conséquent un cœur qui avoit des forces tres-effectives, ou comme parle ce S. Docteur, des forces tres-efficaces pour observer les Commande-

mens de Dieu, *vires efficacissimas*. 3. Il n'y a qu'à se souvenir de la différence que nous luy avons veû mettre au chapitre 36. de la méme partie, entre celuy qui est *sous la Loy* & celuy qui est *sous la grace* : Que la concupiscence entraîne celuy qui est *sous la loy*, & que celuy qui est *sous la grace* domine sa concupiscence, de sorte qu'elle n'est jamais en estat de l'entraîner. Car, comme nous avons prouvé au méme endroit, que c'est l'estat des Justes, qui est marqué par l'estat *sous la grace*, & qu'il est constant que S. Pierre estoit encore Juste, quand Nostre-Seigneur luy dit, *Vous ne pouvez pas me suivre à-present*, & quand la tentation luy fut livrée : il sera constant aussi qu'il n'estoit pas dans une véritable, physique, & absoluë impuissance de résister à cette tentation, & de surmonter la concupiscence qui l'y fit succomber. 4. Il n'y a qu'à se souvenir des forces [a] qu'il nous a dit qu'a une ame en qui le Saint-Esprit fait sa résidence : qu'elle a en luy un grand secours contre tous ses ennemis, & qu'il luy est donné afin qu'elle puisse rendre toutes leurs attaques inutiles. 5. Il n'y a qu'à se souvenir du pouvoir qu'il reconnoist, & [b] Jansénius avec luy, dans tous ceux qui sont *poussez* & animez du Saint-Esprit, & de ce que nostre saint Docteur nous a appris en méme temps, que cét estat est l'estat de tous les Justes : de sorte que c'est une chose qui luy a paru réciproque, estre Juste, & estre *poussé* ou animé du Saint-Esprit. Enfin toute nostre premiere Partie n'est presque qu'une preuve perpetuelle de cette vérité.

[a] 1. p. c. 39.

[b] Hic 2. p. c. 40.

VII. 4. Pour terminer enfin cette Objection, & pour confirmer la réponse que nous venons de donner, je dis que par la grace & la charité dont saint Augustin dit que saint Pierre manqua, & sur quoy il fonde l'impuissance de cét Apôtre, il ne faut pas entendre la grace & la charité actuelle, qui luy estoit nécessaire pour pouvoir donner sa vie pour JESUS-CHRIST, mais la grace & la charité habituelle. Et cette privation consiste, non en ce qu'il fust déja dépoüillé de la grace & de la charité habituelle : mais en ce que la grace & la charité habituelle qui estoit en luy, n'estoit pas assez forte pour devoir estre exposée à une tentation aussi grande que fut celle à laquelle il fut exposé en punition de sa présomption. Je donneray un plus grand jour à la derniere partie de cette explication, aprés que j'en auray prouvé la premiere, sçavoir que ce n'est point de la grace & de la charité actuelle pour mourir pour JESUS-CHRIST, qu'il faut entendre saint Augustin dans les endroits où il semble dire, que la grace & la charité manqua à S. Pierre.

VIII. On entrera ſans difficulté dans cette penſée, ſi l'on veut faire quelque attention ſur ce que ce ſaint Docteur écrit ſur la fin du Pſeaume 140. & dans ſon diſcours 92. ſur ſaint Jean. Il nous y apprend que ſaint Pierre reçeût quand le Fils de Dieu fut monté au Ciel, c'eſt-à-dire, à la Pentecoſte cette grace & cette charité forte & abondante, dont il avoit eû beſoin la nuit de la Paſſion de JESUS-CHRIST: que cette charité depuis ce temps-là ne le quitta point, & que par ſon moyen il fut tout le reſte de ſa vie en eſtat de ſouffrir la mort pour JESUS-CHRIST; Que ſaint Jean Baptiſte à cauſe de l'éminence de la fonction, à laquelle Dieu l'avoit deſtiné, avoit cette grace & cette abondante charité, & que s'il euſt eſté encore en vie au temps de la Paſſion, il auroit fait voir qu'il eſtoit au deſſus de toute la rage des Juifs. Enfin il dit au live *de la ſainte virginité*, que maintenant dans la paix de l'Egliſe il y a bien des femmes mariées, qui ont aſſez de force pour répandre leur ſang pour JESUS-CHRIST, ce que, dit-il, pluſieurs Vierges ne pourroient pas faire: & que ces forces demeurent cachées à leurs yeux & à ceux des hommes, parce que l'occaſion du martyre ne ſe preſente pas: [a] *Latent iſta in facultatibus & viribus animorum, tentatione panduntur, experientia propalantur.*

[a] L. de ſancta virginitate c. 47.

IX. Or ce diſcours ne peut nullement s'entendre de la grace & de la charité actuelle, & Janſénius eſt moins en eſtat que qui que ce ſoit de le pouvoir prendre de la ſorte. Car puiſque c'eſt une de ſes maximes conſtantes, que la grace actuelle & la charité actuelle ont toûjours infailliblement l'effet pour lequel elles ſont données: c'en doit eſtre une autre, qu'elles ne ſont donc auſſi données, que quand l'occaſion de cét effet ſe preſente. Et ainſi, comme jamais ſaint Jean n'a eſté perſécuté par les Juifs au ſujet de JESUS-CHRIST, on ne peut pas dire qu'il ait eu cette grâce actuelle infailliblement efficace pour donner ſa vie pour luy: je puis dire le méme de ſaint Pierre pour tout cét intervalle de temps depuis cette feſte de la Pentecoſte juſqu'à ſa mort, durant lequel il ne fut pas perſécuté; & enfin de ces femmes mariées, pour tout ce temps de leur mariage auquel ſaint Auguſtin leur donne ces forces. Du moins eſt-il bien conſtant, que cette grace actuelle n'auroit pas toûjours eſté preſente ni à ſaint Jean, ni à ſaint Pierre depuis qu'il euſt reçû le ſaint Eſprit à la Pentecoſte, ni à ces femmes pendant tout ce temps de leur grande pieté dans leur mariage; autrement ils auroient toûjours eſté dans une *actuelle* reſolution de mourir pour luy, la grace actuelle qui eſt donnée pour agir, eſtant toûjours ſuivie dans le ſen-

timent de Jansénius d'une motion actuelle de la volonté. Or saint Augustin regarde dans les deux premiers endroits que nous venons de rapporter, & particulierement dans le second qui est du 92. discours sur saint Jean, il regarde, dis-je, cette grace & cette charité comme toûjours persévérante, toûjours résidente, toûjours presente dans le cœur de saint Jean Baptiste & dans celuy de saint Pierre depuis la Pentecoste. Il est donc visible, que ces forces, qu'il dit qu'ils avoient pour soûtenir la cause de Jesus-Christ au peril de leur vie, n'estoient que les forces de leur grace habituelle & de leur charité justifiante; & qu'il en parloit de la sorte, parce qu'il considéroit cette grace & cette charité, comme excédante incomparablement la force de la malice des Juifs, & tous les charmes du monde. Et ainsi puisque les forces, que ce saint Docteur donne à saint Pierre depuis tout ce temps-là, sont celles, qu'il dit luy avoir manqué au temps de la passion, il est visible aussi que celles qu'il dit luy avoir manqué alors ne se doivent entendre que de la grace habituelle ou charité justifiante de cét Apostre; & que saint Augustin n'en a parlé de la sorte, que parce qu'il considéroit cette charité & cette grace justifiante comme estant trop foible, pour souffrir de si rudes épreuves.

X Mais, dira quelqu'un, saint Augustin ne dit pas seulement que le malheur de saint Pierre au temps de la passion, fust de n'avoir pas une grande & forte grace telle que fut sa grace habituelle aprés la Pentecoste: mais il dit absolument, [a] qu'il se trouva sans grace. La crainte, dit-il, à laquelle saint Pierre céda montre ce que peut l'homme sans la grace de Dieu: car il s'estoit vanté qu'il mourroit pour Jesus-Christ par les seules forces de son libre-arbitre, sans estre soûtenu du secours de Dieu. Mais qu'est ce que l'homme sans la grace de Dieu, si ce n'est ce qu'a esté Pierre, lors qu'il renonça Jesus-Christ? C'est au sermon 124. *de tempore* qu'il parle de la sorte, ensuite dequoy il ajoûte à la fin du méme sermon, [b] que Dieu permit, que saint Pierre fut renversé par cette tentation, afin de servir d'exemple aux Docteurs & aux maistres des peuples, c'est-à-dire, aux Evéques, & qu'ils apprissent en sa personne, que Dieu refuse la grace de ne pas pecher: selon ce que dit saint Paul, faites reflexion sur vous-méme dans les foiblesses de vos freres, de peur que vous ne soyez aussi tenté.

XI. Mais pour ce qui est de la derniere partie de cét endroit, elle ne contient aucune difficulté. Car à en consulter le texte latin, saint Augustin ne dit pas que Dieu ait refusé à saint Pierre la grace qui luy estoit nécessaire pour ne pas pecher, mais que les

Pasteurs

[a] Quid homo sine Dei gratia possit, timor B. Petri Apostoli evidenter ostendit. Per solum enim liberum arbitriũ non addito etiã Dei adjutorio promiserat se pro Domino moriturum. Sed quid est homo sine gratia Dei, nisi quod fuit Petrus cùm negaret Christum? *Ser. 124. de temp*

[b] Ut populorũ Doctoribus & Magistris esset exemplum a Deo sibi non peccandi gratiã minimè cõdonatam: sicut dicit Apostolus, *considerans te, ne & tu tenteris*. Ibid.

Pasteurs doivent apprendre de son exemple, que Dieu ne les a pas rendu impeccables; & qu'ainsi le sentiment de leur foiblesse doit leur donner de la condescendence & de la compassion dans les foiblesses de leur troupeaux.

XII. Mais pour ce qui est de la premiere partie du méme texte laquelle semble avoir plus de difficulté : je dis, que si l'on vouloit conclure de ce que saint Augustin dit que saint Pierre fut sans grace, que cét Apostre en fust entierement privé : il faudroit aussi conclure, qu'il n'avoit point non-plus le saint Esprit, quand cette tentation luy fut livrée. Car ce saint Docteur use aussi en ce point d'une expression toute pareille, & il dit absolument qu'il n'avoit pas encore reçeû le saint Esprit. [a] La crainte, dit-il sur le 90. Pseaume, porta trois fois saint Pierre à renoncer JESUS-CHRIST, & il ne faut pas s'en estonner : car il n'avoit pas encore reçeû le saint Esprit. Mais l'ayant reçeû dans la suite, il commença à précher sans rien craindre : & celuy qui avoit renoncé trois fois JESUS-CHRIST à la voix d'une servante, le confessa ensuite durant les coups de foûëts que les Princes des Prestres faisoient décharger sur luy. Comme donc, quand saint Augustin dit icy, que saint Pierre n'avoit pas encore reçeû le saint Esprit, & qu'il le reçeût dans la suite; on ne croira pas estre en droit de conclure, que cét Apostre n'avoit point du tout alors le saint Esprit, puis qu'il est constant qu'il estoit encore Juste, & que le saint Esprit est inséparable du Juste; mais qu'on en conclura seulement, qu'il ne l'avoit pas encore en cette abondance & dans cette plenitude, avec laquelle il le reçeût à la Pentecoste : ainsi de ce que saint Augustin dit, que cét Apostre n'avoit pas la grace, l'on n'est pas en droit d'en conclure, qu'il veüille dire, qu'il n'en avoit point du tout : mais seulement qu'il ne l'avoit pas dans cette abondance & dans cette plenitude, dans laquelle il la reçeût ensuite. Car enfin cette grace, que saint Augustin dit, que saint Pierre n'avoit point au temps de la Passion de JESUS-CHRIST, & qu'il ne reçeût qu'aprés, n'est autre chose, que ce qu'il dit icy & ailleurs, en d'autres termes, qu'il n'avoit pas encore reçeû le saint Esprit, & qu'il le reçeût dans la suite. Et comme par le saint Esprit, qu'il dit que saint Pierre reçeût ensuite, il est bien certain, qu'il n'entend pas une motion actuelle du saint Esprit, mais cette plenitude habituelle du saint Esprit, qui luy fut donnée à la Pentecoste, & qui ne le quitta jamais : c'est donc aussi cette plenitude habituelle de grace, qui fut en méme temps donnée à cét Apostre, & qui le mit au-dessus de toute tentation : c'est, dis-je, cette plenitude, que saint Augustin entend par la grace qu'il

[a] Timore Petrus ter negavit, nondum enim acceperat Spiritum sanctum: accepto postea Spiritu sancto, cum fiducia cœpit prædicare, qui ad vocem ancillæ ter negavit : accepto Spiritu sancto inter flagella Principum confessus est quem negaverat. *In Ps. 90*

dit, que saint Pierre reçeût alors. Aussi avons-nous déja fait remarquer, qu'il dit que cette grace ne quitta jamais cét Apostre depuis ce temps là, ce qu'on voit ne pouvoir convenir qu'à la grace habituelle, les graces actuelles n'estant que des graces passageres. C'est donc, comme nous avons déja dit, de la grace habituelle qu'il parle, quand il dit que la grace manqua à saint Pierre: car il dit positivement que c'est celle qui luy avoit manqué, qu'il reçeût à la Pentecoste & qui ne le quitta plus.

XIII. Ce n'est pas, que quelque foible que soit la grace habituelle d'un Juste, il ne puisse soûtenir contre quelque tentation qui se puisse presenter, on ne peut plus en douter aprés ce que nous avons rapporté de saint Augustin touchant la nature de la charité justifiante dans toute la 12. preuve de nostre premiere partie, & dans le chapitre 36 de la méme partie. Mais c'est que, quand la tentation est si grande & la grace justifiante si petite & si foible, la grace actuelle qui en suit la nature & qui luy est proportionnée, n'est aussi que petite & foible, & alors la volonté se trouve dans une de ces occasions, où saint Augustin dit qu'il est besoin qu'elle use de toutes ses forces: & c'est ce qu'elle fait rarement & peut-estre jamais, si ce n'est pour fort peu de temps: de sorte qu'elle se relâchera bien-tost, si Dieu permet au démon de continuer la batterie. [a] Il est des occasions, dit-il au 2. livre *des mérites & de la rémission des pechez* chapitre 3. dans lesquelles pour surmonter des craintes ou des cupiditez criminelles, il est quelquefois besoin que la volonté employe de tres-grandes forces & méme toutes celles qu'elle a, ce que Dieu a preveû que nous ne ferions point parfaitement en toutes sortes de rencontres. Et au premier livre chapitre dernier: [b] Il arrive, dit-il, que faute d'employer contre nostre concupiscence toutes les forces de nostre volonté tantost par ignorance, tantost par foiblesse, nous consentons à quelques-uns de ses mouvemens en des choses mauvaises.

XIV. Ce sont des occasions, où l'on peut dire que le Juste peut résister & qu'il ne le peut pas: il le peut d'une puissance physique & absoluë pour les raisons que nous avons dites; de sorte que s'il ne le fait pas, il ne s'en doit prendre qu'à son infidélité & à sa négligence à employer toutes les forces qu'il a pour le faire: & il ne le peut pas, en parlant d'une puissance morale & ordinaire. Et ainsi ce sont de ces tentations que l'on peut dire en un sens surpasser les forces du Juste. Mais aussi ce sont de ces tentations, que Dieu par sa bonté s'est engagé d'escarter des Justes, tandis qu'ils auront soin de luy demeurer fideles, & qu'ils ne l'obligeront point par quelque faute

[a] Ad nonnulla superanda quæ vel malè cupiuntur, vel quæ malè metuuntur, magnis aliquando & totis viribus opus est voluntatis, quas nos non perfectè in omnibus adhibituros prævidit. *L. 2. de peccat. mer. c. 3.*

[b] Fit, ut per ignorantiam vel infirmitatem non exertis adversus concupiscentiam totis viribus voluntatis eidem ad illicita etiam nonnulla cedamus. *L. 1. c. ult.*

& particulierement de vanité, à détourner un peu les yeux de dessus eux, & à leur faire apprendre par une expérience fâcheuse, combien leur foiblesse est grande. C'est en effet à cette fidélite de Dieu pour ménager les forces des Justes, que nous avons veû [a] que saint Augustin attribuoit la bonté, avec laquelle il épargne aux Vierges qu'il voit n'estre pas encore assez fortes pour le martyre, les occasions où elles seroient obligées de le souffrir.

[a] Hic 1. p. c. 25. n. 7.

XV. C'est la raison pour laquelle les Saints Peres nous ont tant recommandé l'humilité dans toute occasion, & particulierement dans la pratique de la vertu. C'est ce qui a porté saint Augustin à nous donner cét avis, [b] Soyez humbles devant Dieu, afin qu'il ne permette pas qu'il vous arrive de tentation qui soit au dessus de vos forces. [c] Si nous voulons, dit-il encore, qu'il nous conserve, soyons humbles. Et c'est à quoy manqua saint Pierre. Il conceut une vanité & une présomption insupportable: non-seulement il s'éleva par dessus les autres Apôtres, se promettant de tenir ferme pour JESUS-CHRIST, lorsque JESUS-CHRIST leur prédisoit qu'ils l'abandonneroient tous: mais il se promit même, disent S. Augustin & S. Prosper, de le faire, & de mourir pour luy par les seules forces de son libre-arbitre. Et JESUS-CHRIST, qui jusqu'alors avoit menagé la foiblesse & la petitesse de sa grace, luy épargnant toutes les occasions dangereuses, détourna alors un peu ses yeux de dessus luy, & pour punir & guerir en même temps par l'humiliation de sa chute, une présomption qui enfin l'auroit pû perdre sans ressource, il permit qu'il s'engageast dans l'occasion pour laquelle sa vanité luy promettoit tant de force. Et comme le Fils de Dieu prévoyoit qu'il n'auroit pas assez de constance pour une si rude épreuve, il crut luy pouvoir dire, par une expression, comme nous avons dit, assez ordinaire parmy les hommes pour signifier une grande difficulté, Vous ne pouvez pas me suivre maintenant, *Non potes me sequi modò.*

[b] Humilis esto Deo, ut non te permittat tentari ultra vires tuas. *L. de cate hiz. rudib. c. 25.*

[c] Si volumus custodiri ab illo, humiles simus. *In Ps. 120.*

XVI. Mais il ne faut point passer si legerement sur ce que S. Augustin vient de nous dire, Soyez humble devant Dieu, afin qu'il ne permette pas qu'il vous arrive de tentation qui soit au dessus de vos forces. Et si nous voulons qu'il nous conserve, soyons humbles. Car ce peu de mots renverse tout ce que l'on prétend nous dire icy de l'abandon du Juste, il établit fortement tout ce que nous avons dit contre cét abandon prétendu, & il est une preuve invincible que toutes les graces ne sont pas infailliblement efficaces. On ne peut pas dire, qu'un homme soit abandonné

quand il n'est point tenté au-delà de ses forces, & quand Dieu le garde. Or saint Augustin nous apprend dans ces passages, que Dieu ne cesse pas de garder le Juste, & qu'il ne permet pas qu'il soit tenté au delà de ses forces, de quelque maniere qu'il faille entendre cét excez de la tentation au dessus de ses forces: que Dieu, dis-je, ne le permet, qu'aprés que le Juste a commis une faute de vanité; puisqu'il ne luy fait craindre cette épreuve qu'aprés cette faute. Il nous apprend donc aussi, que Dieu ne l'abandonne pas *le premier*, c'est-à-dire, qu'il ne le fait pas de quelque maniere qu'il le fasse, sans y avoir esté provoqué par quelque faute actuelle de ce Juste. De plus celuy qui croit qu'un homme a une grace pour eviter une faute d'orgueil qu'il n'evite pourtant pas, croit asseûrément que toutes les graces ne sont pas infailliblement efficaces. Or saint Augustin croit icy que le Juste, que Dieu en punition de son orgueil cesse de gouverner, & qu'il permet qui soit tenté au-delà de ses forces, a eû la grace qui luy estoit nécessaire pour eviter cet orgueil & cette vanité, qui luy ont attiré cette tentation excessive; car s'il n'avoit pas eû cette grace, cette tentation d'orgueil à laquelle il a succombé auroit esté elle-même au dessus de ses forces, & Dieu avant cette tentation auroit deja cessé de le gouverner & de le garder. Et ainsi ce seroit faussement, que saint Augustin ne feroit craindre au Juste qu'aprés son orgueil la discontinuation de la protection de Dieu, & une tentation qui excéderoit ses forces. Il a donc esté persuadé que toutes les graces ne sont pas infailliblement efficaces.



XVI. OBJECTION.

Tirée d'un endroit de saint Augustin, où il semble demeurer d'accord que Dieu refuse quelquefois au Iuste le secours dont il a besoin pour continuer d'obéïr. On répond à cét endroit par S. Prosper, & aprés en avoir découvert le sens véritable, on s'en sert contre Iansenius.

CHAPITRE L.

I. Mais, dit on, se peut-il rien de plus formel pour montrer que saint Augustin a esté persuadé que Dieu abandonne quelquefois le Juste sans le secourir, que ce qu'il dit & ce

qu'il fait au chapitre 22. du livre *du bien de la persévérance?* Ce saint Docteur repassant en ce chapitre plusieurs façons de parler de la prédestination devant le peuple, lesquelles saint Prosper & Hilaire luy avoient mandé estre dans la bouche de certaines personnes qu'il croioit estre bien intentionnées pour la verité & pour luy; au lieu que c'estoit, pour combattre plus finement & plus efficacement ses sentimens, que ces personnes avoient ces expressions dans la bouche: ce saint Docteur, dis-je, repassant ces expressions & ces façons de parler, & montrant comment il faloit modifier celles qui pouvoient paroître trop odieuses: quand il vient à celle-cy, *Et si qui obeditis, si prædestinati estis rejiciendi, subtrahentur obedientiæ vires, ut obedire cessetis*, qui semble signifier, *S'il y en a quelques-uns d'entre vous qui ne soient pas prédestinez, quoyque vous obéïssiez à present aux Commandemens de Dieu, les forces nécessaires pour obéïr vous seront soustraites, de sorte que vous cesserez d'obéïr*: il dit qu'une proposition de cette sorte ne peut point ne pas choquer des Auditeurs à qui on l'addresse ainsi en seconde personne, puisque c'est leur annoncer des nouvelles fort facheuses; mais qu'il n'est rien de plus aisé que de changer le tour de la proposition en se servant de la troisiéme personne du Verbe, au lieu de la seconde; comme si on leur parloit d'autres personnes & non-pas d'eux. Voicy donc comme il ajoûte que l'on peut changer cette proposition: [a] car, dit-il, que diminuë-t-on du sens, si l'on s'exprime de la sorte: *S'il y en a quelques-uns qui obéïssent, mais qui ne soient pas prédestinez au Royaume & à la gloire de Dieu, ils ne sont que pour un tems, & ils ne persévéreront pas jusqu'à la fin dans la même obéïssance.*

[a] Quid enim sententiæ deperit, si ita dicatur: si qui autem obediunt, sed in regnum ejus & gloriã prædestinati non sunt, temporales sunt, nec usque in finem in eadem obedientia permanebunt? *Aug. l. de bono persever. c. 22.*

II. Or, dit-on, quand saint Augustin asseûre, qu'en prenant ce tour de troisiéme personne, on n'affoiblit en rien cette autre expression, qui paroissoit choquante, parce qu'elle estoit en seconde personne; *Si vous n'estes pas prédestinez, les forces nécessaires pour obéïr vous seront soustraites*: n'insinuë-t-il pas, qu'il regarde ces deux expressions comme une même chose, & que par conséquent il reconnoît, que celle qui paroît si rude est pourtant véritable, & qu'il n'y a seulement qu'à l'adoucir & à la modifier de la maniere qu'il propose, pour ménager les oreilles des Auditeurs en se servant de termes de la troisiéme personne, & disant, *S'il y en a quelques-uns qui obéïssent & qui ne soient pas prédestinez, ils ne sont que pour un temps, & ils ne persévéreront pas jusqu'à la fin dans l'obéïssance?* Et ainsi ne paroît-il pas avoir esté persuadé de la vérité de ces paroles, *les forces nécessaires pour obéïr vous seront soustraites, de sorte que vous cesserez d'obéïr? Subtrahentur obedientiæ vires, ut obedire cessetis.*

III. Je réponds, que s'il le paroît, il n'y a rien pourtant qui dans la vérité soit plus éloigné de sa pensée. En voicy une preuve à laquelle il n'y a personne qui ne se doive rendre. On ne peut douter que cette proposition, S'il y en a quelques-uns parmi vous qui ne soient pas prédestinez : les forces nécessaires pour obeïr leur seront soustraites, de sorte qu'ils césseront d'obeïr : *Si qui obeditis, si prædestinati estis rejiciendi, substrahentur obedientiæ vires, ut obedire cessetis*, ne soit absolument la méme que cette autre, qui quelque temps aprés la mort du méme Saint, luy fut imputée par les Demi-pélagiens comme une suite de sa doctrine : [a] *Il y a des personnes qui vivent avec pieté, à qui Dieu soustrait pourtant les forces nécessaires pour obeïr, de sorte qu'ils césseront de le faire.* Or nous avons veû saint Prosper dans le chapitre 20. de nostre premiere partie, rejetter cette proposition avec horreur, & la regarder comme une proposition, qui *fait Dieu Auteur de la chûte des Iustes*, qui *le taxe ensuite d'injustice & de cruauté dans la punition qu'il en fait*, qui enfin *renferme le comble de l'extravagance & de l'impieté.* On ne peut donc pas douter que saint Augustin n'eust regardé avec la méme horreur cette autre proposition, dont il est question dans cette objection : *S'il y en a quelques-uns parmy vous qui ne soient pas prédestinez, les forces nécessaires pour obeïr, leur seront soustraites*, puisque saint Prosper estoit le plus fidele & le plus éclairé de ses Disciples, qu'il défendoit en cét endroit sa doctrine contre les calomnies des Demi-pélagiens, & qu'il la défendoit selon le sentiment & les lumieres de ce saint Docteur, comme il le proteste luy-méme au commencement de ses réponses. Je pourrois maintenant en demeurer là sans m'engager dans une plus grande discussion de ce passage. Neanmoins comme saint Augustin dit [b] *qu'on ne diminuë rien du sens* de cette proposition qui paroît si dure, si l'on dit en l'adoucissant & la modifiant : *S'il y en a quelques-uns qui obeïssent, mais qui ne soient pas predéstinez au royaume & à la gloire de Dieu, ils ne sont que pour un temps, & ils ne demeureront pas jusqu'à la fin dans la méme obeïssance* ; & qu'ainsi il pourroit sembler reconnoître, & recevoir autant la proposition quil adoucit & qu'il modifie, comme il est constant, qu'il reconnoît & reçoit celle-cy par laquelle il la modifie, la chose mérite bien que nous travaillions à y donner quelque éclaircissement.

[a] Quod quibusdam vocatis, & piè justéque viventibus obedientia (*ou comme il y a plus bas obedientiæ vires*) subtrahatur, ut obedire desistant. *Ap. Prosp. l. 1. respons. c. 12.*

[b] Quid sententiæ deperit, si ita dicatur : si qui autem obediunt, si in regnum ejus & gloriam prædestinati non sunt, temporarii sunt, nec usque in finem in eadem obedientia permanebunt. *Hic.*

IV. Je dis donc qu'il est vray que saint Augustin a voulu dire que la proposition, qui luy avoit esté rapportée par saint Prosper : *Si qui obeditis, si prædestinati estis rejiciendi, subtrahentur obedientiæ vires*, subsistoit toute entiere dans celle, par laquelle il la

modifie & qu'il l'a reçeuë également comme elle, mais aussi il la faut prendre dans le sens dans lequel saint Augustin l'a prise. Or je dis que saint Augustin ne l'a pas prise en ce sens, que ces mots *substrahentur obedientiæ vires* signifient que Dieu cessera le premier de donner à ces Justes les forces qui leur sont nécessaires, pour ne pas retomber dans le peché par la desobeïssance à ses loix. C'est à dire, que ce saint Docteur n'a pas pris cette proposition dans la malignité avec laquelle les Demi-pélagiens la divulguoient comme de luy, & selon laquelle nous avons veû saint Prosper l'en défendre comme d'une proposition la plus extravagante & la plus impie qu'on pust avancer.

V. Aussi lors que saint Augustin écrivoit, les choses estoient dans un estat bien différent de celuy, auquel elles estoient lors que saint Prosper publia ses réponses. La dispute n'estoit pas encore si eschaufée, quand saint Augustin composa ce livre *du bien de la persévérance*, ce qu'il fit en 428. ou 429. Les Demi-pélagiens en usoient encore avec quelque modération envers ce Saint, parce qu'ils croyoient encore devoir témoigner quelque respect pour luy: ce qui faisoit qu'ils n'osoient pas blâmer ouvertement ce qui les choquoit dans sa doctrine. Saint Prosper luy avoit parlé d'eux dans sa lettre, comme de personnes non-seulement considérables pour leur rang, mais aussi eminentes en toute sorte de vertus, *tam claris, támque egregiis in omnium virtutum studio viris*. Nostre saint Docteur ne crut pas, que des personnes de qui on luy écrivoit avec des témoignages si avantageux, fussent capables de passion, ni qu'ils songeassent jamais à décrier sa doctrine par des propositions facheuses qu'ils croyoient en pouvoir tirer, & par des interpretations encore plus odieuses qu'ils donnoient à ses propositions. Ce fut pourtant où la chose alla: car ce Saint estant mort en 430. ces personnes qui jusqu'àlors s'estoient tenuës dans quelque modération à cause de la reputation de sa science & de sa sainteté, ne garderent plus de mesure; ils décrierent ses sentimens d'une maniere injurieuse, & chargerent sa memoire par des écrits calomnieux, en y amassant des propositions scandaleuses qu'ils luy attribuoient, & en les semant par-tout pour inspirer de l'aversion de sa doctrine.

VI. C'est saint Prosper, qui vivoit sur les lieux, qui nous l'apprend dans les préfaces du premier, du second & du quatriéme livre des réponses, qu'il se vit obligé de publier, pour justifier la doctrine de saint Augustin de toutes les calomnies dont on tachoit de la noircir. C'est dans le premier de ces livres, qu'est rapportée, comme nous avons dit, cette proposition, que les

Demi-pélagiens imputoient à S. Augustin comme une suite de sa doctrine. [a] *Il y en a qui ont esté appellez & qui vivent dans la pieté, à qui Dieu soustraira la grace de l'obëissance*, ou comme il y a plus bas dans le même endroit, *les forces nécessaires pour obëir, de-sorte qu'ils cesseront d'obëir*, proposition que, comme j'ay dit, l'on voit manifestement estre la même que cette façon de parler qui est dans le chapitre 22. du Livre de S. Augustin *du bien de la persévérance*, & qui fait le sujet de cette difficulté : [b] *S'il y en a quelques-uns parmi vous qui ne soient pas prédestinez, quoy-que vous obëissiez à-present, les forces nécessaires pour obëir vous seront enfin soustraites, de-sorte que vous cesserez d'obëir.* C'estoient eux qui répandoient cette derniere façon de parler, & toutes les autres expressions que le méme S. Augustin s'applique à modifier avec elle dans ce chapitre 22. pour les rendre moins rudes aux oreilles : car il y reconnoist manifestement qu'elles venoient d'eux, *Illa istorum verba quæ vestris indidistis literis.* Et ils les répandoient en son nom, comme pour y donner cours par un nom si glorieux, mais dans la vérité pour inspirer de l'horreur de sa doctrine par l'horreur de ces propositions, qu'ils prétendoient en estre les suites manifestes.

VII. Nous avons veû avec quelle force saint Proser défend sa doctrine & celle de saint Augustin de cette proposition, *Qu'il y en a qui ont esté appellez, & qui vivent dans la pieté, à qui Dieu soustraira la grace de l'obëissance, ou les forces nécessaires pour obëir* ; *Quòd quibusdam vocatis, &c.* Nous avons veû avec quel sentiment d'horreur ce saint Disciple la rejette ; parce que il en pénétroit toute la malignité. Il voyoit que dans l'esprit de ceux qui l'imputoient à saint Augustin, elle avoit le sens qu'il regardoit avec horreur. C'est-à-dire, qu'il voyoit, que pour décrier la doctrine de ce Saint touchant la prédestination, laquelle ils ne pouvoient souffrir, ils en concluoient qu'à l'égard de ceux qui ne sont pas prédestinez, leur *non-prédestination* les met dans l'impuissance de persévérer dans l'obëissance qu'ils rendent à Dieu : que dans le sentiment de ce saint Docteur leur chute est un effet de leur *non-prédestination* : En un mot, que Dieu ne les ayant pas prédestinez comme les autres, il leur refuse enfin la grace qui leur est nécessaire pour ne pas tomber dans la des-obëissance. Voila ce que S. Prosper voyoit dans l'esprit des Demi-pélagiens, quand ils disoient que dans la doctrine de saint Augustin, *il y a des Iustes à qui les forces nécessaires pour obëir sont enfin soustraites.* Mais c'est aussi ce qu'il des-avoüe, en protestant que tant s'en faut que ce soit la *non-prédestination* du Juste qui soit cause

[a] Quòd quibusdam vocatis & piè justéque viventibus obedientia subtrahatur, ut obedire desistãt. *Hic.*

[b] Si qui estis qui obeditis, si prædestinati estis rejiciendi, subtrahentur obediendi vires, ut obedire cessetis. *Ap. Aug. l. de bono persever. c. 22.*

cause de sa desobeïssance & de sa chute, qu'au-contraire sa desobeïssance & sa chute sont pour le dire ainsi avant sa *non-prédestination* dans la préscience eternelle de Dieu, & que sa non-predestination n'est qu'une suite & une punition de sa desobeïssance: [a] *Dieu*, dit S. Prosper, *n'a pas soustrait à ce Juste qui tombe, la grace qui luy estoit nécessaire pour obéir, parce qu'il ne l'a pas prédestiné, mais au contraire, c'est parce qu'il a préveu qu'il cesseroit d'obéir, qu'il ne l'a pas prédestiné.*

a Vires itaque obedientiæ ideo cuiquam subtraxit, quia eum non prædestinavit, sed quia recessurū ab ipsa obedientia esse prævidit, ideo eum non prædestinavit. *Prosp. lib. 1. Respons. cap. 12.*

VIII. C'est-pourquoy je dis, que si S. Augustin eût esté aussi-bien informé de la malignité de la proposition que les Demi-pélagiens luy attribuoient, que l'estoit S. Prosper qui vivoit sur les lieux, & qui écrivoit dans un temps, où ces ennemis de la doctrine de nôtre Saint ne déguisoient plus leur passion, il l'auroit rejettée avec la même horreur que fait S. Prosper, qui déclare en la Préface de ce premier livre de ses Réponses,[b] qu'il ne répond que sur les lumieres de ce saint Docteur, sans s'écarter le moins du monde de ce qu'il avoit enseigné. A l'egard donc de la proposition que je me suis objectée au comencemment de ce chapitre, *S'il y en a parmi vous qui ne soient pas prédestinez, quoyque vous obéïssiez à-present, les forces nécessaires pour obéïr vous seront soustraites*: Je réponds, que quand S. Augustin l'a receuë, en disant aprés l'avoir rapportée, *Que diminuë t-on du sens si l'on dit &c. Quid enim sententiæ deperit, si ita dicatur &c.* & proposant seulement une expression plus douce, pour diminuer la peine qu'elle auroit pû faire, parce qu'elle estoit trop cruë: C'est qu'il n'avoit pas connoissance de la mauvaise idée, que les Demi-pélagiens y avoient attachée pour rendre sa doctrine odieuse, & du mauvais sens qu'elle avoit dans leur bouche. Je dis qu'il ne luy a point donné d'autre sens que celuy qu'a la proposition, par laquelle il la reforme & la modifie, & qui est en ces termes [c] *S'il y en a quelques-uns qui obéïssent, mais qui ne soient pas prédestinez au Royaume & à la gloire de Dieu, ils ne demeureront qu'un temps dans l'obéïssance, & ils n'y persévéreront pas jusqu'à la fin de leur vie.* De-sorte qu'il ne faut pas juger du sens de cette proposition modifiante par les termes rudes & durs dans lesquels est conceuë la proposition que S. Augustin modifie: mais au contraire il faut juger du sens que S. Augustin a donné à cette proposition qu'il modifie, par les termes dans lesquels il a conceû la modifiante.

b In nullo recedens a tramite earum definitionum quæ in sancti viri disputationibus continentur. *Præfat. ad lib. 1.*

c Si qui autem obediunt, sed in regnum ejus & gloriam prædestinati non sunt, temporales sunt, nec usque in finem in eadem obedientia permanebunt. *L. de bono perseuer. c. 12.*

IX. Or je dis que cette proposition modifiante n'a rien qui insinuë, que Dieu refuse aux Justes non prédestinez la grace

Zzzz

qui leur est nécessaire pour ne pas tomber dans la desobeïssance : mais qu'elle signifie seulement , que c'est une vérité infaillible, que si un Juste n'est pas compris dans le nombre de ceux que Dieu a prédestinez dans son Conseil eternel , sa justice & son obeïssance ne seront que pour un temps , & qu'il n'y persévérera pas jusqu'à la fin de sa vie. Cette vérité est bien constante , car Dieu ne se peut tromper ; & si cét homme devoit persévérer jusqu'à la fin , il seroit sans doute sauvé , & par conséquent il auroit esté de ce nombre de benediction. Mais saint Augustin ne dit pas dans cette proposition , que Dieu doive refuser à ce Juste la grace qui luy est nécessaire pour ne pas tomber : il n'y dit pas que ce refus ou cette chute soit dans la prescience de Dieu une suite & un effet de sa *non-prédestination.* Au contraire si nous l'interrogeons sur ces points , il nous répondra par la bouche de saint Prosper qui sçavoit tous ses sentimens , [a] que la non-prédestination de ce Juste n'est que l'effet & la peine de la desobeïssance , en laquelle Dieu de toute eternité a preveû qu'il devoit retomber aprés sa justification. C'est la maniere dont ce saint Disciple s'en expliquoit tout-à-l'heure dans le premier livre de ses réponses aux objections des Demi-pélagiens contre la doctrine de son saint Maître. Et il en estoit si persuadé qu'il le repete cinq ou six fois dans ces mémes réponses.

X. Mais je dis plus : saint Augustin nous fait voir luy-méme que cette proposition modifiante , dont nous avons déja parlé : [b] *S'il y en a quelques-uns qui obéïssent , mais qui ne soient pas prédestinez au Royaume & à la gloire de Dieu , ils ne demeureront qu'un temps dans la justice , & ils n'y persévéreront pas jusqu'à la fin ,* & celle dont elle est la modification , [c] *S'il y en a quelques-uns parmi vous qui ne soient pas prédestinez , quoy-que vous obéïssiez à present , vous perdrez les forces nécessaires pour obéïr ; de sorte que vous cesserez d'estre en cét estat d'obéïssance où vous estes maintenant* : il fait voir , dis-je , que ces deux propositions dans le sens auquel il les a admises , non-seulement ne renferment aucun refus que Dieu fasse à ces Justes , de la grace qui leur est nécessaire pour ne pas tomber dans la desobeïssance ; mais qu'elles supposent méme en eux un pouvoir d'éviter ce malheur & de persister dans l'obeïssance. Car aprés avoir rapporté ces deux propositions , il pousse plus loin , & il ajoûte , que celle que ces Demi-pélagiens croyent suivre de sa doctrine , & qui les choque si fort , qui est la derniere de ces deux , n'est que ce qu'ils disent eux-mémes en d'autres termes : puis qu'ils ne peuvent nier que tous les Justes ne devant pas estre sauvez , il y en a donc parmi eux , qui se dépar-

[a] Vires obedientiæ non ideo cuiquam subtraxit, quia eum non prædestinavit. Sed quia recessurũ ab ipsa obedientia esse prævidit, ideo eum non prædestinavit. *Prosp. lib. 1. Respons. c. 12.*

[b] Si qui obediunt, sed in regnum ejus & gloriam prædestinati non sunt ; temporales sunt nec usque in finem in eadem obedientia permanebunt. *Aug. l. de Bono persever. cit c. 22.*

[c] Et si qui estis qui obeditis, si prædestinati estis rejiciendi, subtrahentur obediendi vires, ut obedire cessetis. *Ibid.*

tiront de l'obéïssance qu'ils rendent à Dieu : & que comme Dieu en a par avance une connoissance tres-parfaite qui ne se peut tromper ; celuy-là dira la vérité, qui en parlant aux Justes leur dirá, que s'ils sont du nombre de ceux que Dieu doit condamner un jour, ils ne persévéreront pas dans l'obéïssance jusqu'à la fin de leur vie. [a] Ce qu'ils nous objectent, dit-il, contre nostre doctrine touchant la prédestination, se peut dire presqu'en mémes termes contre la prescience de Dieu laquelle sans doute ils ne nient pas : je veux dire qu'en conséquence de cette prescience de Dieu, on peut dire aux Justes, si Dieu à preveû que vous deviez un jour estre rejettez de sa gloire, vous discontinuerez de vivre dans l'obéïssance de ses loix.

XI. Or je conclus 1. de là, que cette proposition qui paroît si étrange : [b] *S'il y en a quelques-uns parmi vous qui ne soient pas prédestinez à la gloire, quoy-qu'ils obéïssent maintenant, ils perdront les forces & le pouvoir d'obéïr, de sorte qu'ils discontinueront d'estre en cét estat d'obéïssance où ils sont maintenant*, cette proposition, dis-je, n'a pourtant rien de plus étonnant, si on la prend dans le sens auquel saint Augustin l'a prise, que cette autre qu'il dit que les Demipélagiens méme ne des-avouëroient pas, [c] *S'il y en a quelques-uns parmi vous, que Dieu, quoy-qu'ils obéïssent à present, ait préveû devoir estre un jour rejettez & exclus de sa gloire, ils discontinueront de vivre dans l'obéïssance*, puisque saint Augustin les confond toutes deux ensemble : *eâdem sententiâ*, dit-il, *iisdem pene verbis pronuntiari potest, &c.*

XII. Je conclus 2. que cette méme proposition ou expression de saint Augustin, *ils perdront les forces & le pouvoir d'obéïr*, ou autrement, *ces forces leur seront soustraites*, *subtrahentur obediendi vires*, ne signifie pas, que Dieu refusera à ces Justes la grace qui leur est nécessaire pour ne pas manquer à l'obéïssance qu'ils luy doivent, & pour ne pas déchoir de la justice. Car si cela estoit, il n'auroit pû dire, que cette proposition fust la méme que celle que les Demi-pélagiens ne des-avoûoient pas, *Si vous n'estes pas prédestinez, vous cesserez de vivre dans l'obéïssance* : ce saint Docteur ayant esté trop bien informé par les lettres de saint Prosper & d'Hilaire, qu'on ne pouvoit rien avancer, qui fust plus insupportable aux Demi-pélagiens, que de dire, *que le Iuste qui tombe dans le peché a esté dans l'impuissance de s'en préserver.* Et c'estoit méme ce qui leur rendoit si odieuse la doctrine de saint Augustin touchant la prédestination, parce que l'entendant mal ils croyoient, que c'estoit une conséquence que l'on en pouvoit tirer. Et ainsi ils auroient eu un trop beau champ pour luy faire

[a] Illo autem modo, quo id dicendum putant, eâdem sententiâ iisdē pene verbis etiam de præscientia Dei, quam certe negare non possunt, pronuntiari potest, ut dicatur, & qui obeditis si præsciti estis rejiciendi, obedire cessabitis. *Ibid.*

[b] Et si qui estis qui obeditis, si prædestinati estis rejiciendi, subtrahentur obediendi vires ut obedire cessetis *ibid.*

[c] Et si qui obeditis, si præsciti estis rejiciendi, obedire cessabitis. *Ibid.*

un des-aveu formel de la pretenduë conformité de ces deux propositions. Neanmoins comme il parle formellement de soustraction de grace en sa proposition, *subtrahentur obediendi vires*;

XIII. Je conclus 3. que la grace dont S. Augustin dit qu'il se fera une soustraction aux Justes qui ne sont pas prédestinez, est la grace habituelle, & qu'il veut dire que ces Justes, qui par la qualité & la condition de cette grace soûtenuë des graces actuelles qui la suivent, sont en estat d'observer tous les Commandemens de Dieu, la perdront enfin un jour, parce que Dieu se séparera d'eux tout-à-fait, aprés qu'ils se seront séparez de luy par le peché mortel; & alors ils se trouveront dans l'impuissance d'estre comme auparavant les observateurs de ses Commandemens. Cela s'accorde merveilleusement bien avec tout ce qui a esté remarqué au chap. 44. de cette seconde Partie, & aux chap. 45. 46. 47. & 48. de la premiere, que S. Augustin ne donne le pouvoir d'observer les Commandemens qu'au Juste & à sa grace justifiante: c'est elle selon luy, qui donne ce que la Loy commande: c'est elle qui selon luy est la plenitude & l'accomplissement de la Loy, *plenitudo Legis*: enfin c'est la différence qu'il met eternellement entre celuy qui est sous la grace, & celuy qui est sous la Loy, c'est-à-dire, entre le Juste & celuy qui n'est pas encore justifié; que celuy-cy demeure toûjours sous la servitude du peché, non-seulement, en ce qu'il est toûjours sujet à la peine eternelle qui luy est deûë; mais aussi en ce qu'il est dans l'impuissance d'accomplir la Loy, & ainsi dans une nécessité inévitable de n'estre pas long-temps sans pecher. C'est donc dans cét estat que S. Augustin veut dire que r'entreront les Justes qui ne sont pas prédestinez. un peché mortel infailliblement les dépoüillera de la grace justifiante, & alors ils seront privez de ce riche avantage qu'elle leur procuroit, qui estoit d'estre les observateurs de la Loy, & de marcher dans la voye des Commandemens. Je ne vois que ce sens & que cette explication de la soustraction de la grace justifiante, qui puisse faire, que cette dure proposition qui a esté rapportée au commencement de ce chapitre, & qui fait la matiere de cette Objection, soit, comme le prétend S. Augustin, la même & presque en mêmes termes, *Eadem sententia iisdem pene verbis*, avec cette autre qu'il dit que les Demi-pélagiens ne des-avoûëroient pas. [a] *Quoy-que vous obéïssiez à present; si Dieu a préveu que vous serez un jour exclus de sa gloire, vous discontinuërez de vivre dans l'obéïssance.* Car en effet ils ne pouvoient des-avoûër, que ceux d'entre les Justes, que Dieu a préveu devoir un jour estre damnez, seront aussi un jour dépoüillez par

[a] Et si qui obeditis, si præsciti estis rejiciendi, obedire cessabitis. *Hic.*

un peché mortel de la grace justifiante dont il les avoit revétus, & qu'ils perdront avec elle l'avantage qu'elle leur avoit apporté d'estre observateurs de la Loy.

XIV. Je conclus 4. contre Jansénius, que non-seulement l'endroit que nous nous sommes objecté ne prouve pas, que dans le sentiment de S. Augustin Dieu refuse aux Justes qui retombent la grace qui leur est nécessaire pour eviter cette rechute; mais que le tour méme qu'il donne à cét endroit, suppose, qu'il a cru que Dieu ne leur refuse pas cette grace. Car il n'y a que cette supposition, qui luy puisse donner droit de dire, que quoy qu'il enseigne de la prédestination, il n'enseigne rien au sujet de la rechute des Justes non-prédestinez, dont les Demi-pélagiens ne demeurassent d'accord en conséquence de la prescience de Dieu. Ainsi si nous objections à Jansénius, que dans son sentiment l'on pourroit dire en parlant à des Justes, *Si vous n'estes pas prédestinez, quoy-que vous obéïssiez à-present, les forces nécessaires pour obéïr vous seront soustraites, & alors vous cesserez d'obéïr*: Si nous faisions, dis-je, cette objection à Jansénius, ni il ne pourroit nier que cela ne fust vray, & il en convient en-effet: ni ne le pouvant pas nier, il ne pourroit dire, que reconnoissant comme nous faisons la préscience de Dieu, nous avons la même Objection à résoudre. Nous luy répondrions, qu'encore que nous avoüïons, que Dieu prévoit qui sont les Justes qui se damneront, il n'est pas vray de dire pour cela, que la grace qui leur est nécessaire pour ne pas pecher leur soit soustraite: non-plus qu'il ne s'avisera pas de dire qu'elle ait esté soustraite aux Anges qui sont tombez, quoy-que Dieu prévist leur chute: mais que pour luy il ne peut pas nier, que dans son opinion il ne soit vray de dire de tous les Justes qui ne sont pas prédestinez, que la grace nécessaire pour obeïr leur sera enfin soustraite. Ainsi donc, puisque S. Augustin, lorsqu'on luy reproche qu'il s'ensuit de son opinion, que les forces nécessaires pour obeïr seront un jour soustraites à ces malheureux Justes, & qu'alors ils cesseront d'obéïr: puisque ce Saint, dis-je, déclare positivement, qu'il ne dit rien d'eux au sujet de leur chute, que la préscience ne fist avoüer aux Demi-pélagiens méme: il est visible qu'il estoit persuadé, que Dieu ne refuse pas à ces Justes la grace qui leur est nécessaire pour ne pas retomber dans le peché.



XVII. OBJECTION.

Tirée des endroits où saint Augustin dit qu'il y a des Iustes à qui Dieu refuse le don de la persévérance.

I. MAis nous voicy enfin arrivez à l'endroit le plus délicat de saint Augustin touchant l'abandon du Juste. Car nous ne pouvons pas dissimuler qu'il n'ait dit en plusieurs endroits du livre *de la correction & de la grace*, qu'il y a des Justes, à qui Dieu n'accorde pas le don de la perlévérance. Le premier est au commencement du chapitre 8. [a] *Si on me demande icy*, dit-il, *pourquoy Dieu n'a pas donné la persévérance à tous ceux, à qui il a donné la charité pour vivre chrestiennement, j'avoüe que je ne le sçay pas.* Le second [b] *C'est une chose estonnante*, dit-il au méme endroit, *& tres-estonnante, que Dieu ne donne pas la persévérance à quelques-uns de ses enfans qu'il a engendrez en* Jesus-Christ, *ausquels il a donné la Foy, l'Esperance & la Charité: luy qui pardonne tant de crimes à des personnes qui luy sont encore estrangeres, & qui les fait passer au nombre de ses enfans par sa grace.* Le troisiéme fait la conclusion de ce méme chapitre [c] *Qu'ils reconnoissent avec nous*, dit-il, *selon la sainte-Escriture, dont j'ay déja rapporté plusieurs témoignages, que la persévérance dans le bien est un don de Dieu: & qu'ils veüillent bien aussi ignorer avec nous sans murmurer contre Dieu, pourquoy il le donne aux uns & qu'il ne le donne pas aux autres.* Le quatriéme est sur la fin du chapitre 13. où parlant des Justes non prédestinez, il dit, [d] *Ils reçoivent la grace de Dieu; mais ils ne demeurent que quelque temps dans la justice, & ils n'y persévérent pas: ils abandonnent Dieu, & ils en sont abandonnez: car ils ont esté laissez à leur libre-arbitre sans avoir reçeu de Dieu le don de la persévérance, & cela par un jugement de Dieu juste & inconnu.* Le cinquiéme est un peu avant la fin du chapitre 11. où parlant aussi de la persévérance, il ajoûte: [e] *Mais maintenant ceux à qui manque ce secours, c'est une peine du peché: & ceux à qui il est donné c'est une grace que Dieu leur fait & non-pas une chose qu'il leur doive.* Voila sans doute, dire tres-nettement que la grace de la persévérance n'est pas donnée à tous les Justes.

[a] Hic si a me quæratur cur eis perseverantiam non dederit quibus eam qua christiane viverent, dilectionem dedit, me ignorare respondeo. *Lib. de Corrept. & grat. c. 8.*

[b] Mirandum est quidem multumque mirandum, quod filiis suis Deus quibusdam, quos regeneravit in Christo, quibus fidem, spem, dilectionem dedit, non dat perseverantiam, cùm filiis alienis scelera tanta dimittat, atque impertitâ gratiâ suâ faciat filios suos. *Ibid.*

[c] Donum Dei esse in bono perseverantiã secundùm scripturas de quibus testimonia multa jam posui, fateantur nobiscum: & cur aliis detur, aliis non detur sine murmure adversus Deum, dignentur ignorare nobiscum. *c. 8.*

[d] Gratiam Dei suscipiunt sed temporales sunt nec perseverant: deserunt & deseruntur; dimissi

enim sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiæ dono, judicio Dei justo & occulto *c.* 13.
[e] Nunc autem quibus deest tale adjutorium jam pœna peccati est: quibus autem datur secundùm gratiam datur, non secundùm debitum. *c.* 11.

II. Saint Augustin le dit tres-nettement, il est vray: mais il dit aussi tres-nettement non dans cinq ou six endroits, mais dans une infinité d'endroits répandus dans tous ses ouvrages; & du temps méme de son Episcopat & dans ses combats contre les Pélagiens, que Dieu ne manque jamais de donner aux Justes, quels qu'ils soient, la grace qui leur est nécessaire pour persévérer. Ce sont deux véritez, qu'il faut accorder ensemble, pour exempter saint Augustin d'une insigne contradiction: & c'est ce que Jansénius ne peut pourtant pas faire dans ses principes. Ce sont deux véritez qui nous forcent, pour exempter ce Saint de cette contradiction, de distinguer deux sortes de persévérance, comme il les distingue aussi luy méme tres-clairement; l'une qui est la persévérance depuis la derniere justification jusqu'à la mort, & qui selon la remarque de saint Augustin est proprement celle qui porte, & qui mérite le nom de persévérance; l'autre qui regarde chaque temps en particulier de cette persévérance, & qui consiste dans la fidélité à résister à chaque tentation en particulier quand elle nous attaque; à accomplir chaque Commandement en particulier quand l'obligation s'en presente; en un mot, à éviter chaque peché en particulier. Ce sont deux véritez enfin qui nous obligent d'entendre de la premiere de ces persévérances les endroits qu'on vient de nous proposer, & ce petit nombre d'autres qu'on pourroit trouver qui y seront semblables; & d'entendre de la seconde cette infinité d'autres endroits qui sont semez dans ses ouvrages, & dont on en a veû un grand nombre répandu dans celuy-cy.

III. Aprés cette ouverture & aprés ce que jen ay dit [a] en la réponse à la troisiéme objection, je pourrois me dispenser d'en dire d'avantage pour satisfaire à l'objection qu'on tire de ces cinq passages: neanmoins pour donner un plus grand éclaircissement à cette matiere, & pour dissiper plus parfaitement tous les doutes qu'elle pourroit ou exciter ou laisser dans l'esprit, je veux bien en venir au detail & examiner tous ces passages en particulier.

[a] Hic 2. p. c. 16. n. 3. c. 17. & 18.



CHAPITRE LI.

On examine les trois premiers passages, & l'on fait voir que quand saint Augustin dit dans ces passages, qu'il y a des Justes à qui Dieu refuse la persévérance, il ne parle que de la persévérance jusqu'à la fin.

I. JE commence par les trois premiers passages, & je les joins ensemble; parce qu'ils sont tirez d'un méme chapitre: [a] *Si l'on me demande icy*, dit saint Augustin dans le premier, *pourquoy Dieu n'a pas donné la persévérance à tous ceux à qui il a donné la charité pour vivre chrestiennement: j'avoüe ingenuëment que je ne le sçay pas.* Et dans le second: [b] *C'est une chose estonnante*, dit-il, *& tres-estonnante, que Dieu ne donne pas la persévérance à quelques-uns de ses enfans, qu'il a engendrez en* JESUS-CHRIST, *ausquels il a donné la Foy, l'Esperance & la Charité, luy qui pardonne tant de crimes à des personnes qui luy sont encore estrangeres, &c.* Et dans le troisiéme: [c] *Qu'ils veuillent bien ignorer avec nous*, dit-il, *sans murmurer contre Dieu, pourquoy il la donne aux uns, & qu'il ne la donne pas aux autres.* Je dis donc que ce n'est que de la persévérance *jusqu'à la fin* qu'il est parlé dans ces trois passages. J'en apporte quatre preuves desquelles les trois premieres regardent également les deux autres passages, dont nous reservons l'examen à un autre chapitre.

[a] Hic si a me quæratur, cur his perseverantiam non dederit, quibus eam qua christianè viverent, dilectionem dedit, me ignorare respondeo. *L. de corrept. & gr. c.* 8.

[b] Mirandum est quidem multúmque mirandum, quòd filiis suis Deus quibusdam .... non dat perseverantiam, &c. *Ibid.*

[c] Cur aliis detur, aliis non detur, sine murmure adversus Deum, dignentur ignorare nobiscum. *Ibid.*

II. La premiere de ces preuves, c'est qu'il est évident, que c'est de la persévérance *jusqu'à la fin* que saint Augustin parle dans tout le livre *de la correction & de la grace*, d'où ces passages sont tirez. On l'y voit dans tous les chapitres où il en parle, ajoûter presque toûjours au nom de la *persévérance* ces mots *jusqu'à la fin*, *usque in finem.* Et quand en quelques endroits il manque à les ajoûter, on voit par la suite du discours, qu'il les y suppose toûjours & qu'il les y sous-entend.

III. La seconde preuve est, que ce saint Docteur ayant fait comme nous avons déja dit & comme tout le monde sçait, le livre *du bien de la persévérance*, pour répondre aux plaintes que saint Prosper & Hilaire luy avoient mandé avoir esté faites par les Demi-pélagiens contre son livre *de la correction & de la grace*, à l'occasion de ce qu'il y avoit dit de la persévérance: il dit positivement dans le premier chapitre [d] que c'estoit uniquement de la persévérance *jusqu'à la fin* qu'il avoit parlé sous le nom de la persévérance

[d] Perseverantiam, qua usque in finem perseveratur

persévérance qu'il y avoit dit n'estre pas accordée à tous les Justes. Il ajoûte, que c'est une grace, qu'on ne peut point asseûrer qu'une personne ait eûë, tandis qu'elle est encore vivante; parce qu'on n'est jamais asseûré si elle mourra dans la grace, ce qui est nécessaire pour dire qu'elle a eû la persévérance. [a] Tandis qu'un Juste vit encore, dit il, c'est une chose incertaine s'il a receû de Dieu la persévérance: car s'il arrive qu'il tombe dans le peché avant que de mourir, on dit & avec raison qu'il n'a point persévéré. D'où il conclud aussi-tost, qu'on ne devoit donc point avoir trouvé étrange, ni s'estre choqué de luy avoir entendu dire, qu'il y a des Justes qui n'ont point eû la persévérance: *quomodo ergo perseverantiam accepisse vel habuisse dicendus est?* c'estoit le langage qu'il avoit tenu dans le Livre *de la correction & de la grace*. Enfin il dit en termes exprés au chapire 6. du méme Livre *du bien de la persévérance*, [b] que ceux qui s'estoient choquez de ce qu'il avoit dit au sujet de la persévérance dans le Livre *de la correction & de la grace*, avoient tres-mal pris sa pensée, & que c'estoit uniquement de la persévérance *jusqu'à la fin* qu'il avoit parlé.

in Christo: finem autem dico, quo vita ista finitur. *Aug. lib. de bono perseuer. c. 1.*

[a] Itaque utrùm quisque hoc munus acceperit, quandiu hanc vitam ducit, incertum est; si enim priusquam moriatur cadat, non perseverasse utique dicitur, & verissimè dicitur. *Ibid.*

[b] Vbi quid dicant parum diligenter attendunt. De il a enim perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem, quæ si data est, perseveratum est usque in finem, si autem non est perseveratum usque in finem, non est data, quod jam & superiùs satis egimus. *Ibid. c. 6.*

IV. La troisiéme preuve que j'en apporte, & qui doit asseûrément convaincre, quiconque voudra agir avec un peu de bonne foy: c'est que S. Augustin a si peu entendu dans tous ces cinq passages que l'on nous objecte, par le mot de persévérance, celle qui n'est que de quelque temps, c'est-à dire, la fidélité que l'on garde à Dieu en chaque rencontre particuliere; qu'il ne pensoit pas même qu'on pust donner le nom de persévérance à quelque fidélité que ce soit que l'on garde à Dieu, quand elle ne dure pas jusqu'à la mort. C'est ce qu'il nous declare encore dans le premier chapitre du même Livre *du bien de la persévérance*. Il ajoûte, que si pourtant on luy veut donner ce nom, il ne s'y opposera pas, de peur de paroître s'opinitârer sur des questions de nom: mais qu'au reste ce n'est pas d'elle qu'il a parlé, n'ayant prétendu parler, que de celle qui va jusqu'à la fin. [c] *Mais de-peur*, dit ce saint Docteur, *que quelqu'un ne croye pouvoir prendre encore autrement le nom de persévérance, & qu'il ne croye le pouvoir donner à la fidélité que quelqu'un aura gardée à Dieu, par exemple, pendant cinq ans, quoy-que depuis ce temps-là il soit retombé dans le peché: je ne prétens pas disputer des mots avec luy; qu'il appelle s'il veut persévérance cette fidélité de cinq ans: du moins on ne peut pas dire, que celuy qui n'a point persévéré jusqu'à la fin ait eû la persévérance jus-*

[c] Sed ne quisquam reluctetur & dicat, si ex quo fidelis quisque factus est vixit v. g. decé annos, & eorum medio tempore lapsus est, nonne quinque annos

qu'à la fin, qui est celle de laquelle nous agissons. Certes S. Augustin ne pouvoit dire en termes plus formels, qu'il n'avoit pas encore songé jusqu'alors à donner le nom de persévérance, à d'autre qu'à celle qui dure *jusqu'à la fin* : & que c'estoit de cette sorte de persévérance qu'il traitoit dans le Livre *du bien de la persévérance.* Et ainsi comme le Livre *de la correction & de la grace* est devant celuy *du bien de la persévérance*, & qu'il a fait celuy-cy pour défendre ce qu'il avoit dit dans celuy-là touchant la persévérance : il ne nous est plus permis de douter, que la persévérance dont il avoit parlé dans celuy-là ne fust la persévérance finale. On voit que toutes ces preuves regardent egalement les cinq passages que nous nous sommes objectez, puisqu'ils sont tous de ce Livre *de la correction & de la grace.* Mais en voicy une qui est propre pour les trois premiers dont nous avons entrepris l'examen dans ce chapitre.

perseveravit? Non contendo de verbis, si illa perseverantia putatur esse dicenda tanquam temporis sui: hanc certe de qua nunc agimus perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem. *Ibid. c. 1.*

V. La quatriéme preuve donc, c'est qu'aprés que S. Augustin a avoûé ingenuëment dans le premier, qu'il ne sçait pas pourquoy Dieu n'a pas donné la persévérance à tous ceux à qui il a donné la charité : voulant ensuite obliger celuy de la part de qui il s'estoit fait faire cette question, à luy avoûër qu'il n'en sçavoit pas plus que luy sur cette méme matiere : voicy comme il s'exprime huit ou neuf lignes au dessous : [a] Si donc vous avoûez, *que persévérer dans le bien jusqu'à la fin* c'est un don de Dieu, je crois que vous ignorez aussi bien que moy, pourquoy celuy-cy le reçoit & celuy-là ne le reçoit pas. Où l'on voit manifestement, que l'aveu qu'il fait faire à cet homme, que ce luy est un secret impénétrable, *pourquoy Dieu ne donne pas la persévérance* à tous ceux à qui il a donné la charité, que cét aveu, dis-je, regarde la persévérance *jusqu'à la fin.* Et ainsi comme c'est pour luy faire avoûër, ce que ce saint Docteur avoit déja avoûé luy-méme qu'il ne sçavoit pas : il est visible, que l'aveu que ce Saint avoit fait de son ignorance, au sujet de la persévérance, regardoit la persévérance *jusqu'à la fin.* Or comme nous avons dit, les deux autres passages sont du méme chap. que ce premier : C'est donc aussi de la méme persévérance qu'il y est parlé. En-effet il n'y a qu'à lire tout le chapitre : On se convaincra par ses propres yeux, que ces trois passages ont un enchaînement ensemble, & il ne sera pas possible de douter, que ce ne soit la méme matiere que S. Augustin y agite depuis le commencement jusqu'à la fin, & que cette matiere ne soit toûjours la persévérance *jusqu'à la fin.*

[a] Si ergo confiteris donum Dei esse, perseverare in bono usque in finem; cur hoc donum ille accipiat, ille non accipiat, puto quod pariter mecum nescis. *Ibid. c. 8.*

CHAPITRE LII.

On prouve par ce qui a esté dit au chapitre précédent, que lorsque saint Augustin reconnoissoit qu'il y a des Iustes, à qui Dieu ne donne pas la persévérance jusqu'à la fin, *il convenoit neanmoins, que Dieu leur donne les graces dont ils ont besoin pour ne pas interrompre leur persévérance par le peché. Et l'on fait voir que ce Saint n'a jamais cru, que Dieu leur refusast les graces nécessaires en veuë du peché originel.*

I. MAis avant que de venir à l'examen des deux autres passages, il faut profiter des reflexions que le chapitre précédent nous donne lieu de faire. La premiere est sur la maniere dont S. Augustin satisfait aux Demi-pélagiens dans son Livre *du bien de la persévérance*, sur ce qui les avoit choquez dans celuy *de la correction & de la grace* au sujet de la persévérance. Car nous avons veû, que ce Saint les avertit dans le premier & dans le sixiéme chapitre de ce Livre, que ce qu'il avoit dit de la persévérance dans l'autre, ne regardoit que la persévérance *jusqu'à la fin*, & il croit qu'avec cette distinction ils devoient estre contents. Or il est visible que s'il avoit cru, que Dieu ne donnant pas à certains Justes la grace de la persévérance *jusqu'à la fin*, il leur refuse aussi la grace dont ils ont besoin pour persévérer dans ce moment particulier auquel ils pechent, il luy auroit esté inutile pour arrêter les plaintes des Demi-pélagiens, de les avertir qu'il n'avoit parlé que de la persévérance *jusqu'à la fin*, quand il avoit dit, *qu'il y a des Iustes à qui Dieu ne donne pas la persévérance.* Il auroit bien veû que des gens qui s'estoient si fort effrayez de ces paroles, ne se seroient pas remis pour cette distinction, puisque ce n'estoit que l'impuissance d'eviter le peché dans laquelle ce saint Docteur paroissoit mettre ces malheureux Justes, qui les avoit fait si furieusement récrier contre ce qu'il avoit dit, *qu'il y a des Iustes à qui Dieu ne donne pas la persévérance.* La distinction donc de laquelle use S. Augustin, est une preuve incontestable que ce saint Docteur estoit persuadé; que s'il y a des Justes à qui Dieu ne donne pas la persévérance *jusqu'à la fin*, il ne leur refuse pas neanmoins la grace de la persévérance qui regarde le moment particulier auquel ils tombent dans le peché; c'est-à-dire, qu'il ne leur refuse pas la grace dont ils ont besoin pour eviter ce peché.

II. Et qu'on ne dise pas que ces Justes n'en seroient pas plus

avancez pour avoir cette grace particuliere, puisque la persévérance *jusqu'à la fin* leur est nécessaire: & qu'ainsi l'asseûrance que Dieu ne leur refuse pas cette grace particuliere, n'auroit pas esté plus propre pour remettre l'esprit des Demi-pélagiens, & pour arrêter leurs plaintes. Car 1. Si S. Augustin n'avoit pas cru que cette distinction fust capable d'arrester leurs plaintes, il luy auroit donc esté inutile de l'alléguer à ce dessein. 2. La grace de la persévérance *jusqu'à la fin* est nécessaire au Juste à la vérité pour persévérer jusqu'à la fin, mais non pas pour éviter ce peché particulier dans lequel il tombe. Et ce ne sera pas en général pour n'avoir pas persévéré jusqu'à la fin qu'il sera condamné, mais pour avoir commis ce peché en particulier. Et ainsi la grace qui luy est nécessaire pour eviter ce peché ne luy estant pas refusée, il n'a aucun sujet de se plaindre de la conduite de Dieu. 3. La nécessité de la grace que l'on appelle de la persévérance *jusqu'à la fin*, n'est pas fondée sur l'insuffisance des graces qui nous sont données en chaque occasion particuliere où nous en avons besoin, sur l'insuffisance, dis-je, de ces graces pour nous conduire heureusement jusqu'à la fin; car nous y arriverions par leur moyen, si nous estions fideles à nous en servir; mais sur cette infidélité méme à nous en servir. Et ainsi comme cette infidélité, quoy-qu'elle vienne en partie de la foiblesse que le peché du premier homme nous a laissée, est entierement volontaire, les Justes qui tombent ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mémes: Dieu n'est obligé ni de l'empécher avant qu'elle arrive, ni de la surmonter aprés qu'elle est arrivée. Et s'il le fait envers quelques-uns, c'est une bonté particuliere qu'il a pour eux, & dont il n'est pas comptable aux autres. Le Lecteur peut voir ce que nous avons dit sur ce sujet au chapitre 14. de nôtre premiere Partie n. 7. où nous avions déja prévenu cette instance. 4. S. Augustin ne croyoit pas avoir sujet de craindre, que déclarant aux Demi-pélagiens dans le Livre *du bien de la persévérance*, que ce qu'il avoit dit de la persévérance dans celuy *de la correction & de la grace* ne regardoit que la persévérance *jusqu'à la fin*, il ne croyoit pas, dis-je, avoir sujet de craindre que leur faisant cette declaration, ils continuassent de se plaindre de sa doctrine, sur ce que du moins il prétendoit que cette pérsévérance *jusqu'à la fin* n'est pas donnée à tous les Justes: parce qu'il avoit luy-méme esté au devant de cette plainte par une seconde declaration qu'il avoit faite au méme endroit, que le Juste peut mériter cette méme persévérance par d'humbles & de ferventes prieres. [a] *Hoc Dei donum suppliciter emereri potest.*

[a] Lib. de bono persever. c. 6.

III. La seconde réflexion, que le chapitre précédent nous donne lieu de faire, est sur l'aveû que fait saint Augustin, [a] *Que c'est pour luy un secret impénétrable, pourquoy entre les Iustes, il y en a à qui Dieu ne donne pas la persévérance jusqu'à la fin, aprés leur avoir donné la charité & la justice:* [b] *Que c'est une chose estonnante & tres-estonnante, comment il se peut faire, qu'il ne donne pas la persévérance à quelques-uns de ses enfans à qui il a donné la Foy, l'Espérance & la Charité, luy qui pardonne tant de crimes à des personnes qui luy sont encore estrangeres : que cela se fait par un jugement de Dieu aussi inconnu que juste*, judicio Dei justo & occulto, *qu'enfin c'est un secret que personne ne doit esperer de connoître*, Puto quòd mecum pariter nescis. Certes un aveu de cette nature ne favorise gueres la pensée qu'a Jansénius, qu'en conséquence du peché originel, quoyque remis aux Justes par le Baptéme, Dieu est en droit de leur refuser & leur refuse en effet, non-seulement le secours de la persévérance jusqu'à la fin, mais aussi la grace qui leur est nécessaire pour éviter le peché où ils tombent. Saint Augustin ne pouvoit gueres témoigner plus positivement que ce droit luy estoit inconnu, qu'en tenant le langage, que nous venons d'entendre de sa bouche à l'égard de la conduite que Dieu tient sur eux. Nous avons méme prouvé dans le chapitre précédent, que ce n'est pas du secours nécessaire pour éviter le peché qui se presente, que ce saint Docteur parle dans ces endroits, mais seulement de la grace de la persévérance *jusqu'à la fin*. Cependant c'est du refus meme de cette grace qu'il dit, que ni luy ni qui que ce soit, ne connoît la cause: *Cur... non dederit... me ignorare respondeo, puto quòd mecum pariter nescis*: C'est la cause de ce refus qui luy paroît non-seulement cachée, mais admirable, mais impénétrable, *Iudicio occulto. Mirandum est multúmque mirandum.* Est-ce donc que le peché originel n'est pas une chose connuë dans l'Eglise, & s'il estoit la cause de ce refus, faudroit-il dire que la cause en est inconnuë? S'il laissoit à Dieu un droit de refuser toute sorte de grace aux Justes, seroit-ce une chose qui devroit paroître surprenante & impénétrable, que de l'en voir user à leur égard? S'étonne-t-on de voir Dieu user du droit qu'il a de damner un homme qu'il a mis autrefois au nombre de ses enfans, lors qu'à la mort il le trouve retombé dans le méme estat d'où il l'avoit retiré? Si saint Augustin avoit esté persuadé de ce droit que Jansénius donne à Dieu, de refuser la persévérance aux Justes à cause du peché originel, n'auroit-ce pas esté icy le lieu de le rapporter, pour justifier cette conduite de Dieu à leur égard, laquelle ce saint Docteur reconnoît estre si surprenante? Enfin

[a] Hìc si à me quæratur, cur eis perseverantiam non dederit, quibus eã, qua christianè vixerent, dilectionem dedit, me ignorare respondeo. *L. de corrept. & grat. c. 8.*

[b] Mirandum est quidem, multúmque mirandũ, quòd filiis suis Deus quibusdam quos regeneravit in Christo, quibus fidem, spem, dilectionem dedit, non dat perseverãtiam; cùm filiis alienis scelera tanta dimittat. *Ibid.*

auroit-il pû dire avec vérité qu'il en ignoroit la cause ?

IV. Car il est important de remarquer, que quand ce Saint paroît étonné de cette conduite de Dieu à l'égard des Justes, & qu'il dit qu'il en ignore la cause, ce n'est pas seulement lors qu'il les considere respectivement & en les comparant avec d'autres, que Dieu traitte plus favorablement: auquel cas on pourroit dire que saint Augustin ne pouvoit pas alleguer le peché originel, comme la cause de cette sévere conduite de Dieu à l'égard de ces premiers: parceque ce peché ayant esté commun aux uns & aux autres, il ne pourroit pas estre la cause, pourquoy Dieu traitte ceux-là moins favorablement que ceux-cy: Ce n'est donc pas seulement lors qu'il les considere respectivement, & en les comparant avec d'autres, qu'il fait paroître son étonnement & qu'il avoüë son ignorance: C'est quelquefois à la vérité de la sorte, comme dans le troisiéme des passages que nous avons examinez au chapitre précédent. Mais il le fait aussi, lors qu'il les considere absolument en eux-mémes & sans les comparer avec d'autres. C'est ainsi qu'il les considere dans les deux passages, que nous rapportions tout-à-l'heure. Il n'y compare pas ces Justes avec d'autres, mais les regardant en eux-mémes, il avoüë sa surprise de ce que Dieu aprés leur avoir donné la charité & les avoir mis au nombre de ses enfans, ne leur donne pas la persévérance; & il reconnoît que la cause luy en est cachée. *Cur?... Me ignorare respondeo. Mirandum, multûmque mirandum est.* Jansénius n'auroit pas esté si embarassé. Il auroit dit tout d'un coup, comme il le dit sans cesse, que la raison, pourquoy Dieu ne donne pas la persévérance à ces Justes, c'est à cause du peché originel: & jamais il n'auroit dit avec ce Saint, qu'il en ignore la cause, *Me ignorare respondeo.* Mais aussi une maniere si différente de répondre, est une preuve évidente de la différence de leurs principes & de leur doctrine.

V. Au reste, autant que le refus que Dieu fait de la persévérance à ces Justes, auroit deû paroître peu surprenant à saint Augustin; si, comme Jansénius, il avoit fait consister ce refus dans la soustraction de la grace qui leur est nécessaire pour eviter le peché où ils tombent; & que, comme luy, il eust cru que Dieu a droit de leur faire cette soustraction en veüë du peché originel: autant, dis-je, que supposé ces deux choses, ce refus luy auroit deû paroître peu surprenant: autant, parce qu'il n'a eû aucune de ces idées, son étonnement est-il juste & raisonnable. Deux choses contribuënt à exciter en luy ce mouvement, l'une, les avances que Dieu a faites en faveur de ces Justes, l'autre, la fa-

cilité qu'il auroit de les faire persévérer jusqu'à la fin s'il vouloit. On voit ces avances dans les deux passages que nous avons rapportez n. 4. C'est la bonté que Dieu a eüë, de dissimuler tant de pechez qu'ils avoient commis & de les leur pardonner : c'est la grace qu'i leur a faite de leur donner la Foy, l'Esperance, la Charité, & le moyen de vivre chrestiennement : c'est l'honneur qu'il leur a fait de les mettre au nombre de ses enfans : c'est le sacrifice qu'il luy a falu faire du sang de JESUS-CHRIST, pour leur procurer ces avantages. Il y a sans doute dequoy s'estonner, qu'aprés avoir fait pour eux des démarches de cette conséquence, & aprés leur avoir donné des démonstrations aussi grandes de sa bonté, il ne veüille pas faire pour eux une chose, qui paroît moins considérable en elle-méme, qui seroit de s'appliquer à eux d'une certaine maniere, & de les empécher invinciblement de perdre ces avantages : Et cela d'autant plus qu'il n'y auroit rien de plus facile pour lui : il n'y auroit qu'à les enlever de ce monde peu de temps aprés leur avoir fait ces graces, & les délivrer par une mort avancée des dangers de les perdre, comme il a eû la bonté de faire pour une infinité d'autres. Car c'est la seconde cause de l'étonnement de saint Augustin : & c'est méme la preuve dont il se sert pour montrer, que la persévérance jusqu'à la fin est un don de Dieu : [a] Que ceux, dit-il dans ces mémes endroits, « qui ne veulent pas reconnoître, que la persévérance jusqu'à la « fin est un don de Dieu, nous répondent s'ils peuvent, pourquoy « Dieu n'a pas délivré ceux dont nous parlons des dangers de cette « vie, dans le temps auquel il les voyoit vivre dans la pieté, com- « me l'Ecriture nous apprend, qu'il a eu la bonté de faire pour ce- « luy, qu'elle dit, qu'il a enlevé de ce monde, de peur que la ma- « lignité du peché ne le pervertist. Est-ce qu'il n'a pas esté dans le « pouvoir de Dieu de le faire, ou qu'il n'a pas preveû les pechez « que ces mal-heureux commettroient un jour ? Ils ne pourroient « dire ni l'un ni l'autre sans impieté & méme sans folie. Qu'ils ré- « pondent donc pourquoy Dieu ne l'a pas fait, eux qui se moc- « quent de nous, quand ils nous voyent recourir en cela avec saint « Paul aux impénétrables jugemens de Dieu. *Car enfin ils ne nieront* « *pas que Dieu ne fasse* CETTE GRACE *à qui il veut..... Puis* « *qu'ils sont obligez de reconnoître, que c'est* UN DON ET UNE « GRACE *que Dieu fait à un homme, que de l'enlever de cette vie,* « *avant qu'il se pervertisse : & qu'ils ignorent pourquoy Dieu veut faire* « *cette* GRACE *aux uns & non-pas aux autres :* qu'ils reconnoissent « aussi avec nous, que la persévérance dans le bien est un don de « Dieu : & qu'ils veüillent bien aussi ignorer avec nous sans mur- «

[a] Respondeant si possũt, cur illos Deus, cùm fideliter & piè viverent, non tunc de vitæ hujus periculis rapuit, *ne malitia mutaret intellectum eorum, & ne fictio deciperet animas eorum* Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit ? Nempe nihil horum, nisi perversissimè atque insanissimè dicitur. Cur ergo non fecit ? Respondeant qui

nos irrident, quando in rebus talibus exclamamus : » murer contre Dieu, pourquoy il l'accorde aux uns, & qu'il ne » l'accorde pas aux autres.

Quàm inscrutabilia sunt judicia ejus & investigabiles viæ ejus! Neque enim hoc non donat Deus quibus voluerit..... Sicut ergo coguntur fateri donum Dei esse, ut finiat homo vitam istam, antequam ex bono mutetur in malum ; cur autem aliis donetur, aliis non donetur, ignorant : ita donum Dei esse in bono perseverantiam.... fateantur nobiscum ; & cur aliis detur, aliis non detur, sine murmure adversus Deum dignentur ignorare nobiscum. *Cit. c. 8. l. de corrept. & grat.*

VI. Et cecy est une nouvelle preuve, combien ces trois passages que nous avons examinez au chapitre précédent, & qui sont du méme endroit d'où est tiré ce que nous venons de rapporter ; combien, dis-je, ces trois passages, où saint Augustin asseûre, qu'il y a des Justes à qui Dieu ne donne pas la persévérance, sont inutiles à Jansénius, pour prouver qu'il y a des Justes à qui Dieu refuse la grace dont ils ont besoin pour ne pas commettre le peché qui les fait déchoir de la justice. Car pour ne pas répeter, que ce n'est point de la grace pour ne pas commettre ce peché, que parle saint Augustin dans ces passages, mais de la grace pour persévérer jusqu'à la fin : on vient de voir que dans le refus dont il parle, il n'est pas question de soustraction d'un secours intérieur nécessaire pour agir ; mais seulement du refus d'une grace extérieure, qui seroit d'enlever du monde ces personnes avant qu'elles se pervertissent. Ce n'est pas que le don de la persévérance jusqu'à la fin consiste uniquement dans une grace extérieure. Comme ce don n'est autre chose qu'une bonté & qu'une application que Dieu a qu'une personne arrive infailliblement à la gloire, il consiste dans tous les moyens que Dieu employe pour luy asseûrer ce bonheur. Tantost c'est un redoublement de forces, tantost c'est un éloignement ou une modération considérable de tentations, tantost des graces intérieures, tantost une providence & un ménagement de biens, de maux, d'occasions, de temps, de lieux, &c. Tantost enfin seulement une bonté de le délivrer par une mort avancée des écueïls de cette vie, où son ame courroit risque de faire naufrage. C'est par la conduite de Dieu à faire ou à ne pas faire cette derniere sorte de grace, & par la profondeur impénétrable de ses conseils à en user d'une façon ou d'une autre, que nous venons de voir prouver par saint Augustin, que la persévérance jusqu'à la fin est un don de Dieu, qu'il la donne à qui il luy plaît, & que c'est une abysme impénétrable, pourquoy il la donne aux uns, & ne la donne pas aux autres. Et ainsi comme nous avons dit, rien n'est plus inutile à Jansénius, que ces sortes d'endroits, pour prouver, que Dieu en veûë du peché originel refuse aux Justes qui tombent, la grace intérieure qui

qui leur est necessaire pour éviter ce malheur. Ou certes il pourroit prouver, que ce Saint a voulu marquer un refus de grace interieure, quand il a dit, qu'il y a des Justes, que Dieu ne veut pas retirer de ce monde lorsqu'il les voit dans la pieté, quoyqu'il prévoye, que s'il les y laisse, ils retomberont enfin dans le peché.

CHAPITRE LIII.

On examine le quatriéme des passages rapportez au commencement de cette Objection, & aprés en avoir donné le sens véritable, on s'en sert pour prouver, que saint Augustin a esté persuadé, que Dieu ne refuse pas au Iuste la grace qui luy est necessaire pour perseverer, au moment qu'il se laisse aller au peché.

I. APrés ces reflexions sur les trois premiers passages que nous avons entrepris d'examiner, lesquelles je croy que le Lecteur ne trouvera pas inutiles, je passe à l'examen du quatriéme, qui est pris de la fin du chapitre 13. du méme Livre *de la correction & de la grace*:[a] *Ils reçoivent la grace*, dit S. Augustin en parlant des Justes réprouvez, *mais ils ne la conservent qu'un temps, & ils ne perseverent pas, ils abandonnent Dieu & ils en sont ensuite abandonnez; car ils ont esté laissez à leur libre-arbitre sans avoir receû le don de la perseverance, & cela par un Iugement de Dieu également juste & impenetrable.* Et je dis, que c'est uniquement la persévérance *jusqu'à la fin*, que S. Augustin entend par ce don de persévérance qu'il dit n'avoir point esté donné aux Justes réprouvez. Je n'en répete pas les trois premieres preuves, qui ont esté rapportées dans l'examen de ces trois autres passages au chapitre 51. & qui, comme nous avons dit, sont également convaincantes pour ce quatriéme. On peut aisément les repasser. Je ne sortiray point du chapitre de S. Augustin d'où celuy-cy est tiré, & il ne me sera pas difficile d'y trouver dequoy convaincre le Lecteur de la vérité de ma réponse. Je ne veux pas méme rapporter toutes les preuves que ce chapitre en peut fournir: il faudroit le rapporter tout entier, car il en est une preuve perpetuelle. Mais voicy à quoy je m'attache.

[a] Gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant: deserũt & deseruntur; dimissi enim sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiæ dono, judicio Dei justo & occulto. *L. de corrept. & gr. c.* 13.

II. Saint Augustin y avoit dit un peu avant ce passage, que Dieu pour nous tenir dans l'humilité a voulu nous tenir inconnu le secret de nôtre prédestination: il y avoit ajoûté, que pour tenir encore ses Eleûs dans cette humilité, il méloit parmy eux plu-

sieurs persónnes, qui ne persévérant pas dans la justice, leur donnent sujet de craindre pour eux-mémes un semblable malheur. Et voicy comme il s'estoit exprimé. [a] *Il faut croire que c'est à cause de l'utilité de ce secret, que quelques-uns des Reprouvez, sans recevoir le don de la persévérance jusques à la fin, commencent de vivre dans la Foy, qui est animée de la charité, & vivent même quelque temps dans la justice & dans la fidelité aux loix de Dieu, & puis tombent dans le peché, & ne sont pas tirez de ce monde avant que cela leur arrive.* Cette explication si précise & si déterminée *sans recevoir le don de la persévérance jusqu'à la fin*, *Non accepto dono perseverandi usque in finem*, nous doit sans doute servir de regle pour expliquer le passage que nous nous sommes objecté, & qui suit un peu aprés dans le méme chapitre, puisque c'est de la méme matiere que ce Saint continuë d'y traiter: & ainsi elle doit nous apprendre à sous-entendre dans ces mémes paroles qui s'y rencontrent, *sans avoir receû le don de la perseverance*, à y sous-entendre, dis-je, ces autres icy *jusques à la fin*, lesquelles il venoit de marquer si précisément.

[a] Propter ergo hujus utilitaté secreti credendum est quosdam de filiis perditionis, nõ accepto dono perseverandi usque in finem, & in fide quæ per dilectionẽ operatur, incipere vivere, & aliquandiu fideliter ac justè vivere, & posteà cadere, neque de hac vita, priusquam hoc eis contingat, auferri. *Ibid.*

III. Aussi est-ce une étrange explication que celle que Jansénius est obligé de donner, à ce que S. Augustin dit de ces Justes dans ce passage, que ce sont des Justes *temporels*, ou des Justes *de quelque temps*, *temporales sunt.* Car prétendant comme il fait, que la grace de la persévérance, que ce saint Docteur dit qui leur est refusée, est non-seulement la grace de la persévérance *jusqu'à la fin*, mais aussi la grace, qui leur est nécessaire pour persévérer en ce moment particulier auquel ils retombent dans le peché: il a esté obligé de dire que ce sont des Justes & des Enfans de Dieu *temporels*, ou autrement des Justes & des Enfans de Dieu *pour un certain temps*, qu'ils sont, dis-je, tels non-seulement par l'infidelité de leur volonté, mais aussi par la volonté de Dieu: c'est-à-dire, qu'il est obligé de dire, que Dieu a eû dessein de ne leur donner la justice & de ne les tenir au nombre de ses Enfans que pendant un certain temps: qu'il a limité ce temps dans ses conseils eternels, & que comme cette justice & cette qualité d'Enfans de Dieu ne se peuvent conserver sans des graces actuelles, il a aussi determiné de ne leur en donner que pendant ce méme temps. Voila ce qu'il est obligé de dire, & ce qu'il dit en effet, & ce qu'ont dit aprés luy ceux qui ont épousé ses sentimens.

IV. Mais il ne se peut rien de plus contraire à l'idée que la Sainte-Ecriture donne de la justification & de la qualité d'Enfans de Dieu qui nous y est donnée. Elle ne nous fait regarder la régéneration & la justification, que comme une grace par la-

quelle Dieu nous adopte pour ses héritiers. *Regeneravit nos in hæreditatem immarcessibilem*, [a] dit S. Pierre, *ut justificati gratia ipsius*, [b] dit S. Paul, *hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ.* Elle ne nous fait regarder la volonté que Dieu a, de mettre quelqu'un au nombre de ses Enfans, que comme une volonté qu'il a de le faire son héritier; [c] *Si filii & hæredes*, dit encore S. Paul, [d] *Si filius & hæres.* Elle ne nous fait enfin regarder le don méme que Dieu nous a fait du Saint-Esprit dans la justification, & sa demeure dans nos ames, que comme un gage de cét héritage, [e] *qui est pignus hæreditatis*, dit le méme Apôtre. C'est aussi l'idée perpetuelle que S. Augustin attache à ces choses. [f] Il ne nous fait regarder la justification, que comme une promesse du Ciel, & un engagement que Dieu contracte de le donner. Il ne nous donne point d'autre idée de la grace que Dieu fait à quelqu'un de le mettre au nombre de ses Enfans; [g] & cette qualité ne luy paroist rien moins, qu'une promesse autentique de son héritage. Cette promesse luy paroist si peu limitée à la personne des Justes prédestinez, qu'il dit méme à celuy qui se dépoüille de la justice par le peché, [h] que c'est luy qui a manqué de garder à Dieu la parole qu'il luy avoit donnée, & que Dieu de son costé est demeuré fidele autant qu'il a esté en luy, à la promesse qu'il luy avoit faite. Le Saint-Esprit luy paroist aussi un gage asseûré de l'héritage du Ciel dans tous ceux en qui il réside, sans distinction de prédestinez & de non-prédestinez, & par la nature seule de la résidence qu'il fait en eux. Et ce Saint étend si positivement l'asseûrance de cét héritage du costé de Dieu aux Justes méme non-prédestinez, [i] qu'il dit de ceux qui s'en trouveront exclus un jour par leurs pechez, que ce ne sera pas Dieu qui les en aura exclus, mais eux-mémes qui y auront renoncé, & qui auront résisté avec opiniastreté à la volonté qu'il avoit de le leur donner: de-sorte méme, ajoûte-t-il, que tout le bien & tout le mal qu'il leur avoit envoyé durant cette vie, n'estoit qu'un effet de cette bonne volonté pour eux. Or il n'y aura rien de moins vrai que tout cela, si Dieu n'a prétendu donner la justice & la qualité de ses Enfans à ces Justes que pour un certain temps, & si en les leur donnant il n'a eu dessein de leur donner le secours de sa grace, qu'autant précisément qu'ils en auroient besoin pour les conserver pendant ce méme temps. Il n'y aura rien de moins vray que de dire, qu'il leur avoit promis le Ciel, qu'il leur en avoit donné des gages, qu'il les avoit creé ses héritiers, qu'il ne les a pas exclus de son héritage, qu'ils ont résisté à la volonté qu'il avoit de le leur donner; & que tout ce qu'il leur envoyoit, c'estoit

a 1. Petr. c. 1.
b Ad Tit c. 3.
c Rom. 8.
d Gal. 4.
e Ephes. 1.
f Qui dedit veniam, ipse promisit vitam æternam. *In Ps.* 29. Donãdo debita, fecit se debitorem coronæ. *In Ps.* 100. Ipsum debitorem tenuisti, a quo tua debita relaxari petisti. *Homil.* 10. *de divers.*
g Vide quomodo.. promissionem Dei roborat: *Quotquot*, inquit, *receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Serm. 8. in append. Sirmondi.
h Si autem nõ tu servaveris fidem, tu te fraudasti, non ille qui promisit. *Tract.* 4. *in Ioan.*
i Si repellas manum flagellantis.. & fugias a Patre cædente.. tu te alienasti ab hæreditate, ipse te non abjecit.... Multi.. dura cervice obnitentes adversus disci-

pour le leur ménager & le leur asseûrer. Le Lecteur peut voir ce que nous avons dit plus au long sur toute cette matiere dans nôtre premiere Partie chap. 7. 8. 9. 12. 13. & 14.

p'inam Patris, & ipsam omnino hæreditatē Dei recusantes... regnum Dei non possidebunt. *In Ps.* 88 *conc.* 2. Eris insulsus puer in domo Patris, amans Patrem si tibi blanditur; & odio habens quando flagellat: quasi non & blandiens & flagellans, hæreditatem paret. *In Ps* 32. *conc.* 1.

V. J'ajoûte que le passage que nous examinons, non-seulement justifie l'explication que nous y donnons, sçavoir que quand S. Augustin dit des Justes qui sont enfin retombez, & qui sont morts dans le peché, *qu'ils n'ont pas receû le don de la persévérance*, il entend le don de la persévérance *jusqu'à la fin* : mais qu'il nous fournit même dequoy prouver que ce Saint estoit persuadé, qu'ils ont receû la grace, qui leur estoit nécessaire pour persévérer dans le moment particulier auquel ils sont tombez; en un mot, qu'ils ont eû la grace dont ils avoient besoin pour éviter le peché qu'ils ont commis. Car enfin il dit qu'ils n'ont esté abandonnez de Dieu qu'aprés qu'eux-mémes ont abandonné Dieu, *deserunt & deseruntur.* Je sçai bien, que lorsque S. Augustin dit, que Dieu n'abandonne pas les Justes le premier, Jansénius dit, que cela ne se doit pas entendre par rapport à la grace, qui leur est nécessaire pour éviter le peché, mais par rapport à la grace justifiante & habituelle; & que ce Saint veut seulement dire, que Dieu ne leur retire pas cette sorte de grace, & ne cesse pas de demeurer dans leur ame, qu'aprés qu'ils l'ont abandonné par le peché mortel. Mais 1. c'est une distinction, que nous avons réfutée par S. Augustin méme au chapitre 15. de nôtre premiere Partie. Et ce Saint nous y a dit en termes formels, & cela méme [a] dans un ouvrage contre les Pélagiens, qu'aprés que Dieu a justifié un pecheur il ne l'abandonne point, & il l'a dit par rapport aux graces qui luy sont nécessaires pour continuer de vivre dans la pieté, qu'il ne l'abandonne pas, dis-je, qu'aprés qu'il en a esté abandonné luy-méme. *Cum justificat impium .. non deserit si non deseratur, ut piè semper justèque vivatur.* 2. C'est aussi par rapport à cette sorte de grace que [b] nous avons prouvé que le Concile de Trente dit au chap. 9. de la sixiéme Session, *Que Dieu n'abandonne pas ceux qu'il a justifiez, qu'il n'en ait esté abandonné le premier*: le Concile s'estant servy de cette vérité pour prouver *que les Justes peuvent faire de continuels progrez dans la vertu.* 3. Ce que S. Augustin dit icy de ces Justes, ils abandonnent Dieu & puis ils en sont abandonnez, *Deserunt & deseruntur*, il l'avoit dit d'Adam en mémes termes deux chapitres plus haut : [c] Il a abandonné Dieu, avoit-il dit, & il en a esté ensuite abandonné,

[a] L. de nat. & grat. c. 26.

[b] Hic 1. p c. 63,

[c] L. de correp. & gr. c. 11.

deseruit & desertus est. Or Jansenius estoit tres persuadé, que saint Augustin parlant de la sorte avoit voulu dire, qu'Adam n'avoit esté abandonné de Dieu en aucune maniere, c'est à-dire, soit par rapport à la grace habituelle, soit par rapport aux graces actuelles, dont il avoit besoin, qu'aprés qu'il eust abandonné Dieu. Il devoit donc attacher la méme idée à la méme expression, quand il l'a veû employée par ce Saint à l'égard de ces Justes, *Deserunt & deseruntur*. 4. Le passage, que nous avons rapporté au chapitre 18. de nostre premiere partie, & qui est tiré de l'explication de ce saint Docteur sur le Pseaume 39. ne nous permet pas de douter, que quand il dit que Dieu n'abandonne pas un Juste il ne veuïlle dire, qu'il a soin de luy donner tout ce qui luy est nécessaire. [a] *Maintenant*, dit-il, *que vous estes fidele, maintenant que vous marchez dans la voye de la justice, il se pourroit faire que Dieu n'eust pas soin de vous? que vous voyant Juste il vous negligeast, il vous abandonnast, il vous laissast? Ne le craignez pas: il vous tient au contraire comme dans son sein, il vous assiste, il vous fournit ce qui vous est nécessaire, & il écarte de vous ce qui vous peut nuire, il a soin de vous, vivez en asseûrance. Il vous protegera: ayez seulement soin de ne vous pas jetter hors de ses mains; car si vous en sortez, vous vous briserez.* Voila le sens de ces paroles, *Dieu n'abandonne pas les Justes*, bien déterminé. Voila cette expression employée bien clairement par rapport aux secours nécessaires. Voila cét avantage attaché bien positivement à la qualité de Juste & non à celle de prédestiné, *Te jam Justum, &c.* Le voila méme appliqué bien formellement à un Juste qu'on ne regarde pas comme un prédestiné, mais comme une personne qui pourra bien estre assez malheureuse pour se vouloir jetter hors des mains de Dieu, & pour se briser. Et ainsi il est donc vray, que ce que saint Augustin dit de ces Justes dans le passage que nous examinons en ce chapitre, qu'ils abandonnent Dieu avant que Dieu les abandonne, *Deserunt & deseruntur*: que ces paroles, dis-je, non-seulement justifient l'explication que nous avons donnée à ces autres qui suivent dans le méme passage, [b] *Ils ont esté laissez à leur libre-arbitre sans avoir reçeû de Dieu le don de la persévérance*: c'est-à-dire, que non-seulement elles prouvent, que c'est le don de la persévérance *jusqu'à la fin* qu'il dit qu'ils n'ont pas reçeû: mais qu'elles prouvent aussi, que ce Saint supposoit, que ces Justes avoient neanmoins reçeû la grace, qui leur estoit nécessaire pour persévérer dans ce moment méme auquel ils ont abandonné Dieu, & pour éviter le peché par lequel ils l'ont abandonné: puisque nous venons de voir, que dans le stile de ce saint

a Jam fidelis es, jam ambulas in via justitiæ, curam tui non habebit?... Te jam justum ex fide viventem negliget, deseret, dimittet? Imò verò & hìc fovet, & hìc adjuvat, & hìc necessaria subministrat, & noxia resecat.... Dominus curam habet tui, securus esto, ille proteget qui te fecit. Ab artificis tui manu noli cadere; si cecideris, jam à manu artificis frangeris. *In Ps. 39.*

b Dimissi enim sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiæ dono. *L. de corrept. & grat. c. 13.*

Docteur, ces paroles, *Dieu n'abandonne pas les Iustes tandis qu'ils ne l'abandonnent pas eux-mémes*, signifient qu'il ne cesse pas de leur donner toute l'assistance dont ils ont besoin, tandis qu'ils ne l'ont pas encore abandonné. Mais enfin quand méme ces paroles, *Ils abandonnent Dieu, & Dieu ensuite les abandonne*, ne se seroient pas trouvées dans ce passage, ce que nous venons de rapporter du livre *de la nature & de la grace*, & de l'explication de ce Saint sur le Pseame 39. nous auroient obligez de les y sous-entendre, & de les y supposer avec tout le sens que nous leur avons donné.

VI. Mais toutes ces mémes veritez nous apprenent aussi, en quel sens il faut prendre, ce que saint Augustin dit de ces Justes infortunez dans ce méme passage, *Ils ont esté laissez à leur libre-arbitre, Dimissi enim sunt libero arbitrio* : & elles nous sont une preuve incontestable, qu'il n'entend pas un libre-arbitre dépourveû de la grace, dont ils ont eû besoin pour éviter le peché dans lequel ils sont tombez. Cela seroit formellement opposé à ce qu'il venoit de dire que Dieu ne les a abandonnez, qu'aprés qu'ils l'ont abandonné, *deserunt & deseruntur* : & à ce soin qu'il vient de dire que Dieu a d'un homme dés qu'il est Juste, *Te jam Iustum, &c.* à cette protection qu'il dit que Dieu luy donne, à cette vigilance qu'il dit que Dieu a sur luy pour luy donner tout ce qui luy est nécessaire, *necessaria subministrat*, à cette fidelité avec laquelle il dit que Dieu luy donne le moyen de continuer à vivre dans la pieté, *ut piè semper justéque vivatur*, à cette securité enfin où il dit que le Juste se peut tenir sur ces asseûrances, *Curam habet tui, securus esto.* Ajoûtez à cela ce qu'il dit au Pseaume 120. [a] que deslors qu'un homme est devenu Israël, c'est-à-dire, comme il s'en explique, deslors qu'il a la foy justifiante, Dieu s'applique à le garder sans jamais dormir ni sommeiller sur luy. Ajoûtez ce qu'il dit au 9. des sermons que nous a donnez le P. Sirmond, [b] *Que Dieu précéde & suit les Iustes afin de les fermer de toutes parts, & de les rendre inaccessibles à leur ennemis, en les faisant marcher comme au milieu de soy-méme ; que c'est pour les mener au Ciel qu'il leur rend ce bon office, & qu'il les y introduira en effet, à moins que se laissant séduire par leur orgueïl, ils ne soient assez malheureux pour l'abandonner, pendant qu'il les y conduit avec tant de charité* : paroles, qui nous ont donné lieu ailleurs de faire remarquer, que ce n'est pas dans la personne des Justes prédestinez, qu'il renferme cét avantage d'avoir un Dieu qui les conduise, & qui les tienne en asseûrance contre tous les efforts de leurs ennemis. Ajoûtez enfin, pour ne pas répeter tout ce qui a esté répandu sur cette matiere dans nostre premiere partie, ce qu'il dit dans un de ses

[a] Cum credis, efficeris Israël, factus autem Israël cum fueris, non dormitabit neque dormiet qui custodit Israël. In Ps. 120. lib. 1. p. c. 18

[b] Subsequitur etiam te, custodiens terga tua, ne insidians calcaneo tuo serpens diabolus... supplantet te.... Ob hoc te præcedit & subsequitur misericordia Dei, ut medius tutus ambules, & securus omnibus diebus

discours à ceux qui alloient recevoir le Baptéme, [a] *Que quand ils auroient une fois passé ces eaux salutaires, ils ne devoient non-plus craindre les pechez qu'ils avoient commis jusques alors, que les Israëlites, quand ils eurent passé la Mer-rouge, ne craignirent les Egiptiens qui les avoient poursuivis; Qu'ils ne devoient pas non-plus se figurer des pechez avenir, & s'en faire un sujet de crainte: parce que s'ils veulent, ces pechez ne se feront pas; Qu'à la vérité ils trouveront dans leur chemin des ennemis qui s'opposeront à leur marche, & qui tâcheront méme de les reduire dans une captivité pareille à celle dont ils vont sortir: mais qu'ils ne doivent pas craindre que celuy qui les va délivrer de leur ancienne captivité, leur refuse son assistance aprés les en avoir délivrez; & que celuy qui les va tirer des mains de leurs anciens ennemis, ne les défende pas contre ceux qui les attaqueront de nouveau: Qu'il faut à la vérité qu'ils s'attendent d'en rencontrer comme les Israëlites en rencontrerent, mais qu'ils ne craignent pas, & qu'ils marchent au contraire avec asseûrance, parce que celuy qui les va tirer de l'Egipte de leurs pechez, leur donnera dans le chemin tout le secours, dont ils auront besoin pour arriver à la terre qui leur est promise dans le Baptéme: comme il le donna aux Israëlites tandis qu'ils n'attirerent pas sa colere sur eux par leurs infidélitez.*

vitæ tuæ... Cave ne jactantia deseras comitantem, & remaneas desertus in umbra mortis. Vide quo te perducit, si non deserueris comitantem. *Serm. 9 in Append. Sirmondi & hic 1. p. c. 16.*

[a] Crede aliquid remansurum tuorum peccatorum, si aliquis remanserit Ægyptiorum. Audio vocem pigrorum. Ego, inquit, de præteritis peccatis non timeo.... sed timeo futura peccata.... De futuris quid tibi hostes meditaris.... Quod facturum te putas, si volueris non erit. Sed periculosa est (*inquies*) via.. Quid ergo putas de futurum tibi auxiliatorem in via, eum qui te eruit de vetusta captivitate? Novos inimicos tuos non compescet, qui te a vetustis hostibus liberavit? Tantum intrepidus transi... Planè hostem adversantem itineri tuo Amalech habebis...... Noli timere, adest in itinere auxiliator, qui in Ægypto non defuit liberator. Noli timere, aggredere viam, presume securus. *L. 50 Homil. hom. 27. & hic proliviùs 1. p. c. 35.*

VII. Certes ces endroits & cent autres pareils que je pourrois rapporter, où ce saint Docteur remplit non d'espérance mais d'asseûrance, ceux à qui il ne dissimule pas les ennemis qu'ils auront à combattre: où il établit cette asseûrance, d'un costé sur leur qualité de Justes, & de l'autre, sur les démarches que Dieu a déja faites en leur faveur: où enfin il donne cette asseûrance à des personnes méme, qu'il suppose qui pourront bien ne pas répondre de leur costé aux bonnes intentions que Dieu a pour eux, & qui pourront l'abandonner dans le méme temps qu'il s'appliquera à les conduire & à les défendre. Ces endroits, dis-je, sont des preuves incontestables, qu'il ne croyoit pas qu'il y en eust aucun, que Dieu aprés l'avoir justifié & mis au nombre de ses enfans, abandonnast à son libre-arbitre sans l'assister de sa grace. Ce n'est donc nullement l'idée qu'il nous a voulu donner, dans le passage que nous examinons en ce chapitre, quand en parlant des Justes qui se perdent, il dit qu'ils ont esté laissez à leur libre-arbitre, *Dimissi enim sunt libero arbitrio.* Mais tout ce qu'il veut dire,

c'est que Dieu n'a pas pour eux ce soin & cette application particuliere qu'il a pour ses Eleûs. Il leur donne bien toute l'assistance dont ils ont besoin contre leurs ennemis : il leur donne des forces pour en rendre toutes les attaques inutiles, s'ils en veulent user : il les conduit dans leur chemin ; & pourveu qu'il ne leur prenne pas envie de l'abandonner, ils arriveront tres-seurement à la felicité qu'il leur a promise. Mais il n'a pas outre cela une application particuliere sur leur volonté, pour l'empécher d'user du pouvoir qu'elle a de résister à ses graces, & pour l'obliger à luy demeurer fidele. Il laisse les graces qu'il leur donne à leur propre conduite, comme [a] selon nostre Saint il laissa à Adam la disposition des graces qu'il luy donna, *Dimisit atque permisit facere quod vellet.* Et quoy qu'ils n'ayent pas la force qu'avoit Adam, & qu'ils ayent un plus grand nombre d'ennemis à combattre, ils ne se peuvent pas plaindre de la conduite de Dieu à leur égard ; puis qu'enfin ils ont tres-suffisamment, dequoy repousser toutes les attaques en particulier qui leur sont livrées par ces ennemis : & ils ne peuvent s'en prendre qu'à leur lâcheté & à leur infidélité, lorsque ceux-cy remportent sur eux quelque avantage. Au-lieu que Dieu ne se contente pas de donner ces forces à ses Eleûs, mais par une bonté particuliere dont les autres ne se peuvent pas plaindre, il veille sur leur volonté méme, pour l'empécher d'abuser de ses graces : il s'applique à eux de telle maniere, qu'il les empéche de vouloir l'abandonner, de vouloir se jetter hors de ses mains & de vouloir se soustraire à sa conduite. Enfin, comme parle nostre Saint, [b] il les fait passer invinciblement à-travers les tentations de cette vie, & il les fait triompher de tous les obstacles & de tous les ennemis de leur salut.

[a] L. de corr. & grat. c. 12.

[b] Indeclinabiliter, insuperabiliter, invictissimè. Ibid.

CHAPITRE LIV.

On examine le passage où saint Augustin dit, que ceux à qui le secours de la persévérance n'est pas donné, c'est la peine du peché. *Et aprés avoir montré que c'est de la persévérance* jusqu'à la fin *qu'il parle ; on prouve qu'il a esté persuadé, que le secours qui est nécessaire aux Justes pour ne pas interrompre leur persévérance, n'est refusé à aucun d'eux en veüe du peché originel.*

I. IL ne nous reste plus enfin à examiner, que le dernier des passages rapportez au commencement de cette Objection, dans lequel saint Augustin parlant du secours de la parsévérance, dit,

dit : [a] *Mais maintenant ceux à qui manque ce secours c'est une peine du peché, & ceux à qui il est donné, c'est une grace que Dieu leur fait, & non une dette dont il s'acquitte envers eux.* D'où Jansénius tire deux conséquences : l'une, qu'il y a donc des Justes, à qui S. Augustin a cru que Dieu ne donne pas le secours de la persévérance : l'autre, que le refus de cette grace est une peine du peché originel, quoy-qu'il leur ait esté remis dans le Baptéme. On ne peut nier sans doute la premiere de ces conséquences : elle est trop visiblement marquée dans les paroles de ce texte ; mais il est question de sçavoir de quel secours de persévérance il y est parlé, si c'est du secours de la persévérance *jusqu'à la fin*, ou si c'est de tout secours de persévérance, c'est à-dire, du secours méme, qui est nécessaire au Juste, pour persévérer au moment particulier auquel il s'écarte de la justice, & pour ne pas commettre le peché auquel il se laisse aller. Jansénius n'hesite pas sur ce point : & il prétend que c'est ce second sens que saint Augustin a eû dans l'esprit, quand il a dit ce que nous venons d'en rapporter.

[a] Nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam pœna peccati est, quibus autem datur, secundùm gratiam datur, nō secundùm debitum. *L. de corrept. & gr. c.* 11.

II. Je dis neanmoins, que c'est de la seule persévérance *jusqu'à la fin* que parle ce saint Docteur en cét endroit. 1. Les trois premieres preuves, dont nous nous sommes servis au chapitre 51. pour montrer que c'estoit d'elle dont il est parlé dans les trois passages du Livre *de la correction & de la grace*, lesquels nous y examinions, sont, comme nous le remarquions alors, egalement convaincantes pour celuy-cy, qui est du méme Ouvrage. Ces preuves sont, que c'est de cette sorte de persévérance qu'il est parlé dans tout ce Livre ; ces mots méme *jusqu'à la fin* y estant presque continuellement joints à celuy de *persévérance* : Que saint Augustin se rend luy-méme ce témoignage aux chapitres premier & 6. du Livre *du bien de la persévérance*, que ce n'éstoit que de cette sorte de persévérance qu'il avoit parlé dans celuy *de la correction & de la grace* : Qu'il y ajoûte méme, qu'il ne luy estoit pas encore venu dans l'esprit de donner le nom *de persévérance* à d'autre qu'à celle qu'on appelle *persévérance jusqu'à la fin*. Aprés ces preuves je pourrois ne pas entrer dans une plus longue discussion de ce passage ; & je pourrois esperer de la justice du Lecteur, qu'il me tiendroit quitte d'en fournir de nouvelles. Je veux bien pourtant l'entreprendre pour satisfaire plus pleinement Jansénius. La chose ne sera pas difficile, ce passage portant luy-méme son explication avec luy. Car

III. 2. La maniere dont il est conceû, fait voir clairement que ce n'est en effet que de la persévérance *jusqu'à la fin* qu'on

le doit entendre : *Mais maintenant*, dit S. Augustin, *ceux à qui manque un tel secours*, *nunc autem quibus deest tale adjutorium* &c. Il n'y a personne qui ne voye que ces mots *un tel secours*, *tale*, ont rapport au secours dont il venoit de parler. Or c'estoit du secours de la persévérance, & uniquement de la persévérance *jusqu'à la fin*. Il venoit de parler de la qualité du secours que Dieu avoit donné à Adam pour pouvoir persévérer. Il avoit dit que c'estoit un secours dont Dieu abandonnoit le ménagement à la volonté d'Adam, & qui ne le faisoit pas agir infailliblement : [a] *C'estoit un secours*, avoit-il dit, *qu'il estoit en la disposition d'Adam de laisser quand il voudroit, & avec lequel il pouvoit aussi perseverer s'il vouloit, mais qui ne faisoit pas qu'il le voulust. De sorte qu'à la verité il ne pouvoit pas persévérer sans ce secours, mais aussi il pouvoit ne pas user de ce secours s'il vouloit. Dieu avoit donc donné à l'homme en le creant une bonne volonté : il luy avoit aussi donné le secours sans lequel il n'auroit pû persévérer dans cette bonne volonté s'il eût voulu : mais qu'il voulût effectivement persévérer dans cette bonne volonté, c'est-à dire, dans la justice, en ayant le pouvoir par le moyen de ce secours, c'est une chose que Dieu abandonna à son libre-arbitre. Il pouvoit donc persévérer s'il eût voulu, parce que le secours avec lequel il pouvoit persévérer, & sans lequel il ne pouvoit perseverer dans le bien qu'il avoit receû à sa creation, ne luy manquoit pas.*

[a] Tale quippe erat adjutoriũ quod desereret cùm vellet, & in quo permaneret si vellet, non quo fieret ut vellet .. ut sine hoc adjutorio in bono non maneret, sed hoc adjutorium desereret si vellet . . . Tunc ergo dederat homini Deus bonã voluntatem ... dederat & adjutorium sine quo in ea permanere non posset si vellet. Vt autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet, quia non deerat adjutorium per quod posset, & sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet. *Aug. l. de corrept. & grat. c. 11.*

IV. Voila ce qu'il venoit de dire, mais pour montrer, que ce n'estoit que la persévérance *jusqu'à la fin*, qu'il entendoit par ces mots *permanere*, *perseveranter bonum tenere*, & que c'estoit aussi par conséquent le secours pour la méme persévérance, qu'il entendoit par ces autres mots si frequemment réïterez, *Le secours sans lequel Adam ne pouvoit perseverer*, *adjutorium sine quo non posset permanere* : c'est qu'aussi-tost aprés le texte que nous venons de rapporter, il ajoûte : [b] *Mais parce qu'il ne voulut pas perseverer, ce fut ce qui fit son crime, au-lieu que c'eust esté sa gloire & son merite s'il eust voulu perseverer, comme firent les bons Anges, qui pendant que les autres tomberent par leur libre-arbitre, demeurerent fermes dans leur devoir par le méme libre-arbitre, & meriterent de recevoir la recompense de leur fidelité.* Or, comme nous avons déja remarqué au chapitre 17. de cette seconde Partie n. 5. & 6. S. Augustin n'auroit pû dire d'Adam, *il ne voulut pas persévérer*,

[b] Sed quia noluit permanere, profectò ejus culpa est, cujus meritum fuisset si permanere voluisset, sicut fecerunt Angeli sancti, qui aliis cadentibus per

noluit permanere, s'il avoit entendu par ce mot une autre persévérance que la persévérance *jusqu'à la fin*; puisqu'il est constant, & par l'Ecriture & par ce saint Docteur méme, que pendant quelque temps *il voulut effectivement* persévérer, & persévéra en effet.

liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium stetei ũt ipsi, & hujus mansionis debitam mercedẽ recipere meruerunt. *Ibid.*

V. Ajoûtez à cela 3. que par ces mots, *il ne voulut pas persévérer*, *noluit permanere*, S. Augustin entend une persévérance & une fidelité dont le mérite auroit esté couronné de la gloire, laquelle il dit avoir esté la récompense de la persévérance des Anges. Or ce n'a esté que leur persévérance *jusqu'à la fin* qui a esté suivie de cette récompense: & ce n'estoit aussi que celle-là dans Adam qui devoit avoir un sort si heureux On sçait trop, que la fidélité en laquelle il a esté avant son peché n'a pas eû une suite si avantageuse. C'estoit donc uniquement de la persévérance *finale* d'Adam & des Anges qu'il parloit dans tout ce que nous venons de rapporter. On ne peut donc nier que ce ne soit aussi de la méme persévérance qu'il continuë de parler, quand poursuivant ce discours, il ajoûte aussi-tost. [a] *Que si ce secours eust manqué à l'homme dans leur création, comme leur nature n'avoit pas esté créée telle qu'elle eust pû persévérer sans luy si elle eust voulu, ils n'auroient pas esté coupables de leur chute: parce que le secours sans lequel ils n'auroient pû persévérer, leur auroit manqué: mais maintenant ceux à qui manque un* TEL *secours, c'est la peine du peché: & au contraire, c'est une grace pour ceux à qui il est donné.* On ne peut donc nier, dis-je, que ce ne soit de la méme persévérance qu'il continuë de parler: puisque, comme nous avons dit, ces mots *un tel secours* ont visiblement rapport au secours dont il venoit de parler.

[a] Si autem hoc adjutorium vel Angelo vel homini, cùm primùm facti sũt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine adjutorio divino posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent; adjutorium quippe defuisset sine quo manere non possent. Nunc autem quibus deest TALE adjutorium jam pœna peccati est quibus autem datur, secundùm gratiam datur, non secundùm debitum. *Ibid.*

VI. Tout ce que veut donc dire ce saint Docteur, c'est que, comme nous l'avons déja remarqué dans les chapitres 16. 17. & 18. de cette seconde Partie, l'homme ne pouvant pas persévérer de luy-méme dans l'innocence en laquelle il avoit esté créé, Dieu luy avoit donné le secours dont il avoit besoin pour le faire, parce qu'autrement sa chute n'auroit pû luy estre imputée; Que ce secours n'appliquoit pas infailliblement sa volonté à persévérer jusqu'à la fin, & qu'il n'avoit pas besoin qu'il le fist; parce qu'ayant esté créé dans une force & dans une parfaite santé d'ame, sans concupiscence au dedans qui le tentast, sans ennemi au dehors qu'il deust redouter, sans foiblesse & sans langueur

qui pust le lasser dans sa course : il luy estoit aussi aisé de fournir successivement la plus longue carriere, que de faire chaque démarche en particulier, c'est-à-dire, que de satisfaire en chaque rencontre particuliere à ses obligations : & qu'ainsi il suffisoit que Dieu sans se charger d'un soin special de le conduire, luy donnast à chaque rencontre, le secours, qui luy estoit nécessaire pour satisfaire alors à chaque obligation qui se présentoit ; *Que dans ce seul secours qui luy estoit donné pour chaque démarche en particuler, pour chaque rencontre, pour chaque obligation, il avoit un secours effectif, prochain & complet pour persévérer jusqu'à la fin, cette persévérance jusqu'à la fin ne renfermant pour luy aucune nouvelle difficulté, qui demandast un autre secours distingué de celuy-la* : de-sorte que pour cette raison on peut dire, que le pouvoir de persévérer jusqu'à la fin estoit en quelque façon attaché à son innocence & à sa sainteté, Dieu ne luy pouvant pas refuser le secours, dont il avoit besoin pour satisfaire à chacune de ces obligations, à mesure qu'elles se presentoient ; autrement, dit S. Augustin, il n'auroit pas esté coupable de la faute qu'il auroit faite ; Que les choses sont changées à-present ; *Que ce pouvoir effectif, prochain & complet de persévérer jusqu'à la fin n'est plus attaché ny à la sainteté, ny aux secours qui sont donnez en chaque occasion pour la conserver* ; Qu'à cause de la foiblesse & de la langueur dans laquelle sont les Justes, & du grand nombre de fâcheuses tentations dont leur vie est accompagnée, ils ne laisseront pas avec tous ces secours de se lasser bientost, & de succomber enfin sous les attaques des deux puissans ennemis qui leur font une guerre eternelle, la concupiscence & le Démon ; *Que ceux en qui se trouve ce pouvoir effectif, prochain & complet de perseverer jusqu'à la fin, ne l'ont que par une nouvelle misericorde de Dieu, qui ne la leur doit point, mais qui par une bonté particuliere qu'il a pour eux, veut bien se charger du soin de les faire persévérer infailliblement* ; *Que ceux qui n'ont pas ce même pouvoir effectif, prochain & complet portent en cela la peine du peché que toute la nature humaine a commis dans Adam, jam pœna peccati est* : Leur impuissance à persévérer jusqu'à la fin dans la justice par le moyen des secours qui leur sont donnez à chaque obligation particuliere, ne venant que de leur foiblesse & de leur langueur qui les leur rendent inutiles ; & cette langueur & cette foiblesse estant elles-mémes la peine du peché que nous avons commis en la personne de ce Pere commun ; que la privation de ce pouvoir & de ce secours ne les mettra pourtant pas à couvert de la justice de Dieu, parce que ne devant estre jugez que sur leurs actions particulieres bonnes ou mauvaises, ils

peuvent faire celles-là & éviter celles-cy par le moyen de ces secours, qui leur seront donnez pour ce sujet en chaque occasion particuliere.

VII. 4. Jansénius ne peut entendre du secours nécessaire aux Justes pour éviter le peché où ils tombent, les paroles de saint Augustin que nous examinons, *Mais maintenant ceux à qui manque un tel secours, c'est la peine du peché:* & il ne peut luy attribuer d'avoir enseigné, que Dieu refuse effectivement ce secours à tous ceux d'entr-eux que l'on voit tomber, & qu'il le leur refuse en veuë du peché originel: Il ne peut, dis-je, avoir ces pensées de ce Saint sans combattre incessamment sa doctrine. Car 1. comme nous avons déja dit au chapitre 52. cela ne se peut accorder avec la promesse que saint Augustin dit que Dieu fait à celuy qu'il justifie, de luy donner le Ciel, & avec ces gages qu'il dit qu'il luy en donne. Il n'y auroit aucune sincerité dans cette promesse & dans ces gages à l'égard des personnes que Dieu justifieroit, avec dessein de leur refuser dans un certain temps les graces dont ils auroient besoin pour ne pas estre privez du Ciel. 2. Cela ne se peut non-plus accorder avec cette fidélité, qu'il dit que Dieu a à ne pas abandonner le Juste, c'est à dire, à ne luy pas refuser l'assistance dont il a besoin: C'est encore un raisonnement que nous avons touché au méme endroit. 3. Cela combattroit directement la distinction que saint Augustin met sur le Pseaume 7. entre le secours qui est nécessaire au pecheur pour sortir de son peché, & celuy qui est nécessaire au Juste pour conserver la santé qu'il a reçeuë dans la justification, [a] *En ce que celuy-là n'est qu'un secours de miséricorde, & que celuy-cy est un secours qui est deû par justice.* Il n'auroit pû dire, qu'au lieu que le pecheur ne peut demander à Dieu ce premier secours qu'avec ces prieres dans la bouche, Guérissez-moy par vostre miséricorde; *le Juste demandant l'autre à Dieu, peut luy dire, Jugez-moy selon ma justice.* Il n'y auroit pas de Juste, qui ne deust craindre qu'en tenant ce langage, Dieu ne luy répondist, qu'il se trompe de croire que le secours qu'il demande, soit un secours qui luy soit deû par justice: que par la seule considération du peché originel, quoyqu'il le luy ait remis par le Bapteme, il est en droit de luy refuser ce secours, & qu'il l'a déja refusé méme à une infinité de Justes qui l'ont précédé. 4. Il n'y auroit aucune justesse ni vérité dans ces raisonnemens que fait saint Augustin comme *du plus au moins*, [b] Que si Dieu a donné à une ame la médecine qui luy estoit nécessaire pour la guerir; A PLUS FORTE RAISON *luy donnera-t-il celle, qui luy est nécessaire pour luy conserver la santé qu'il*

[a] Ibi misericors auxilium est, quia nullum habet meritum peccator .... Hic autem justum est auxilium quod jam justo tribuitur. *in Psal. 7. & hic 1. p. c. 1.*

[b] Si enim medicinam exhibet, qua sanemur infirmi; quantò magis eam qua custodiamur sani? Quoniam si cùm peccatores essemus Christus pro nobis mortuus est, quantò magis nunc justificati salvi erimus ab ira per ipsum? *Ibid.*

luy a renduë. 5. Il n'y en auroit non-plus aucune dans la preuve dont il se sert pour confirmer ce raisonnement : qui est *que le refus de ce secours & de cette médecine ne pourroit passer que pour un effet de la colere de Dieu : & que celuy que le sang de* JESUS-CHRIST *a délivré de la colere de Dieu par la justification, lors que ses pechez luy en avoient fait mériter toutes les rigueurs, doit* BIEN MOINS *apprehender de la ressentir, aprés avoir esté si heureusement justifié.* 6. Il n'y auroit rien de moins vray, que ce que nous avons rapporté de son explication du Pseaume 102. au chapitre 5. de nostre premiere partie, que Dieu ne peut non-plus manquer à proteger ceux qui le craignent, c'est-à-dire, les Justes, que le Ciel à conserver la Terre, *Si aliquando potest Cælum abscedere a protectione terræ, aliquando potest Deus non protegere timentes se :* Et que ce qu'il ajoûte que deslors que Dieu est devenu le Pere de quelqu'un par la justification, il ne peut plus avoir pour luy que des sentimens de Pere, *Iam sæviat quantum vult, Pater est.* 7. Il n'y auroit rien de moins vray non-plus, que ce qu'il dit au sermon 197. *de Tempore*, & que nous avons rapporté plus au long dans le méme chapitre 33. que le démon est enchaîné à l'égard des Justes : ni rien de moins supportable, que l'espece d'insulte qu'il prend de là occasion de faire à ceux qui succombent à ses tentations : Voyez, dit-il, combien il faut qu'un homme soit fou, qui se laisse mordre par un chien qui est à l'attache. *Alligatus est enim tanquam canis annexus catenis..... Quàm stultus est homo ille quem canis in catena positus mordet!* 8. Il n'y auroit rien encore de moins véritable, que ce qu'il dit que Dieu ne laisse la concupiscence à celuy qui reçoit le Baptéme, que pour l'exercer dans la suite, *Ad agonem.* 9. Saint Prosper estoit si éloigné d'attribuer à saint Augustin la pensée que Jansénius luy attribuë, que nous avons veû au chapitre 20. de nostre premiere partie : que quand les Demi-pélagiens attribuoient à saint Augustin de croire, qu'il y a des Justes à qui Dieu refuse la grace, qui leur est nécessaire pour continuer de vivre dans l'obéïssance, *Quod quibusdam vocatis & piè justéque viventibus obedientia* (c'est-à-dire, comme il l'explique, *obedientiæ vires) subtrahatur :* ce saint Disciple n'a entendu cette proposition qu'avec horreur, & ne l'a regardée [a] que comme une proposition, *qui faisoit Dieu Auteur de la chûte des Justes, qui le taxoit d'injustice & de cruauté dans la punition de leurs pechez, & qui renfermoit enfin le comble de l'extravagance & de l'impieté.* C'est aussi la maniere dont nous avons veû, que [b] saint Gregoire s'est récrié contre une propsition semblable à celle-là. 10. Jansenius ne peut donner au texte de saint Augustin que nous

[a] Si Deus hominem sibi obedientem a pietate deturbat, & bene currentem cadere facit : ergo pro bonis mala retribuit, & injustè punit quod impellit ut fiat. Quid tam perversum, quid tam insanum dici aut cogitari potest? *Prosp. hic* 1. *p. c.* 20

[b] *Greg.. ibid. c.* 19.

examinons, le sens qu'il luy donne, sans luy faire combattre le Concile de Trente. Car il n'y a rien de plus opposé que ces deux propositions, l'une que Jansénius attribuë à ce saint Docteur dans cét endroit, *que Dieu refuse à cette infinité de Iustes qui retombent, la grace dont ils ont besoin pour s'en pouvoir empécher, & qu'il la leur refuse sans y avoir esté provoqué par aucune infidélité de leur part à user de ses graces précédentes, mais seulement en veüë & en punition du peché originel:* l'autre du Concile de Trente, qui déclare que Dieu ne discontinuë pas de donner ses graces aux Justes, qu'il n'y ait esté provoqué par leur infidélité à ses graces précédentes: ou comme il s'exprime, [a] *que Dieu ne discontinuë pas d'opérer en eux le vouloir & le faire, qu'ils n'ayent manqué auparavant à sa grace.*

[a] Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonũ, ita perficiet operans velle & perficere *Conc. Trid. sess. 6. c. 13.*

VIII. 5. Si saint Augustin avoit crû, que Dieu ayant pardonné le peché originel à ceux qui ont reçeû le Baptéme, est encore en droit de le punir par la soustraction de la grace qui leur est nécessaire pour ne pas périr éternellement: Et s'il avoit crû, que c'est en effet la conduite, qu'il tient à l'égard de tous les Justes que l'on voit retomber dans le peché: Si enfin ç'avoit esté le sens du passage que nous examinons du chapitre 11. du livre de la correction & de la grace; *Mais maintenant ceux à qui manque un tel secours, c'est la peine du peché:* ce saint Docteur n'auroit pas dit au chapitre 8. du méme Ouvrage: [b] *Si on me demande, pourquoy Dieu n'a pas donné la persévérance à tant de personnes à qui il avoit donné la charité pour vivre chrestiennement* (J'ay prouvé au chapitre 51. que c'est de la persévérance *jusqu'à la fin* qu'il parle en cét endroit) *j'avoüëray ingenuëment que je ne le sçay pas*: Et au lieu d'avoüër son ignorance sur ce point, il auroit deû dire, que des Chrestiens qui n'ignorent pas que nous avons tous contracté le peché originel, ne doivent pas méme former une demande de cette nature; que ce peché à la vérité estoit remis par le Baptéme, mais qu'ils n'ignoroient pas; que Dieu ne laisse pas d'avoir toûjours le droit de le punir dans la suite par le refus de ses graces les plus nécessaires. En un mot il auroit deû dire, ce que Jansénius prétend qu'il a dit trois chapitres plus bas, d'une maniere si nette & si décisive en ce peu de mots du texte que nous examinons: *Mais maintenant ceux à qui manque un tel secours, c'est une peine du peché.*

[b] Hîc si a me quæratur, cur eis Deus perseverantiam non dederit, quibus eam, qua christianè viverent dilectionem dedit, me ignorare respondeo *L. de corrept. & grat. c. 8.*



CHAPITRE LV.

On rapporte la distinction que saint Augustin a faite des pechez en pechez simplement pechez, *& en pechez qui sont aussi* peine de peché. *Et on en forme un sixiéme raisonnement pour prouver, qu'il a esté persuadé, que le secours qui est nécessaire aux Iustes pour ne pas interrompre leur persévérance, n'est refusé à aucun d'eux en veüe du peché originel.*

I. MAis voicy un sixiéme raisonnement, qui pour n'estre pas au goust de Jansénius non-plus que les précédents, n'en paroîtra peut-estre pas moins invincible au Lecteur. Il faut remarquer 1. que saint Augustin a distingué trois sortes de choses: il y en a qui sont *pechez seulement*, & qui ne sont point *la peine de quelque peché précédent*: tels furent sans contredit le peché d'Adam & celuy des Anges. Il y en a qui ne sont que peine de peché & ne sont pas pechez: tels sont, dit saint Augustin, les supplices qu'on fait souffrir aux criminels. Il y en a enfin qui sont en méme temps *pechez en elles-mémes & peine d'un peché précédent*: ainsi les pechez que l'on commet par une habitude que l'on a contractée, sont *pechez en eux-mémes*, & sont en méme temps *la peine des pechez précédens* qui ont produit cette habitude.

II. Il faut remarquer 2. que le méme Saint définit les pechez qui ne sont que *pechez*, à la différence de ceux qui sont en méme temps *pechez & peine de peché*: [a] qu'il les définit, dis-je, des pechez dont il est libre de s'abstenir, *Vnde liberum est abstinere*: ou autrement [b] des pechez que la volonté produit & non-pas la nécessité, *quæ committuntur non necessitate sed voluntate*. Et ainsi des pechez qui sont en méme temps *pechez & peine de peché*, doivent selon cette définition estre des pechez dont il ne soit pas libre de s'abstenir, & qui se commettent avec nécessité & non-point par la volonté. Je n'examine pas, si lors qu'il dit, ou plustost qu'il suppose, que ces pechez qui sont aussi *peine de peché*, sont des pechez, dont celuy qui les commet n'a pas la liberté de s'abstenir, & qu'il commet avec nécessité: il veut effectivement dire, que celuy qui les fait n'ait pas la liberté de s'en abstenir: ou s'il veut seulement dire, comme c'est en effet son intention, qu'il luy est tres-difficile de s'en abstenir: Je n'examine pas, dis-je, ce point, dautant qu'il ne fait rien à mon dessein.

[a] L. 7. cont. Jul. c. 47. & c. 105

[b] eod. c. 105.

III. Il faut remarquer 3. qu'on peut s'abstenir en deux

manieres du peché que l'on commet : l'une en commettant un autre peché ; ainsi, par exemple, on peut eviter un peché d'impureté par un peché de vanité : l'autre, en ne commettant pour cela aucun autre peché. Jansénius demeure d'accord que l'homme ne fait jamais aucun peché, qu'il ne soit en sa liberté de s'en abstenir de la premiere maniere ; [a] & il dit seulement, qu'il n'est pas en sa liberté de s'en abstenir de la seconde maniere sans le secours de la grace. Il ajoûte, que quand S. Augustin a défini le peché qui est *simplement peché*, & qui n'est point *peine de peché*, que quand, dis je, il a défini *un peché dont celuy qui le commet a la liberté de s'abstenir, Vnde liberum est abstinere*, [b] il l'entend d'une liberté de s'en abstenir de la seconde maniere, & non de la premiere, qui seroit de commettre un autre peché en sa place. *Car*, dit-il, *ce saint Docteur n'a pas eu grand égard à cette sorte de liberté : & celle dont il parle, est une liberté de s'abstenir tellement du peché qui se presente, que l'on n'en commette pas un autre, & qu'on puisse dire veritablement que l'on est victorieux du peché.* Ainsi donc, selon l'explication de Jansénius, afin qu'un peché que l'on commet, pust estre censé *simplement peché*, & non *peine de peché*, il faudroit, que celuy qui le commet pust s'en abstenir sans tomber dans un autre : & par conséquent il faudroit qu'il eust la grace qui luy seroit nécessaire pour s'en abstenir, n'estant pas possible, disoit tout-à-l'heure cét Auteur, de s'abstenir d'un peché sans la grace, autrement qu'en tombant dans un autre.

a Augustinus sæpissime constantissiméque docet, jam post lapsũ ante adventum gratiæ, ita peccatum a voluntate committi, ut ab eo abstinere nõ sit ampliùs liberum, ita videlicet ut abstinendo non peccet. *Jans. de statu naturæ lap'a l. 3. c. 9. ita & ibid. l. 4. c. 20.*

b Parvi enim momenti est Augustino illa libertas exercitii, seu indifferentia abstinẽdi philosophica, qua unum peccatum in aliud irruendo fugitur ; sed de illa libertate loquitur, qua sic abstineri à peccato potest, ut peccatum sine peccato superetur, atque ita sequatur vera peccati victoria. *Cit. c. 20.*

IV. Il faut donc remarquer 4. que si S. Augustin avoit encore reconnu dans l'estat où nous sommes des pechez, qui fussent *simplement pechez*, & qui ne fussent pas *peine de peché* : Jansénius seroit obligé d'avoûër, qu'il y a encore des pechez dont on ne s'abstient pas, quoy-qu'on ait la grace qui est nécessaire pour s'en abstenir ; & que par consequent il y a des graces qui ne sont pas infailliblement efficaces, & qui n'ont pas l'effet pour lequel elles sont données. Aussi a-t-il eu grand soin pour cette raison de nous avertir, [c] que S. Augustin n'a point reconnu d'autre peché que celuy d'Adam & des Anges, qui fust *simplement peché*, & non *peine de peché* : & que ce saint Docteur a regardé les pechez qui se commettent à present, comme des pechez qui sont tellement *pechez*, qu'ils sont aussi *peine de peché*. J'ajoûte à cette remarque, que s'il falloit reconnoître encore à present quelques pechez qui fussent simplement *pechez*, & non *peine de peché*,

c Cit. c. 20.

c'est-à-dire, des pechez dont il fust libre de s'abstenir sans tomber dans un autre, des pechez enfin que l'on commist de telle sorte, que l'on eust neanmoins la grace qui est nécessaire pour les eviter: Jansénius demeureroit d'accord, que ce seroit particulierement au peché par lequel les Justes dechéent de la justice, qu'il faudroit attribuer ce nom. Car s'il y avoit quelqu'un, qui méritast que Dieu ne le laissast pas sans la grace, qui luy est nécessaire pour ne pas commettre de peché: les Justes qui sont ses amis & ses enfans, seroient tout autrement dignes de cette faveur, que des pecheurs qui se sont déja prostituez eux-mémes au peché, & qui par cette premiere démarche se sont attiré la colere de Dieu. Et ainsi, si je puis prouver, que S. Augustin a encore reconnu dans l'estat où nous sommes des pechez, qui sont *simplement pechez*, & non *peine de peché*, j'auray prouvé contre Jansénius, selon la premiere partie de cette remarque, qu'il y a dans le sentiment de S. Augustin des graces, qui ne sont pas infailliblement efficaces (ce que j'avois entrepris de prouver par toute nostre premiere Partie) puisque selon Jansénius, cette sorte de pechez suppose la grace qui est nécessaire pour les eviter. Et j'auray encore prouvé contre luy, selon la seconde partie de cette méme remarque, que le peché par lequel les Justes dechéent de la justice, & interrompent leur persévérance, est un peché qui est *simplement peché*, & non *peine de peché*; & que nôtre saint Docteur n'a pas cru, que le secours, qui leur est necessaire pour l'eviter, leur soit refusé en veuë & en punition du peché originel.

V. Or c'est une chose si evidente, que S. Augustin a reconnu, que dans l'estat méme où nous sommes il y a des pechez qui sont *simplement pechez*, & non *peine de peché*, & cela dans ses Ouvrages méme contre les Pélagiens, que je m'asseûre que quand j'en auray rapporté les paroles, le Lecteur sera surpris de voir, que Jansénius ait pû se mettre le contraire dans l'esprit malgré une lumiere si éclatante. Les Pélagiens croyoient avoir un grand avantage dans la définition du peché, que S. Augustin avoit autrefois donnée en ces termes: [a] *Le peché est une volonté de retenir ou d'acquerir ce que la justice ne permet pas, & dont il est libre de s'abstenir.* Et d'un costé, ils l'alleguoient pour ruiner la doctrine du peché originel, parce qu'on ne pourroit pas dire, que ce fust un peché dont il fust en la liberté des enfans de s'abstenir; & de l'autre, ils s'en servoient contre ce qu'ils entendoient dire si souvent au méme Saint de la nécessité de pecher où se trouvent les hommes: comme s'il eust voulu dire, qu'il n'y avoit plus mainte-

[a] Peccatum est voluntas retinendi vel cõsequendi quod justitia vetat, & unde liberũ est abstinere.

nant de liberté pour ne point pecher ; & ils luy opposoient que sa definition n'auroit donc plus de lieu nulle part ; car si cela est, luy disoient-ils, à en juger par vôtre definition méme, il n'y aura plus aucun peché sur la Terre. Mais ce saint Docteur leur faisoit voir, qu'ils n'entendoient pas sa doctrine ; & que cette definition qu'il avoit autrefois donnée du peché, ne se devoit entendre que du peché qui n'est purement que peché, & non du peché qui est en méme temps la peine d'un peché précédent : qu'ainsi cette définition regardoit principalement le peché où Adam tomba ; mais que neanmoins elle ne laissoit pas de subsister encore à present en plusieurs autres pechez : parce qu'encore qu'il y en ait quantité, qui pour estre en méme temps *peché & peine de peché*, se commettent avec quelque necessité ; il y en a neanmoins aussi plusieurs, qui comme celuy d'Adam sont tellement pechez, qu'ils ne sont pas la peine d'un peché précédent : [a] *Apprenez*, leur dit-il au chapitre 47. du septiéme Livre contre Julien, *à distinguer ces trois choses, & sçachez qu'il y a des choses qui sont simplement pechez, qu'il y en a qui sont peine de peché, & qu'il y en a qui sont en méme temps l'un & l'autre, c'est-à-dire, qui sont tellement peché, qu'elles sont en méme temps la peine d'un autre peché précédent. Vous voyez bien maintenant, auquel de ces trois genres convient la definition que j'ay donnée du peché, quand j'ay dit, que c'est une volonté de faire ce qu'il n'est point permis de faire, & dont il luy est libre de s'abstenir ; car ce n'est que le peché qui est simplement peché que j'ay voulu définir, & non pas ou la peine du peché, ou le peché qui est en méme temps peché & peine de peché. Or ces trois genres ont chacun leurs especes, desquelles si je voulois disputer je me rendrois ennuyeux : Si vous demandez des exemples de ces trois genres, le peché d'Adam en est un du premier dont personne ne peut douter : parce que bien que les hommes commettent encore maintenant plusieurs pechez dont il est en leur pouvoir & en leur liberté de s'abstenir, cette liberté n'est pourtant point si grande que celle d'Adam, qui estoit encore pur & innocent, comme quand il sortit des mains de Dieu, & qui n'avoit encore contracté aucune foiblesse & aucune corruption : la seconde sorte qui est de pure peine de peché, se rencontre dans le supplice des criminels &c.* Et au chapitre 105. [b] *Puis donc que vous demeurez d'accord, qu'il se trouve parmy les*

[a] Tria ista discernas, & scias aliud esse peccatum, aliud pœnam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam pœna peccati. Intelligis quod horum trium pertinet ad hanc definitionem, ubi volũtas est agendi quod justitia vetat, & unde liberum est abstinere; peccatum enim isto modo definitũ est, non pœna peccati, non utrumque. Habent autem illa tria genera etiam species suas de quibus nunc longũ est disputare. Horum trium generum si requirantur exẽpla, primi generis in Adam sine ullo modo quæstionis occurrit, multa quippe sũt quæ agunt homines mala, a quibus eis liberum est abstinere, sed nulli tam liberum est quàm illi fuit, qui Deo suo a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus, adstabat. Secundi autem generis ubi tantummodo est pœna peccati, ex [illegible] &c. *Lib. 7. cont. Jul. cap. 47.*

[b] Cùm igitur ista fateamur in hominibus esse peccata quæ committuntur non necessitate, sed voluntate, quæ tantummodo peccata sunt, unde ab eis liberum est abstinere : & a peccatis de ignorantiæ & affectionum necessitate venientibus, quæ jam non solum peccata, verùm etiam pœnæ sunt peccatorum, plenum sit genus humanũ : quomodo dicis definitionibus nostris peccatũ nec in moribus inveniri.. *Ibid. c. 105.*

hommes des pechez qui se commettent sans necessité, mais au contraire avec volonté, c'est à-dire, avec liberté, qui sont simplement pechez, & desquels il est en leur liberté de s'abstenir, comme il y en a au contraire une grande quantité d'autres qui ne sont pas seulement pechez, mais aussi peine de peché, & qui partent avec une espece de necessité, de l'ignorance & des passions ; comment pouvez-vous dire que si mes definitions subsistent, il n'y a plus de peché au monde. On peut voir encore la méme doctrine dans S. Gregoire, au vingt-quatriéme livre de ses Morales chapitre 9.

VI. Si Jansénius s'estoit contenté de dire, que S. Augustin a regardé le peché d'Adam comme un peché, qui plus visiblement que tout autre a esté de ce nombre de pechez qu'il, a appellé *simplement pechez*, & non *peine de peché*, & que de tous les pechez il a esté celuy dont il a esté le plus aisé de s'abstenir ; il n'auroit rien dit que nous ne luy eussions avoûé, & que le premier de ces passages ne dise en effet. Mais avoir pretendu comme il a fait au chapitre 9. du troisiéme livre *de la nature corrompuë*, & au chapitre 20. du livre 4. que nous avons citez icy n. 3. que S. Augustin n'avoit point reconnu d'autre peché que celuy-là, qui fust *simplement peché*, & non *peine de peché* : en verité c'est avoir ouvertement renoncé à toute sincerité ; puisque ce saint Docteur vient de dire si positivement le contraire. Mais ce qui passe toute croyance, c'est que Jansénius n'ait pas méme fait de difficulté de rapporter dans le premier de ces deux endroits ce premier passage de S. Augustin, pour montrer qu'il ne parle qu'aprés luy. Car l'on a veu au-contraire, que ce passage contient en termes formels, [a] *qu'il a encore à-present de cette premiere sorte de pechez qui sont simplement pechez & non peine de peché, & desquels celuy qui les commet a la liberté de s'abstenir, bien que la liberté qu'avoit Adam de s'abstenir de celuy qu'il commit, fut encore plus grande, n'ayant point de concupiscence à combattre.* Mais peut-estre Jansénius croyoit-il, qu'il luy seroit aisé de détourner l'attention que ses Lecteurs pourroient faire à ces paroles, en reprenant le passage d'un peu plus haut que nous n'avons pas fait, & frappant d'abord leurs yeux par ces mots de S. Augustin qui en font le commencement, & par lesquels il répond à cét Evéque Pelagien, que c'estoit à l'estat d'Adam qu'il avoit regardé quand il l'avoit donnée, dautant que c'estoit d'Adam qu'il s'agissoit dans ses livres *du libre-arbitre*, d'où est cette definition ; *Ipse est Adam quem nostra illa definitio quæ tibi placuit, intuebatur* : comme si, dire que c'estoit Adam qu'il avoit alors en veuë, c'eust esté dire, qu'il n'y avoit aussi que luy & son peché, en qui cela se soit ren-

[a] Multa quippe sunt quæ agunt homines mala, a quibus liberum est abstinere, sed nulli tam liberum est quàm illi fuit, qui &c. *Aug. hic n. sup.*

contré : & comme si la suite du passage ne joignoit pas en termes exprés, des pechez d'apresent au peché du premier homme pour exemple de cette sorte de peché dont nous parlons.

VII. Aussi l'Apologiste de Jansénius s'y est-il pris d'une autre maniere. Il voyoit bien qu'il y avoit sujet de craindre, que cét artifice ne réüssist pas ; & il y en a employé un autre, où à la vérité il n'y a pas tant de fidélité, mais aussi où il y a plus de seureté pour luy. C'est qu'il a fait éclipser du passage de saint Augustin ce qui estoit un peu incommode à son sentiment, & à celuy dont il avoit entrepris l'apologie : & par ce moyen, asseûrement fort aisé, il s'est mis méme en estat de pouvoir triompher de son Adversaire. C'est dans l'article 43. de sa premiere apologie, où voulant satisfaire à l'argument que Monsieur Habert alors Theologal de Paris, & depuis Evéque de Vabres avoit tiré de ces paroles de saint Augustin au 3. livre *du libre-arbitre*, qu'il n'y a point de peché si l'on se trouve dans la nécessité de le commettre ; *Non est peccatum cùm necessitas est ut cedatur peccato* ; il dit d'abord, & ce qu'il dit est vray, que saint Augustin ayant expliqué ces paroles depuis ce temps-là, il avoit dit qu'il ne les faloit entendre, que du peché qui est tellement peché, qu'il n'est pas en méme temps peine de peché. Et puis pour prouver que *saint Augustin a déclaré luy-méme*, que cette sorte de peché qui n'est pas la peine d'un autre peché mais simplement peché, c'est-à-dire, ce peché qui se commet, sans que la volonté soit dans la nécessité de le commettre, *n'a lieu qu'avant la chute de l'homme* (ce sont les termes de l'Apologiste dans le titre de sa réponse) il allegue le premier des passages que nous avons rapportez n. 5. Mais [a] comme ce passage, ainsi que nous avons veû, dit luy-méme tout le contraire de ce que prétend Jansénius ; & que parmi les exemples de peché *simplement peché & non peine de peché* ; ou autrement *de peché dont celuy qui le commet a la liberté de s'abstenir*, ce saint Docteur joint au peché d'Adam quantité de pechez de l'estat où nous sommes : cét Apologiste en retranche tout ce qui regarde ces pechez de l'estat où nous sommes ; & se contentant d'y laisser ce que le Saint dit du peché d'Adam, il passe immediatement, & sans méme aucune interposition de ces points, que l'on a coûtume de mettre, quand on veut marquer que l'on passe quelque chose, parce qu'il ne fait pas au sujet ; il passe dis-je immediatement [b] de la maniere que l'on voit icy à la marge, du peché d'Adam à cette seconde sorte de choses, qui sont seulement la peine d'un autre peché sans estre aussi pechez : afin de faire croire au Lecteur, que ce saint Docteur n'avoit point reconnu d'autre peché que celuy d'Adam, qui

[a] Horum sanè trium generũ si requirantur exempla, primi generis in Adam sine ullo modo quæstionis occurrit. Multa quippe sunt quæ agunt homines a quibus eis liberum est abstinere, sed nulli tam liberũ est quàm illi fuit, qui Deo suo à quo erat conditus, rectus, nullo prorsus vitio depravatus astabat. Secundi autem generis ubi tantummodo est pœna peccati, &c. *Aug. l. 7 cont. Jul c. 47. & hic n. 5.*

[b] Horum sanè trium generum si requirantur exempla, primi generis in Adam sine ullo modo quæstionis occurrit. Secundi autem generis, ubi tantummodo est pœna peccati, &c. *1. Apol pour Jansénius art. 43. p. 390.*

fust tellement peché qu'il ne fust pas aussi peine d'un autre peché. Après quoy insultant à son Adversaire, il ajoûte tres-faussement qu'il a voulu rapporter *toute cette suite des paroles de saint Augustin*, pour faire voir combien son Adversaire les avoit mal prises, & combien il témoignoit entendre peu les maximes de saint Augustin.

VIII. A la vérité si cét Auteur n'avoit allegué ce passage, que pour réfuter ce que Monsieur Habert avoit dit, *Qu'il n'y en a pas un qui ne puisse éviter le peché*, ce qu'il avoit pretendu prouver par ces paroles de saint Augustin au 3. livre *du libre-arbitre*, * *Qu'on ne peche pas, lors qu'il y a nécessité de pecher*, il auroit eu sans doute quelque pretexte de s'en servir contre luy pour rendre son argument inutile : car enfin saint Augustin declare positivement dans ce passage, que ce qu'il avoit dit *que le peché est une chose dont il est libre de s'abstenir*, ne se doit pas entendre de toute sorte de pechez, mais seulement de celuy qui n'est *simplement que peché* : & ainsi cét endroit du 3. livre *du libre-arbitre* estoit inutile à Monsieur Habert pour prouver *qu'il n'y en a* PAS UN *qui ne puisse éviter le peché* : parce que l'explication que ce saint Docteur y donne dans ce passage, & la restriction qu'il en fait à ces pechez qui sont *simplement pechez*, semblent insinuer, qu'il a cru du moins, que les autres se commettent avec nécessité de la part de ceux qui les commettent ; sauf à nous à examiner quelle est cette nécessité dont parle saint Augustin. Mais 1. au cas que l'Auteur de l'apologie n'eust pas eu d'autre dessein, rien ne l'auroit obligé à omettre du passage de saint Augustin ce que nous avons veû qu'il en a omis, sur tout en ayant rapporté tant d'autres endroits, qui asseûrément ne pouvoient pas luy paroître plus nécessaires que celuy-cy. 2. Le titre de sa réponse fait voir trop évidemment qu'il avoit un autre dessein. Car il ne s'y borne pas à vouloir réfuter ce que Monsieur Habert avoit prétendu *qu'il n'y en a* PAS UN *qui ne puisse éviter le peché qu'il commet.* Mais comme nous l'avons déja dit, il s'y engage à montrer que *saint Augustin a déclaré luy-méme* que ce qu'il avoit dit autrefois, *Qu'il n'y a point de peché où il y a nécessité*, sur quoy Monsieur Habert s'appuyoit, *n'a lieu qu'avant la chute de l'homme.* C'est-à-dire, qu'il avoûë de bonne foy que selon ses principes depuis la chute de l'homme tous les pechez qui se commettent, se commettent avec nécessité : & il prétend seulement prouver, que c'est une vérité de saint Augustin méme. Et c'est pour ce sujet qu'il rapporte en suite ce grand passage de saint Augustin, où ce saint Docteur distinguant les pechez *simplement pechez* d'avec

* Non est peccatum, cùm necessitas est ut cedatur peccato.

ceux qui sont peine d'un autre peché, en ce qu'il est libre de s'abstenir de ceux-là, il propose le peché d'Adam pour exemple de ces pechez *simplement pechez*. Cependant c'est ce passage méme qui devoit convaincre l'Apologiste, que ce n'est pas dans l'estat d'Innocence seul, qu'on a peché sans nécessité, mais que cela arrive encore à present : puisque saint Augustin dans ce passage joint encore au peché d'Adam des pechez de l'estat où nous sommes. Et ainsi la suppression, que cét Auteur a faite de ces paroles n'est point pardonnable ; puisque c'est avoir supprimé ce qui établissoit invinciblement tout le contraire de ce qu'il vouloit prouver.

IX. Je n'aurois pas méme esté éloigné de souffrir qu'on donnast un sens, du moins un peu plus favorable à la prétention qu'a l'Auteur, que ce n'est *qu'avant la chute de l'homme*, que la nécessité ne se trouve pas dans le peché. Ce sens seroit, que par *l'homme* il eust entendu non *le premier homme* mais chaque Juste : comme si du moins il fust demeuré d'accord, que chaque Juste qui tombe dans le peché, a la liberté de s'abstenir de celuy qu'il commet ; & qu'il eust absolument prétendu, que les pechez qui se commettent aprés la perte de la grace justifiante se commettent avec nécessité. Mais 1. cette expression *la chute* DE L'HOMME, marque trop ordinairement dans le langage commun de la Theologie & des Peres la chute du premier homme, pour se pouvoir figurer que l'Apologiste l'ait prise autrement. 2. L'exemple d'Adam auquel il nous renvoye continuellement & uniquement dans toute sa réponse, fait trop voir que c'est luy en effet qu'il entend uniquement dans ces mots, *la chute* DE L'HOMME. 3. La suppression des paroles, par lesquelles saint Augustin joint dans le passage dont nous parlons, des pechez de l'estat où nous sommes à celuy d'Adam pour exemple de pechez qui se commettent sans nécessité : cette suppression, dis-je, fait encore voir trop visiblement, qu'il y a eû du dessein quand il l'a faite : elle publie trop hautement, que c'estoit pour oster la pensée au Lecteur, que saint Augustin ait jamais crû, qu'il y ait eu d'autres pechez que celuy-là, qui se soient commis sans nécessité. Mais 4. enfin il suffit que le livre de cét Auteur soit une *Apologie de Monsieur Iansénius Evéque d'Ypre & de la* prétenduë *doctrine de saint Augustin expliquée dans son livre.* Car comme Jansénius, ainsi que nous l'avons veû dans ce chapitre, ne reconnoissoit point de peché aprés celuy d'Adam, que celuy qui le commet eust la liberté de ne pas commettre : cét Auteur en se déclarant l'Apologiste de sa doctrine, a déclaré fort solemnellement, que c'estoit aussi là son sentiment. En effet Jansénius ne s'est veû en-

gagé dans ce sentiment, que parce qu'il s'estoit persuadé, qu'à moins d'une grace infailliblement efficace on ne peut éviter un peché sans tomber dans un autre. Or l'on sçait, que c'est un principe dont l'Auteur de l'Apologie fait profession. Et ainsi encore une fois, la suppression qu'il a faite des paroles de saint Augustin, qui marquent positivement, qu'outre le peché d'Adam il y a encore des pechez, dont ceux qui les commettent ont la liberté de s'abstenir: cette suppression, dis-je, n'est point pardonnable, puis qu'il voyoit bien qu'elles détruisoient ce prétendu principe.

X. J'ajoûte, que cét Apologiste ne pouvoit faire une plus grande playe à la doctrine de Jansénius, qu'en faisant cette suppression dans le passage de saint Augustin. Car enfin c'estoit déclarer ouvertement, que la doctrine de cét Auteur ne pouvoit subsister, s'il estoit vray que ce saint Docteur eust encore reconnu dans l'estat où nous sommes des pechez qui fussent *simplement pechez & non-pas la peine d'un autre peché.* Et ainsi comme la suppression qu'il a faite des paroles de ce Saint, qui le disoient positivement, n'empeche pas qu'elles ne se trouvent effectivement dans les œuvres de ce saint Docteur, elle nous tient lieu de preuve, mais de preuve invincible, de l'opposition de la doctrine de Jansénius avec celle de saint Augustin. Pour moy j'avoüë, que ce procédé m'a un peu surpris, & que je ne puis l'accorder avec l'amour religieux que nous devons avoir pour la vérité, & avec la sincérité dont nous devons faire profession. Car 1. il est icy question d'une chose de la derniere conséquence: il est question d'entrer dans la véritable doctrine de saint Augustin sur la grace, c'est-à-dire, de prendre des sentimens justes sur cette matiere, & d'accuser & d'absoudre les personnes de l'hérésie de Pélage selon qu'elles s'éloigneront ou qu'elles s'approcheront des sentimens de ce Saint. 2. Le point sur lequel nous en sommes, suffit seul pour décider une chose de si grande conséquence. Si saint Augustin a reconnu qu'il y a encore à present des pechez qui soient *simplement pechez & non la peine d'un autre peché*, ou autrement des pechez dont il dit qu'il est libre de s'abstenir, Jansénius & son Apologiste avoüënt qu'ils seront forcez de reconnoître, que ceux qui les commettent ont toute la grace dont ils ont besoin pour ne les pas commettre. C'est à dire, qu'il sera vray, *que la grace n'impose pas à la volonté une nécessité d'y consentir, que toutes les graces n'ont pas l'effet pour lequel elles sont données, qu'on ne sera point Pélagien mais Augustinien, bien que l'on croye que l'on peut agir avec des graces qui ne produisent pas infailliblement le consentement de la volonté, que ce Pélagianisme, que Iansenius & son Apologiste reprochent sans cesse*

à

à leurs Adversaires, n'est qu'un masque dont ils veulent leur faire peur, que toute la doctrine de l'un & de l'autre sur la grace est entierement renversée, & que ces passages de saint Augustin qu'ils on entassez les uns sur les autres pour l'établir, ne disent rien moins que ce qu'ils ont voulu leur faire dire. 3. Ce point dont dépendent toutes ces propositions, est la chose du monde la plus aisée à décider, ou plûtost c'est la chose du monde la plus evidente dans saint Augustin. Ce saint Docteur dit en termes formels dans le premier passage que nous avons rapporté n. 5. * qu'il y a encore des pechez de cette nature dans l'estat où nous sommes, c'est-à-dire, des pechez qui sont *simplement pechez & non la peine d'un autre peché*, des pechez enfin, dont il est libre de s'abstenir à ceux qui les commettent. Il dit encore positivement la méme chose dans le second. Il n'en faloit pas davantage à un esprit qui aime & qui recherche la vérité. Cependant l'Apologiste dissimule le second, & retranche du premier ce qui luy disoit une vérité si importante d'une maniere si claire, & qui pouvoit luy servir si avantageusement pour la faire connoître aux autres : ce qui doit estre l'unique objet de nos desirs & de nostre joye, lors que nous avons esté assez heureux pour découvrir la vérité.

*Multa quippe sunt quæ agunt homines mala, a quibus liberum est abstinere. *hic n. 5.*

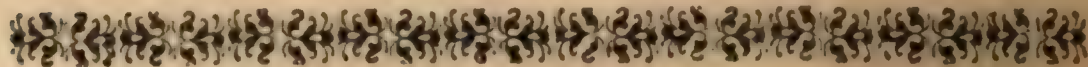


CONCLUSION

De tout cét Ouvrage par deux nouvelles preuves des véritez qui y ont esté établies.

JE ne crois pas maintenant, que l'on dise que je m'estois trop avancé, quand j'avois promis de faire voir que des objections de Jansénius les unes sont appuyées sur de fausses suppositions, les autres le jettent dans des contradictions toutes évidentes; que celles-cy renversent une partie de sa doctrine, celles-là établissent tout le contraire de ce qu'il prétend prouver; mais qu'elles conviennent toutes généralement en ce qu'elles sont inutiles au dessein qu'il s'est proposé. J'espere que le Lecteur n'aura rien trouvé que de véritable dans une proposition si hardie : & qu'il avoûëra qu'il n'y a en effet aucune de ces objections qui nous incommode; qu'au contraire il n'y en a presque aucune, qui ne fournisse de nouvelles preuves des véritez que nous avons établies dans nostre premiere partie. Je veux bien neanmoins ajoûter encore deux autres preuves pour la conclusion de tout cét Ouvrage. Elles seront tirées

de l'endroit méme de saint Augustin, d'où sont pris les 5. passages que nous avons examinez dans l'Objection précédente, c'est-à-dire, du livre *de la correction & de la grace*: & elles confirmeront invinciblement ce que nous avons dit au sujet de la persévérance dans la réponse à la méme objection.



PREMIERE PREUVE.

Tirée de ce que le Juste qui vient à pecher, ne peut pas dire qu'il n'a pas reçeû la grace de pouvoir èviter la desobéïssance où il tombe.

CHAPITRE LVI.

I. SAint Augustin se propose au sixiéme chapitre de ce livre l'excuse que croyent pouvoir faire des personnes qu'on reprend. Cette excuse consiste à dire, qu'ils n'ont pas reçeû la grace de vivre conformément à leurs obligations. [a] *Pourquoy*, disent-ils, *nous corrige-t-on, nous reprend-on, nous blâme-t-on? En quoy sommes-nous coupables, n'ayant pas reçeû ce qui nous estoit nécessaire pour agir autrement?* Il nous apprend, qu'ils veulent dire par-là, qu'ils n'ont pas reçeû de Dieu la grace qui leur estoit nécessaire pour vivre dans l'obeïssance à ses loix. [b] *Ceux*, dit-il, *qui parlent de la sorte, veulent se justifier de ce qu'ils ne vivent pas dans l'obéïssance qu'ils doivent à Dieu, parce que l'obéïssance vient de luy: .... Nous n'avons pas reçeû, disent-ils, cette obéïssance: pourquoy donc nous reprend-on?* Ensuite dequoy il dit qu'on peut distinguer en deux classes les personnes qui usent de cette excuse. Car ou ce sont des personnes qui ne sont pas encore baptisées: & il demeure d'accord qu'ils n'ont pas encore reçeû la grace, qui est nécessaire pour vivre dans l'obeïssance & dans la fidélité aux Commandemens de Dieu; [c] parce qu'il regarde cette grace comme une chose inséparable de la grace justifiante & de la qualité d'enfans de Dieu: c'est-pourquoy il se contente d'exhorter ceux-là à recourir au Baptéme; nous insinuant que devant y acquerir cette charité & cette qualité d'enfans de Dieu, ils y trouveront en méme temps cette grace, qu'ils disent leur manquer pour pouvoir demeurer fideles à Dieu & à ses loix. Mais si ce sont des personnes qui ayent esté baptisées, il nous apprend que leur

[a] Cur ergo corripimur, arguimur, reprehendimur, accusamur? quid facimus, qui non accepimus *Ap. Aug. l. de correp. & grat. c. 6.*

[b] Qui hoc dicunt extra culpam se videri volunt in hoc quòd non obediunt Deo, quia utique ipsa obedientia munus ejus est, ... Hanc, inquiunt, non accepimus, quid itaque corripimur? *Aug. ibid.*

[c] Obedientia munus ejus est, quæ necesse est ut insit ei cui charitas inest, quæ sine dubio ex Deo est, & dat eam Pater filiis suis. *Ibid.*

excuse est une pure fausseté, & qu'il est aisé de les en convaincre. [a] *Que si*, dit-il, *c'est un homme qui a déja esté régénéré & justifié, qui retombe par sa volonté dans une mauvaise vie : il ne peut pas dire qu'il n'a pas reçeû ce qu'il dit n'avoir pas reçeû : car il a effectivement reçeû la grace de Dieu, mais il l'a perduë par son libre-arbitre* : & 3. ou 4. lignes aprés, *Cét homme donc*, dit il, *ne voulant pas souffrir qu'on le reprenne, peut-il encore dire, en quoy suis-je coupable moy qui n'ay pas reçeû la grace : estant au contraire une chose constante qu'il l'a reçeüë, & qu'il l'a perduë par sa faute aprés l'avoir reçeüë ?*

[a] Si autem jam regeneratus & justificatus in malam vitam sua voluntate relabitur ; certè iste non potest dicere non accepi, quia acceperat gratiâ Dei suo in malû libero amisit arbitrio ... An adhuc & iste nolens corripi, potest dicere, quid ego feci qui non accepi, quem constat accepisse, & suâ culpâ quod acceperat amisisse ? *Ibid.*

II. D'où je tire cét argument, qui à mon avis est invincible pour prouver que saint Augustin a esté persuadé, que l'homme baptisé qui est retombé dans le peché & dans la desobeïssance aux Loix de Dieu, a eû toute la grace qui luy estoit nécessaire pour l'éviter. Car, ce Saint luy soûtient, qu'il est constant qu'il a reçeû ce qu'il dit n'avoir pas reçeû. *Non potest dicere non accepi &c. An potest dicere non accepi, quem constat accepisse ?* Or 2. ce que cét homme disoit n'avoir pas reçeû, c'estoit selon le témoignage de saint Augustin méme la grace de l'obeïssance aux Loix de Dieu : L'obeïssance, disoit cét homme, est un don de Dieu, je ne l'ay pas reçeüë, pourquoy donc me blâme-t on ? *Obedientia munus ejus est ; hanc inquiunt non accepimus, quid itaque corripimur ?* 3. Cette grace de l'obeïssance qu'il disoit n'avoir pas reçeüë, estoit la grace nécessaire pour éviter la desobeïssance & le peché dont on le reprend : *Qui hæc dicunt, extra culpam se videri volunt in hoc quod non obediunt Deo, quia utique ipsa obedientia munus ejus est .... Hanc inquiunt, non accepimus.* Saint Augustin estoit donc persuadé, qu'il avoit reçeû cette grace qui luy estoit nécessaire pour éviter la desobeïssance aux Loix de Dieu dans laquelle il est tombé. Ajoûtons qu'il estoit donc persuadé aussi, que quand cét homme a peché, il avoit encore la grace qui luy estoit nécessaire pour persévérer en ce méme moment.

III. Il n'y a point de réponse, qui puisse éluder la force de cét argument. Premierement on ne peut pas répondre, que la grace, que saint Augustin soûtient *que cét homme ne peut pas dire n'avoir pas reçeüë* : & qu'il luy maintient au contraire *estre une chose constante qu'il l'a reçeüë* : On ne peut pas répondre, dis-je, que ce soit la grace habituelle & justifiante, au moins précisement comme grace habituelle & justifiante (ce que j'ajoûte pour la raison que je diray plus bas) car 1. c'est un homme baptisé dont il parle, & ainsi ce n'estoit pas un homme qui pust dire qu'il n'avoit pas reçeû la grace habituelle & justifiante : puis qu'avant la naissance

du Calvinisme, jamais personne ne s'est avisé de dire qu'un baptisé n'ait pas reçeû la grace justifiante. 2. C'est un homme que saint Augustin suppose effectivement régénéré & effectivement justifié. *Si autem jam regeneratus & justificatus*, &c. Or comment pourroit-il tomber dans l'esprit d'un homme justifié de dire qu'il n'a pas reçeû la grace justifiante & habituelle? 3. Saint Augustin ne nous laisse pas la liberté de douter qu'elle est cette grace qu'il dit que cét homme a reçeûë. Car, comme nous avons dit, il soûtient à cét homme, *qu'il a reçeû la grace méme qu'il disoit n'avoir pas reçeûë, An potest dicere non accepi quem constat accepisse?* Or il nous apprend, & nous venons de le voir, que la grace, que cét homme disoit n'avoir pas reçeûë, estoit non-pas la grace habituelle, mais la grace qui luy estoit nécessaire pour demeurer dans l'obéïssance & dans la fidelité aux Loix de Dieu. *L'obéïssance*, disoit cét homme, *est un don de Dieu, je ne l'ay pas reçeûë, pourquoy donc me reprend-on, & me blâme-t-on?* C'est enfin comme nous avons veû, *la grace qui luy estoit nécessaire pour n'estre pas dans la desobéïssance qu'on luy reproche. Qui hoc dicunt, extra culpam se videri volunt, in hoc quòd non obediunt Deo, quia utique ipsa obedientia munus ejus est..... Hanc, inquiunt, non accepimus, quid itaque corripimur?*

IV 2. On ne peut pas répondre non-plus, que quand saint Augustin soûtient à cette-sorte de personnes qu'ils ont reçeû la grace de pouvoir obeïr, qu'ils disent n'avoir pas reçeûë, il veut parler, non d'une grace qui leur ait esté donnée en leur propre personne, mais de la grace qui leur a esté donnée en la personne d'Adam, qui l'ayant perduë en soy, tous ses Descendans sont censez l'avoir perduë en luy: on ne peut pas, dis-je, répondre de la sorte. Car 1. outre que cette réponse auroit esté peu propre à arrester la plainte de ces personnes, ce qui estoit pourtant le dessein de saint Augustin: outre 2. qu'il parle positivement d'une perte & d'une faute actuelle & personnelle, *suo in malum libero amisit arbitrio*: outre tout cela, dis-je, il est visible que cette réponse regarderoit aussi-bien les pecheurs & les infideles que les Justes qui tombent: puisque n'estant pas moins des Descendans de ce mal-heureux Pere que ceux-cy, ils n'ont pas moins perdu qu'eux dans sa personne. Or il est constant que cét endroit de la réponse de saint Augustin ne regarde que les personnes régénérées & justifiées, & qu'il parle d'une perte, qui leur est particuliere. Il divise en deux bandes, comme nous l'avons dit au commencement de ce chapitre, les personnes qui commettent le mal, & qui disent pour s'excuser, qu'ils n'ont point reçeû la

la grace de pouvoir estre fideles aux Commandemens de Dieu : Il les divise en personnes non encore baptisées, & en personnes baptisées & justifiées. Il dit qu'il est vray que ces premiers n'ont pas encore receû cette grace, & il les exhorte à l'aller chercher dans les eaux salutaires du Baptéme ; mais pour les seconds, il declare qu'ils ne peuvent pas dire qu'ils n'ont pas receû cette grace, & qu'il est constant au-contraire, qu'ils l'ont receûë : *Si autem jam regeneratus & justificatus.. certè non potest dicere non accepi.... quem constat accepisse.*

V. Ce n'est pas au reste, que je ne veuïlle bien demeurer d'accord, que c'est la grace justifiante & habituelle qu'entend saint Augustin, & qu'il dit avoir esté receûë & perduë par ces personnes, qui se plaignent de ne l'avoir pas eûë. J'en suis même comme tout persuadé ; le seul mot *de perdre* m'en paroist une preuve assez convaincante. Car on dit bien qu'on résiste à la grace actuelle, & qu'on la rend inutile, mais on ne dit pas qu'on la perd. C'est une expression dont on ne se sert, que quand on parle de la privation de la grace justifiante ou habituelle par le peché. Mais en demeurant d'accord, que c'est de la grace justifiante & habituelle qu'il parle, tout ce que nous venons de dire nous force à demeurer aussi d'accord, que ce n'est pas précisément & seulement sous cette qualité de *justifiante* & *d'habituelle* qu'il la considere, quand il soûtient à ces personnes baptisées & justifiées qu'elles l'ont receûë. Car ce n'estoit pas leur intention de dire qu'ils n'avoient pas esté justifiez ; cela ne pouvoit pas leur tomber dans l'esprit : Le desir qu'ils avoient de se mettre à couvert des reproches qu'on leur faisoit, & de trouver quelque excuse à leurs infidelitez, *extra culpam se videri volunt*, leur faisoit dire qu'en recevant la grace justifiante ils n'avoient pas receû le secours qui leur estoit nécessaire pour se conserver à l'avenir dans l'obéïssance aux loix de Dieu. *Obedientia munus ejus est.. hanc non accepimus, quid itaque corripimur?* Et nôtre Saint leur replique, qu'aucun d'eux ne pouvoit dire avec vérité qu'il n'avoit pas receû ce qu'il disoit n'avoir pas receû, *quem constat accepisse* : & comme c'estoit de la grace de l'obéïssance qu'ils avoient dit, selon saint Augustin, nous ne l'avons pas receûë, *obedientiam non accepimus* : c'est donc evidemment d'elle qu'il leur replique, qu'il estoit constant qu'ils l'avoient receûë : *constat accepisse.*

VI. Mais la raison par laquelle il le leur prouve est merveilleuse : c'est, dit-il, parce qu'ils ont receû la grace de Dieu & qu'ils ne l'ont plus ; C'est qu'ils l'ont perduë aprés

l'avoir receuë. Comme donc c'est la grace justifiante & habituelle qu'il entend par celle qu'ils ont perduë aprés l'avoir receuë : il faut qu'il ait esté persuadé, que le pouvoir d'obéir est attaché à la grace justifiante ou habituelle ; autrement elle ne pourroit pas luy servir de preuve pour les convaincre qu'ils ont tort de dire, que la grace de pouvoir demeurer à l'avenir dans l'obéïssance aux loix de Dieu, ne leur a pas esté donnée. C'est-à-dire, qu'il faut qu'il ait esté persuadé, que dessors que Dieu a justifié quelqu'un, il l'a mis en estat de pouvoir desormais éviter chaque peché, & de pouvoir résister à chaque tentation qui se presentera ; & qu'il s'est engagé à luy donner en conséquence de sa grace justifiante, & comme une suite & un appennage de cette même grace, tous les secours dont il aura besoin pour cela dans chacune de ces occasions particulieres. Et cela confirme encore merveilleusement ce que nous avons dit en plusieurs endroits de cét Ouvrage, que saint Augustin a toûjours reconnu comme un caractere des Justes le pouvoir d'observer les Commandemens de Dieu, & d'eviter le peché. Mais cela ruine en même temps la prétention de l'Objection précédente, qui estoit que saint Augustin avoit cru, que Dieu en punition du peché originel refuse quelquefois aux Justes le secours qui leur est nécessaire pour ne pas interrompre le cours de leur persévérance par le peché.



SECONDE PREUVE.

Tirée de ce que Dieu pourra dire un jour aux Justes réprouvez, quils auroient persévéré s'ils avoient voulu.

CHAPITRE LVII.

I. CE Juste infidele dont S. Augustin rejettoit tout-à-l'heure l'excuse par laquelle il prétendoit éviter le reproche de sa desobéïssance, ne se rend pas encore. Il n'ose plus avancer à la vérite, qu'il n'a pas receu la grace qui luy estoit nécessaire pour ne pas violer la Loy de son Dieu, & il n'ose plus dire comme auparavant, je n'ay pas receu la grace qui m'estoit nécessaire pour obeïr, *obedientiam non accepi* : parce que ce saint Docteur luy

a fermé la bouche ſur ce point, luy ſoûtenant qu'il n'y a rien de plus conſtamment faux : *Certè iſte non poteſt dicere non accepi, quem conſtat accepiſſe.* Mais il croit avoir encore un retranchement où il pretend ſe défendre. Il dit donc, que s'il ne peut plus dire, qu'il n'a pas receû la grace qui luy eſtoit néceſſaire pour ſatisfaire à la Loy de Dieu : au moins eſt-il bien conſtant qu'il n'a pas receû la perſévérance juſqu'à la fin ; qu'aureſte on ne peut pas nier que ce ne ſoit un don de Dieu, & que par conſéquent il n'étoit pas en ſon pouvoir de ſe la donner. Et par ce moyen il ſe croit eſtre à couvert de tous les reproches qu'on luy pourroit faire. Ce ſont les paroles que ſaint Auguſtin luy met dans la bouche au même chapitre ſixiéme du Livre *de la correction & de la grace.* [a] *Oüy*, luy fait-il dire, *quand on me reprend, de ce que je ſuis retombé par ma volonté de la bonne vie que je menois dans une vie déréglée, je puis encore dire, Qu'ay-je fait pour eſtre repris, en quoy ſuis-je coupable, puiſque je n'ay pas receû ce qui m'euſt eſté néceſſaire. Car il eſt bien vray que j'ay receû dans ma juſtification cette Foy qui eſt animée de la charité, mais je n'ay pas receû la perſévérance juſqu'à la fin dans cette foy. Y a-t il quelqu'un qui oſe dire que cette perſévérance n'eſt pas un don de Dieu?*

a Poſſum, inquit, poſſum omnino quando me arguit quòd ex bona vita in malam mea voluntate delapſus ſum dicere adhuc, Q[illegible] [illegible] Fidem quæ per dilectionem operatur, ſed in illa uſque in finem perſeverantiam non accepi : an quiſquam dicere audebit iſtam perſeverantiam non eſſe donum Dei ? *L. de corrept. & grat. cap. 6.*

II. Mais nôtre ſaint Docteur n'eſt pas long-temps à le forcer dans ce dernier retranchement. Il demeure d'accord avec luy de ce qu'il venoit de dire, que la perſévérance juſqu'à la fin eſt un don de Dieu tout particulier. Il conſpire même avec luy à le prouver, & il employe à cela tout le reſte du chapitre. Mais il luy oſte enſuite tout l'avantage qu'il en pretendoit tirer; c'eſt dans le chapitre ſuivant. Il luy declare donc que ce luy ſera une excuſe inutile au jour du Jugement, & qu'elle ne ſera pas capable de le dérober alors à la vengeance de la juſtice divine. [b] *Ce ne ſera pas*, dit-il, *une excuſe qui puiſſe leur ſervir en ce jour, ſi comme, lorſque nous les reprenons ils nous diſent, Pourquoy nous reprend-on, ils pretendent dire alors, Pourquoy nous condamne-t-on, puiſque nous n'avons pas receû la perſévérance juſqu'à la fin pour demeurer fermes dans le bien; & qu'ainſi il n'a pas eſté en noſtre pouvoir de ne pas retourner du bien dans le mal & dans le peché?* J'ay traduit perſévérance *juſqu'à la fin*, quoy-que dans le texte de ſaint Auguſtin ces mots *juſqu'à la fin* n'y ſoient pas, & qu'il n'y ait ſimplement que celuy de perſévérance. Mais je l'ay fait parce qu'il le faut, & qu'il eſt évident que c'eſt la perſévérance juſ-

b Nec ſe excuſabũt dicentes, ſicut hîc modo dicunt, quare damnamur; ita tunc, quare dãnamur ; quandoquidem ut ex bono nõ reverteremur ad malũ, perſeverantiam non accepimus qua permaneremus in bono. *c. 7.*

qu'à la fin qu'il entend, comme c'est d'elle qu'il venoit de parler dans le chapitre précédent, où il avoit méme prouvé que c'est un don de Dieu tout particulier. Aussi est-il visible que c'est la méme excuse que cét homme avoit alleguée là, que le Saint veut repeter & combattre icy. [a] *J'ay bien receu*, avoit-il dit, *la Foy qui est animée de la charité, mais je n'ay pas receû la persévérance jusqu'à la fin dans cette Foy.* Et si cela ne suffisoit pas au Lecteur pour se persuader, que c'est de cette sorte de persévérance que le Saint vouloit parler dans le passage que nous avons rapporté icy du chapitre 7. il pourroit s'en convaincre plus amplement par tout le chapitre suivant, c'est-à-dire, le huitiéme qui est tout de la persévérance jusqu'à la fin, comme aussi les autres d'aprés.

[a] Accepi enim Fidem quæ per dilectionem operatur; sed in illa usque in finem perseverantiam non accepi. c. 6.

III. Mais voyons maintenant de quelle raison se sert saint Augustin, pour prouver à cét homme l'inutilité de cette excuse au jour du Jugement. *C'est*, ajoûte-t-il, *que si ceux qui n'auront pas ouy parler de* JESUS-CHRIST *ne laisseront pas d'estre condamnez nonobstant l'excuse qu'ils pourront apporter, qu'on ne leur a pas prêché: bien moins l'excuse des autres qui diront, nous n'avons pas receû la grace de la persévérance jusqu'à la fin, pourra-t-elle les exempter des flammes eternelles;* [b] *L'excuse de ceux-là estant bien plus recevable que l'excuse de ceux-cy, puisqu'on ne pourra pas dire alors à ceux-là, Vous auriez crû si vous aviez voulu : au lieu qu'on pourra dire à ceux-cy: Vous auriez perseveré si vous aviez voulu.* Voila donc saint Augustin qui reconnoist, qu'on pourra dire à chacun de ces mal-heureux, Si vous aviez voulu vous auriez persévéré au moment que vous estes tombé, c'est-à-dire, vous auriez pû éviter le peché qui a interrompu le cours de vôtre persévérance. Il reconnoist donc que la grace pour le faire, & pour demeurer dans la fidelité qu'ils devoient à Dieu, ne leur a pas manqué dans cette occasion.

[b] Iustior enim enim videtur excusatio dicētium, non accepimus audientiam, quàm dicentium, non accepimus perseverantiam: quoniam potest dici homo, in eo quod audieras & tenueras, in eo perseverares si velles, nullo modo dici potest, id quod nō audieras crederes si velles. c. 7.

IV. Et il est inutile de répondre, que saint Augustin dit qu'on leur pourra dire, vous auriez persévéré si vous aviez voulu, non point parce qu'il suppose qu'ils ont eû la grace pour éviter ce peché : mais parce que *vouloir* persévérer c'est *persévérer en effet*, & que quiconque *veut* persévérer *persévére effectivement*: & qu'ainsi on peut dire à chacun de ces Justes, vous auriez persévéré si vous aviez voulu, sans que pour cela on veüille supposer qu'ils ont eû la grace qui leur estoit nécessaire pour persévérer en effet, & pour ne pas déchoir de la justice. Il est encore inutile de répondre avec [c] Monsieur de Saint-Amour, que ces paroles & ces reproches seront véritables, parce qu'encore qu'ils n'ayent pas eu de grace pour pouvoir persévérer au moment auquel

[c] Iournal de M. de Saint-Amour, addit. p. 148.

auquel ils sont tombez, [a] l'interruption de leur persévérance n'est que l'effet d'une mauvaise volonté: & qu'ainsi on leur pourra dire, vous auriez persévéré si vous aviez voulu; parce que ce ne sera leur dire autre chose, sinon vous auriez persévéré, si vous n'aviez pas abandonné le bien par vostre mauvaise volonté. Ces deux réponses, dis-je, qui au fond n'en sont qu'une un peu plus expliquée, sont inutiles: parce que, outre que selon la premiere on pourroit aussi-bien dire à un homme, qui n'auroit pas entendu parler de JESUS-CHRIST, vous auriez cru si vous aviez voulu, *id quod non audieras crederes, si velles*; puisque *vouloir* croire est aussi-bien croire en effet, comme *vouloir* persévérer c'est persévérer; ce qui fait dire ailleurs à saint Augustin, [b] *La Foy est dans nostre puissance, parce qu'un chacun croit quand il veut*; & qu'on suppose que ce mal-heureux Juste n'a pas plus eû la grace pour pouvoir, & pour vouloir persévérer, que celuy-là pour pouvoir & pour vouloir croire: outre aussi que selon l'une & l'autre, on pourroit encore dire à present des démons qu'ils aimeroient Dieu s'ils vouloient; parce que d'un costé, *vouloir* aimer Dieu c'est l'aimer effectivement; & de l'autre, ce n'est que par leur mauvaise volonté qu'ils ont cessé de l'aimer: Outre cela, dis-je,

V. C'est 1. que l'impression que font dans l'esprit ces paroles, *vous auriez fait cela si vous aviez voulu*, est *qu'il a esté au pouvoir* de celuy à qui l'on parle, de le vouloir faire & de le faire. C'est pour cette raison, que saint Thomas dit, que ces deux propositions sont fausses: *Dieu pourroit pecher s'il vouloit*: *Les Démons pourroient se convertir à Dieu s'ils vouloient*: parceque, bien que *vouloir* pecher ce soit *pecher en effet*, & *vouloir* se convertir à Dieu ce soit s'y convertir effectivement, & qu'on ne puisse refuser de se convertir à luy, que par une tres-mauvaise volonté: Dieu neanmoins *ne peut vouloir* pecher; & les démons *ne peuvent vouloir* se convertir à Dieu. Et ainsi quand on dit à un homme, *vous auriez persévéré si vous aviez voulu*; on suppose, *qu'il a esté en son pouvoir & de persévérer & de vouloir persévérer.* C'est en effet l'idée que tout le monde se forme de ces sortes de propositions, c'est le langage de la conversation, c'est méme l'idée & le langage de Jansénius. Car, quoyque la néceßité de sa cause le fasse user de la solution que nous refutons, quand on luy oppose de ces sortes d'endroits dans saint Augustin: neanmoins comme les idées forcées ne se presentent à l'esprit que dans ces rencontres de néceßité: Jansénius prend luy-méme ces sortes d'expreßions selon le sens commun du reste des hommes, quand il ne se trouve pas

[a] Tamen quòd hic non perseverat, ex mala voluntate proficiscitur unde rectè illi dicitur, perseverares si velles, id est, nisi bonum quod tenueras per malam tuã voluntatem relinqueres. *Journal de Mr. De Saint Amour Addit. p.* 148.

[b] Fides in potestate est, quoniam, cùm vult quisque, credit. *L. de Spirit. & lit. c.* 31.

engagé dans ces nécessitez fâcheuses. Ainsi, par exemple, une des raisons, pour lesquelles il ne peut souffrir la grace suffisante: * C'est, dit-il, au chapitre 5. du livre second *de la grace du Sauveur*, *parce que c'est une grace qu'on suppose telle*, *que celuy qui la reçoit*, *la laisse* QUAND IL VEUT, *& agit avec elle* S'IL VEUT: *C'est une grace par laquelle l'homme a la justice* S'IL VEUT, *mais aussi avec laquelle il abandonne la justice* S'IL VEUT: *C'est une grace par laquelle il persévère* S'IL VEUT. Il avoit déja dit la méme chose au chapitre quatriéme & il le répete encore au huitiéme. En quoy l'on voit que ce qui le choque dans cette grace, c'est qu'on dit de celuy qui l'a, *qu'il peut agir* S'IL VEUT, & *qu'il peut persévérer* S'IL VEUT; ce qu'il ne croit pas estre une façon de parler supportable dans l'estat où nous sommes: parçe que pour persévérer, il faut, dit-il, non-pas une grace suffisante, mais une grace infailliblement efficace. Cependant, s'il croit, que Nostre Seigneur dira à des personnes qui n'auront eû ni grace efficace ni grace suffisante pour persévérer, *vous eussiez persévéré si vous eussiez voulu*; parce qu'il est toûjours vray de dire, que *vouloir* persévérer c'est *effectivement persévérer*: à plus forte raison pourroit-on tenir le meme langage à une personne qui auroit au moins une grace suffisante, & luy dire, *vous persévérerez si vous voulez*, puisque c'est plus d'avoir une grace suffisante, que de n'en avoir pas du tout: que celuy qui auroit une telle grace, ne pourroit abandonner la pieté & refuser de persévérer, que par une mauvaise volonté; & qu'enfin il est aussi-bien vray de dire, que *vouloir* persévérer, c'est *persévérer effectivement*, quand méme on suppose qu'un homme n'a qu'une grace suffisante pour cela; qu'il est vray de le dire quand un homme n'en a aucune; tel qu'est l'estat où Jansénius suppose qu'auront esté ceux, à qui JESUS-CHRIST dira au jour du jugement, *vous eussiez persévéré si vous eussiez voulu*. Il est donc visible, que Jansénius n'a esté choqué de ces façons de parler, *qu'on puisse faire le bien ou persévérer* SI L'ON VEUT *avec une grace suffisante*, que parce que d'un costé il croit *qu'on ne peut pas* LE VOULOIR *avec une grace de cette nature*, *mais seulement avec une grace efficace*, & que de l'autre il est persuadé, *que quand un homme ne peut pas vouloir une chose*, on ne peut pas dire de luy alors, *qu'il la peut faire s'il veut*, ou *qu'il pourroit la faire s'il vouloit*. Et par conséquent, puisque selon saint Augustin, Nostre Seigneur dira à ces personnes qui auront esté autrefois du nombre des Justes, *vous eussiez persévéré si vous eussiez voulu*; c'est une preuve convaincante, qu'ils ont donc pû vouloir persévérer au mouvement auquel ils ont peché: &

* Esse adjutorium, quod ille cui datur deserat cum velit, & in eo permaneat si velit, quo fit ut habeat homo justitiam si velit, sed si velit, etiam deserat: per quod possit permanere si velit &c. *Jans. lib. 2. de de grat. Salvat. cap. 5.*

qu'ainsi ils ont eû la grace, qui leur estoit nécessaire pour vouloir persévérer en ce moment, & pour ne pas interrompre par le peché le cours de la persévérance.

VI. 2. On ne peut mieux apprendre le sens de la proposition d'un Auteur, que de luy-méme. Or saint Augustin se sert diverses fois de cette méme expression, *vous persévereriez si vous vouliez, il persévéreroit s'il vouloit*: & c'est dans le méme livre *de la correction & de la grace.* Mais jamais on ne le verra s'en servir, que dans cette supposition, *que la personne* de qui il le dit *a eû ce qui luy estoit nécessaire pour le pouvoir & pour le vouloir faire.* C'est dans le ch. 11. & 12. où en parlant du premier homme dans l'estat d'Innocence, il dit de luy qu'il auroit pû persévérer s'il avoit voulu *perseveraret si vellet*, comme donc on ne doute pas, que saint Augustin en parlant de la sorte du premier homme, n'ait supposé qu'il avoit la grace pour pouvoir & pour vouloir persévérer; on doit prendre dans une pareille supposition cette méme proposition, quand il s'en sert dans le méme livre au sujet des Justes, qui ne persévéreront pas; & quand il fait dire par le Fils de Dieu à chacun d'eux aprés leur chute, *vous auriez persévéré si vous aviez voulu, perseverares si velles.*

VII. 3. Saint Augustin croit si peu, qu'il soit raisonnable de dire à un homme qui n'a pas la grace nécessaire pour pouvoir, & pour vouloir persévérer, *vous pourriez persévérer si vous vouliez*: qu'au contraire il dit luy-méme positivement de cét homme, *Il ne pourroit pas persévérer*, S'IL LE VOULOIT. C'est dans le méme chapitre 11. où parlant du méme Adam Innocent, & de la grace que Dieu luy avoit donnée pour pouvoir persévérer, parce que sans elle il ne le pouvoit pas faire; il se sert de ces expressions. [a] *Il luy avoit donné un secours sans lequel il n'eust pû persévérer* S'IL EUST VOULU. Et quelques lignes aprés: [b] *parce qu'Adam n'avoit pas esté creé d'une telle nature, qu'il eust pu persévérer sans le secours de Dieu* S'IL EUST VOULU. Et à la fin du chapitre 12. [c] *Le secours de Dieu sans lequel il n'eust pu persévérer* S'IL EUST VOULU, *ne luy auroit pas manqué.* Puis donc que dans la supposition qu'Adam n'eust pas eû la grace pour pouvoir persévérer, saint Augustin se sert de cette expression, *Il n'eust pu persévérer s'il eust voulu*: on ne peut pas douter, que la proposition contradictoire, *Adam eust pu persévérer s'il eust voulu*, *perseveraret*, ou, *posset perseverare si vellet*, ne luy eust pas paru fausse dans la méme supposition. Et ainsi, puisque ce saint Docteur dit de ces Justes reprouvez, qu'on pourra dire à chacun d'eux, vous eussiez persévéré dans le bien si vous eussiez voulu, *In eo quod tenueras*

[a] Dederat adjutorium sine quo in ea non posset permanere si vellet. *L. de corrept & grat. c. 11.*

[b] Non talis natura facta erat ut sine divino adjutorio posset si vellet. *Ibid.*

[c] Non de futuro adjutorio Dei sine quo non posset perseverare si vellet. *Ibid. c. 12.*

perseverares si velles: Il suppose, qu'ils ont eû la grace, dont ils ont eû besoin pour pouvoir & pour vouloir persévérer. Ou certes, si quoy-qu'ils ayent esté privez de cette grace, on ne laissera pas de leur pouvoir dire, vous eussiez persévéré si vous eussiez voulu, *Perseverares si velles*; parceque *vouloir* persévérer, c'est persévérer en effet: & parce qu'ils n'ont abandonné la pieté que par une mauvaise volonté: il est visible, que cette proposition auroit esté aussi véritable dans Adam, quand on l'aûroit supposé privé de la méme grace; &, contre le sentiment neanmoins formel de saint Augustin, on auroit pu dire de luy, *il eust persévéré*, ou, *il eust pu persévérer s'il eust voulu*, *perseveraret aut posset perseverare si vellet*, puisque VOULOIR *persévérer*, auroit esté aussi bien en luy qu'en ces Justes mal-heureux *persévérer en effet*; & que la volonté, par laquelle il auroit abandonné la pieté en n'ayant pas cette grace, auroit esté aussi-bien en luy une volonté mauvaise, que l'a esté celle par laquelle ces personnes ont abandonné la pieté, n'ayant plus de grace pour en continuer la pratique. Car il n'est pas icy question de sçavoir, si Dieu n'a pas esté en droit de refuser cette grace à ces personnes, à cause du peché originel qui leur a esté remis, & qui ne s'est pas trouvé dans Adam. Mais il est question de sçavoir, si à cause que *vouloir* persévérer c'est *persévérer* en effet, & à cause qu'on ne peut abandonner la pieté que par une mauvaise volonté; l'on peut dire de ceux d'apresent qui ne persévérent pas, & qu'on prétend n'avoir pas eû la grace nécessaire pour cela: *Ils auroient persévéré s'ils avoient voulu.* Jansénius & Monsieur De Saint Amour le prétendent. Et je dis que si cela est véritable, il seroit donc également véritable pour les deux mémes raisons, de dire d'Adam contre ce que saint Augustin vient de nous en apprendre, *Il auroit persévéré s'il avoit voulu*; quoy-qu'on supposast, qu'il n'eust pas eû la grace qui luy estoit nécessaire pour vouloir persévérer.

VIII. 4. Ajoûtez à cecy la conclusion, que saint Augustin tire en ces termes dans le méme livre, de ce que Nostre Seigneur avoit dit à saint Pierre, qu'il avoit prié pour luy afin que sa foy ne manquast point: [a] *Oserez-vous asseûrer*, dit-il, *que Nostre Seigneur ayant prié pour Pierre, afin que sa foy ne manquast point, elle eust manqué si Pierre eust voulu?* Car cette conclusion ou cette interrogation montre évidemment, qu'on ne peut point parler de la sorte, *Il eust manqué s'il eust voulu*, quoyque *vouloir* manquer ce soit *manquer effectivement*; lors qu'on suppose, *qu'il ne se peut pas faire que la personne veuille manquer*; comme saint Augustin supposoit, qu'il estoit moralement impossible, que saint Pierre

[a] Jam audebis dicere, etiam rogante Christo, ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si eam Petrus deficere voluisset? *Ibid.* c. 8.

vouluſt manquer à la Foy dans le temps, pour lequel Noſtre-Seigneur avoit prié pour luy, non ſeulement afin qu'il euſt la grace qui luy eſtoit néceſſaire pour ne pas manquer à la Foy, mais auſſi expreſſément afin qu'il ne manquaſt point à la Foy. Et ainſi, ſuppoſé que ce Saint euſt cru, que ceux dont nous parlons n'ont pas eû la grace, dont ils ont eû beſoin pour ne pas interrompre leur perſévérance par le peché: comme il eſt certain qu'alors ils n'auroient pu vouloir perſévérer, il n'auroit jamais cru qu'on leur puſt dire dans la ſuite, *vous euſſiez perſeveré alors ſi vous euſſiez voulu.*

IX. 5. Saint Auguſtin eſtoit ſi bien perſuadé, que cette propoſition, *vous perſevereriez*, ou *vous pourriez perſeverer ſi vous vouliez*, ſuppoſe pour eſtre vraye la preſence de la grace néceſſaire pour pouvoir perſévérer, que quand dans le méme livre il veut rendre raiſon de la vérité de ce qu'il avoit dit du premier homme, *qu'il auroit pu perſévérer s'il avoit voulu*, il n'en apporte point d'autre, ſinon que Dieu luy avoit donné la grace dont il avoit beſoin pour le faire. [a] *Il auroit pu*, dit-il, *perſévérer s'il avoit voulu, parce que le ſecours, dont il avoit beſoin pour le pouvoir faire, ne luy manquoit pas.* Il ſuppoſe donc qu'on ne pourroit pas tenir avec vérité ce langage.. *Il auroit pu perſévérer s'il avoit voulu*, en parlant d'un homme, qu'on ſçauroit n'avoir pas eû le ſecours, qui luy auroit eſté néceſſaire pour pouvoir perſévérer. Il ſuppoſe donc auſſi, que ceux dont nous parlons ont eû la grace qui leur eſtoit néceſſaire pour pouvoir perſévérer, c'eſt-à-dire, pour ne pas commettre le peché qu'ils ont commis, & qui a interrompu leur perſévérance: quand il declare qu'on leur dira à chacun au jour du Jugement, vous auriez perſévéré ſi vous aviez voulu, *in eo quod tenueras perſeverares ſi velles*; s'ils prétendent s'exempter alors de la condamnation eternelle, ſur ce qu'ils n'ont pas receû comme les Eleûs la grace de la perſévérance *juſqu'à la fin.*

X. Mais, dit Monſieur de Saint-Amour, ſaint Auguſtin paroiſt aſſeûrer fort poſitivement, que le Juſte ne peut perſévérer maintenant, que par le ſecours par lequel on perſévere infailliblement. Car voicy comme ce ſaint Docteur s'exprime au chapitre 12. du Livre *de la correction & de la grace.* [b] *Mais maintenant*, dit-il, *ce n'eſt pas ſeulement un tel ſecours de perſévérance qui eſt donné aux Eleûs pour perſévérer; mais c'eſt un ſecours qui leur donne la perſévérance méme. Ce n'eſt pas ſeulement un ſecours ſans lequel ils ne peuvent pas perſévérer, mais c'eſt un ſecours avec lequel ils ne manquent point de perſévérer.* Et ainſi, comme ceux à qui JESUS-CHRIST dira, *Vous auriez perſévéré ſi vous aviez voulu*, ſont

[a] Poſſet ergo permanere ſi vellet, quia nō deerat adjutorium per quod poſſet, & ſine quo non poſſet perſeveranter bonum tenere quod vellet. *Ibid. c. 11.*

[b] Nunc verò Sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædeſtinatis, non tantùm tale adjutorium perſeverantiæ datur, ſed tale ut eis perſeverantia ipſa donetur; non ſolū ut ſine iſto dono perſeveran-

tes esse nō possint, verùm etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint, *Ibid. c.12.*

des personnes qui n'ont pas persévéré: saint Augustin n'a donc pû croire qu'ils ayent eû la grace qui leur estoit nécessaire pour pouvoir persévérer. Et par conséquent lorsqu'il asseûre que Jesus-Christ leur dira, *Vous auriez persévéré si vous aviez voulu*, il ne prétend nullement nous faire croire, qu'ils ayent pu ne pas commettre le peché qui a interrompu leur persévérance.

XI. Mais tant s'en faut que le passage que cét Auteur nous objecte, où saint Augustin semble dire, comme en effet il paroist encore l'insinuer dans le reste du chapitre, *qu'on ne peut persévérer à-present sans un secours qui fait qu'on persevére infailliblement*: tant s'en faut, dis-je, que ce passage le doive empêcher de reconnoistre, que ceux à qui Jesus-Christ dira, *vous auriez persévéré si vous aviez voulu*, ont eû la grace dont ils avoient besoin pour ne pas discontinuer de persévérer, c'est-à dire, pour éviter le peché qui a interrompu leur persévérance: qu'au-contraire l'impossibilité qu'il y a de prendre ces dernieres paroles dans un autre sens, pour les raisons que nous avons dites, luy devoit faire connoistre, qu'il ne prenoit pas le sens de saint Augustin dans le passage qu'il nous en oppose. Il n'en falloit pas davantage pour luy faire conclure, que la persévérance dont parle ce saint Docteur dans ce passage, n'est pas la persévérance d'un moment en particulier, c'est-à-dire, la fidelité à eviter tel ou tel peché, à observer tel ou tel Commandement, à résister à telle ou telle tentation, mais la persévérance *jusqu'à la fin*. En effet nous avons prouvé dans les chapitres 16. 17. 18. 51. 54. & 55. de cette seconde Partie, que c'est la persévérance *jusqu'à la fin* qui fait la matiere du Livre *de la correction & de la grace*, quand il y est parlé de la persévérance. Le Lecteur peut méme s'en convaincre au sujet du passage que cét Auteur nous oppose, par la lecture du seul chapitre d'où il est tiré, sans consulter toutes les autres preuves que nous en avons données. Les caracteres de la persévérance *jusqu'à la fin* y sont trop visibles. Il suffit de dire icy, que ce saint Docteur parle dans ce passage d'une persévérance, qu'il venoit de dire immediatement auparavant ne s'estre point trouvée dans Adam: ce qui ne peut estre véritable que de la persévérance jusqu'à la fin, l'autre persévérance s'y estant asseûrément rencontrée; puisqu'il est constant qu'il a esté quelque temps sans pecher.

XII. Aussi saint Augustin prend l'impuissance, où il dit que les Eleûs sont à-present, de persévérer sans le secours de persévérance tel qu'il leur est maintenant donné, c'est-à-dire, sans ce secours qui fait persévérer infailliblement: il prend, dis-je, cette

impuissance, non à l'égard d'un peché particulier qu'ils ont à éviter, ou d'une tentation particuliere qu'ils ont à vaincre, mais de ce grand nombre de tentations & de grandes tentations qu'il y a à soûtenir durant cette vie : *Car*, [a] dit-il, *leur volonté succomberoit par son infirmité entre tant & de si grandes tentations* : ce qui est une tres-bonne raison, supposé que l'on parle de la persévérance *jusqu'à la fin*; mais qui ne vient point à propos, supposé que l'on parle de la persévérance pour ce moment en particulier ; puisque l'on n'a point ce grand nombre de tentations à combattre dans ce moment, mais une ou deux tout-au-plus. Or nous avoûons, qu'encore que Dieu soit fidele à donner aux Justes en chaque rencontre le secours dont ils ont besoin pour ne pas retomber dans le peché, ils ne peuvent neanmoins persévérer *jusqu'à la fin* que par une bonté de Dieu toute particuliere, qui empéche qu'ils ne se détournent enfin de la justice, & ainsi par un secours qui les fasse persévérer infailliblement. Ce qu'il faut pourtant entendre avec la précaution que nous avons dite ailleurs : c'est-à-dire, que cette impuissance à persévérer *jusqu'à la fin*, avec les secours qui sont donnez au Juste en chaque rencontre particuliere, est non une impuissance physique & absoluë, mais une impuissance morale ; que c'est non une impuissance fondée sur l'insuffisance de ces secours à le mener jusqu'à la fin, s'il estoit fidele à y répondre à mesure qu'ils luy sont donnez ; mais au-contraire une impuissance fondée sur l'infidelité de sa volonté à s'en servir long-temps avec exactitude. Cela se voit méme par la raison qu'apporte saint Augustin, pourquoy la grace de la persévérance jusqu'à la fin ne doit pas estre abandonnée au libre-arbitre du Juste, c'est-à-dire, pourquoy il faut que Dieu se charge luy méme du soin de le faire persévérer, ou comme il parle, pourquoy faut-il qu'il le fasse vouloir persévérer. C'est, disoit-il tout-à l'heure, que la volonté du Juste succomberoit par sa foiblesse *entre tant & de si grandes tentations* : *Nam si in tanta infirmitate vitæ hujus .. ipsis relinqueretur voluntas sua . . . inter tot & tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet* : C'est-à-dire, qu'il reconnoist qu'il se pourroit faire, que la volonté du Juste tiendroit ferme contre celle-cy ou contre celle-là, contre une, contre deux, contre trois, mais enfin lassée de toûjours résister, elle succomberoit à quelqu'une. Il regarde donc cette volonté qui succomberoit enfin, comme assistée neanmoins de la grace qui luy est nécessaire en chacune de ces tentations en particulier : autrement elle succomberoit dés la premiere, sur tout si elle estoit un peu grande ; & il ne faudroit pas alleguer *ce grand nombre de gran-*

[a] Inter tot & tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet. *Ibid.*

des tentations de la vie, pour persuader que la volonté du Juste succomberoit enfin par sa foiblesse. Et de là il s'ensuit que celuy, qui aura succombé à l'une de ces tentations ne pourra point alléguer pour sa justification au jour du Jugement l'impuissance où il aura esté de persévérer *jusqu'à la fin* : parce qu'on luy dira, qu'on ne le condamne pas en général pour n'avoir pas persévéré jusqu'à la fin, mais pour telles & telles tentations ausquelles il s'est laissé aller, & ausquelles il estoit neanmoins en son pouvoir de résister, par le moyen des graces qui luy ont esté données pour ce sujet. De sorte que, comme saint Augustin l'a remarqué, cette impuissance n'empéchera pas qu'on ne luy dise alors, vous auriez persévéré si vous aviez voulu, *In eo quod tenueras perseverares si velles*; parce que par le moyen de ces graces & de ces secours, il estoit en son pouvoir de ne pas discontinuer sa persévérance au moment auquel il l'a discontinuée.

XIII. Les autres raisons par lesquelles Monsieur de Saint-Amour tâche de prouver, que ces paroles de saint Augustin à ces personnes, *vous auriez persévéré si vous aviez voulu*, ne marquent pas *une grace qu'elles ayent euë pour pouvoir persévérer dans le bien en ce moment auquel elles ont peché, si elles eussent voulu en user :* sont 1. que si cela estoit, saint Augustin n'auroit pas mis cette différence au chapitre 11. du Livre *de la correction & de la grace*, entre la grace que Dieu donnoit dans l'estat d'Innocence pour la persévérance, & celle qu'il donne à-present pour le méme sujet, que celle-là donnoit le pouvoir de persévérer *si l'on vouloit*, & que celle-cy fait *qu'on* le veuïlle. 2. Il n'auroit pas eû sujet de dire, qu'il ne sçavoit pas, pourquoy Dieu ne donne pas la persévérance à des personnes, à qui il a pourtant donné la justice. 3. Il n'auroit pas eû sujet non plus de dire que ce sont des Jugemens de Dieu impénétrables, qu'il donne la persévérance à quelques Justes, & qu'il ne la donne pas à d'autres.

XIV. Mais pour la premiere, le Lecteur en peut voir la solution au chapitre 16. de cette seconde Partie : où nous avons dit que ce saint Docteur parle dans ces endroits non de la persévérance dans le bien en ce moment particulier, ou en cét autre, mais de la persévérance *jusqu'à la fin* : & que ce qu'il veut dire, c'est, qu'au-lieu qu'Adam estant aussi fort comme il estoit, n'avoit pas besoin que Dieu s'appliquast à luy d'une maniere particuliere pour le faire persévérer jusqu'à la fin, & que Dieu l'abandonnoit à luy-méme pour persévérer ou ne pas persévérer s'il vouloit, se contentant de luy donner pour chaque occasion en particulier les secours dont il avoit besoin, qui estoient eux-

mémes

méme plus que suffisans dans cét estat de force pour le mener jusqu'à la fin : qu'au lieu donc que Dieu en usoit de la sorte avec Adam, il a maintenant cette bonté particuliere pour ses Eleûs, de ne pas abandonner de la sorte à leur volonté le soin de leur persévérance, & de s'appliquer à faire que jamais jusqu'à la fin ils ne veüillent se séparer de luy.

XV. Pour ce qui est de la seconde raison, nous avons fait remarquer dans le chapitre 52. de cette méme partie, aprés avoir prouvé dans le 51. que c'estoit aussi de la persévérance *jusqu'à la fin* qu'il est parlé dans ces endroits, aussi-bien que dans ceux qui regardent la troisiéme : nous avons fait remarquer, dis-je, que cét aveu que saint Augustin faisoit qu'il ne sçavoit pas pourquoy Dieu ne donne pas la persévérance à des Justes à qui il a donné la justice & la charité, *me ignorare respondeo*, estoit une preuve invincible, qu'il ne croyoit pas, que Dieu leur refuse en veüë & en punition du peché originel, la grace dont ils ont besoin pour éviter le peché qu'ils commettent : parceque, s'il avoit cru avec cét Auteur, que le peché originel quoy-que remis aux Justes par le Baptéme, laisse à Dieu le droit d'en user de la sorte à leur égard, & que c'est en effet la maniere dont il en use à l'égard de cette infinité de Justes qui ne persévérent pas : ce titre auroit esté une chose assez connuë (car qu'y a-t-il de plus connu des fideles que le peché originel) assez connuë, dis-je, pour ne pas laisser à saint Augustin la liberté de dire qu'il estoit obligé d'avoûër, qu'il ne sçavoit pas pourquoy Dieu ne donne pas la persévérance à des Justes, à qui il a donné la justice & la charité.

XVI. Et pour ce qui est de la troisiéme nous avoûons aussi, que n'y ayant point de Juste, qui, si Dieu le laissoit long-temps à luy-méme au milieu des occasions & des tentations de cette vie, ne manquast enfin de fidélité aux secours que Dieu luy fourniroit dans chacune de ces occasions : c'est un secret impénétrable, pourquoy Dieu a cette bonté particuliere pour quelques-uns, que de prévenir ces infidélitez, soit en les enlevant aux occasions & aux tentations par une mort avancée, soit en ménageant ces occasions & moderant ces tentations, soit en fortifiant les Justes d'une maniere considérable dans les unes & dans les autres ; ou de réparer ces infidélitez aprés qu'ils y sont tombez, & de les leur faire servir méme dans la suite avec ses autres graces pour les faire persévérer jusqu'à la fin : & pourquoy il n'a pas la méme bonté pour les autres, quoy-que ceux-là ne la méritassent pas plus que ceux-cy.

XVII. Mais enfin, pourquoy prendre plaisir à se faire des tenebres dans une vérité qui est si évidente dans saint Augustin? Pourquoy douter que quand il dit, qu'on répondra à ces personnes au jour du jugement, *Si vous aviez voulu vous auriez persévéré*, il ne veüille dire qu'on leur répondra, qu'ils ont eû la grace dont ils avoient besoin, pour ne pas commettre le peché qui a interrompu leur persévérance: puis qu'outre les raisons par lesquelles nous avons prouvé, que ces paroles ne peuvent souffrir d'autre sens, nous l'avons veû se déclarer en termes si précis sur ce point? Car pour laisser le Lecteur avec une vérité aussi consolante qu'est celle cy, *que tandis qu'il ne manquera pas à Dieu, Dieu ne manquera pas de luy donner la grace dont il aura besoin pour ne pas retomber dans le peché*: que saint Augustin pouvoit-il dire de plus formel sur ce point, que ce que nous luy avons déja plusieurs fois entendu dire, & que l'importance de la matiere souffre bien que nous répetions encore: [a] *Maintenant que vous estes fidele, maintenant que vous marchez dans la voye de la justice, il se pourroit faire, que Dieu n'eust pas soin de vous? Que vous voyant Juste, il vous négligeast, il vous abandonnast, il vous laissast? Ne craignez pas cela: il vous tient au contraire comme dans son sein, il vous assiste, il vous fournit ce qui vous est nécessaire, & il écarte de vous ce qui vous peut nuire. Il a soin de vous, vivez en asseûrance. Comme c'est luy qui vous a fait ce que vous estes, il vous protegera; prenez seulement garde à ne vous pas jetter hors de ses mains: car si vous en tombez une fois, vous vous briserez. Il ne vous manque nulle part, ne luy manquez pas non-plus, ou pour mieux dire, ne vous manquez pas à vous-méme*: paroles qui, comme nous avons dit, attachent cette asseûrance de la grace, des soins, & de la protection de Dieu, non à la qualité de prédestiné, mais à la qualité de Juste. *Iam fidelis es, &c. Te jam justum, &c.* & qu'il adresse en effet à un Juste, qu'il craint qui ne manque à Dieu, ne se jette hors de ses mains, & ne se brise.

[a] Jam fidelis es, jam ambulas in via justitiæ, curam tui non habebit? .... Te jam justũ, ex fide viventem negliget, deseret, dimittet? Imò verò & hic fovet, & hic adjuvat, & hic necessaria subministrat, & noxia resecat.... Dominus curam habet tui, securus esto, ille proteget qui te fecit. Ab artificis tui manu noli cadere; si cecideris, jam a manu artificis frangéris. ... Nusquam tibi ille deest, tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse. *In Ps.* 39.

XVIII. Que pouvoit-il dire encore de plus positif, que ce que nous luy avons aussi entendu dire en ces termes? [b] *Vous avez un conducteur tel que vous le pouviez souhaitter dans le pélerinage de cette vie: c'est vostre Dieu méme, qui marche avec vous, & qui vous tient compagnie. Prenez garde seulement que vostre présomption & vostre orgueil ne vous fasse abandonner une si fidelle compagnie, comme si vous estiez capable de vous conduire vous méme; & qu'ainsi vous ne demeuriez abandonné dans l'ombre de la mort ...... La miséricorde de Dieu*

[b] Idoneus est custos tuus. Tecum est Dominus Deus tuus. Cave, ne jactantiá deseras comitantẽ, & remaneas desertus in umbra mortis......

qui vous a prévenu, en vous faisant entrer dans la voye du salut, vous suit aussi, marchant derriere vous & veillant sur vous, de peur que le démon vostre ennemi ne vous fasse tomber & ne vous perde... Enfin cette miséricorde de Dieu marche devant & derriere vous, afin que marchant ainsi comme au milieu de luy, vous marchiez en asseûrance le reste de vostre vie: Paroles qui s'adressent encore à tout Juste, & non à un Juste qu'il suppose prédestiné; puis qu'il regarde celuy à qui il les adresse, comme une personne qui nonobstant toute cette bonté de Dieu, pourra bien l'abandonner & en estre ensuite abandonné.

Subsequitur et ante (*misericordia Dei*) custodiens terga tua, ne insidians calcaneo tuo ser[pens] diabolus supplantet te...... Ob hoc te præcedit, & subsequitur misericordia Dei, ut medius tutus ambules & securus omnibus diebus vitæ tuæ..... Vide autem quo te perducit (scilicet ad Cœlum) si non deserueris deducentem. *Serm 9. in append. Sirmondi.*

XIX. Pouvoit il témoigner d'une maniere plus nette combien il estoit éloigné de croire, que Dieu refuse à un Juste le secours dont il a besoin pour ne pas interrompre sa perseverance, que de dire, comme nous le luy avons entendu dire, [a] *Que si Dieu donne à une ame la médecine dont elle a besoin pour estre guerie, il luy donnera* A PLUS FORTE RAISON, *celle dont elle aura besoin dans la suite pour conserver la santé qu'il luy aura renduë?* Et pouvoit-il mieux témoigner que c'estoit une chose, qui ne luy paroissoit pas concevable; que de dire, comme nous avons veû, à chacun de ceux qui reçoivent le Baptéme: [b] *Craignez-vous, que celuy qui vous a retiré de la captivité du démon & du peché, manque à vous secourir en chemin? Quoy celuy qui vous a délivré de vos anciens ennemis, n'arrestera pas la fureur des nouveaux? Passez sans peur, & marchez en asseûrance. Nous ne vous dissimulons pas que vous trouverez des ennemis dans vostre chemin: vous en trouverez asseûrément, mais ne craignez pas. Celuy qui a eû la bonté de vous tirer de l'Egipte de vos pechez, ne manquera pas de vous assister durant le chemin que vous aurez à faire.*

[a] Si enim medicinam exhibet qua sanemur infirmi, quantò magis eam qua custodiamur sani? *In Psal 7.*

[b] Quid ergo putas defuturum tibi auxiliatorem in via, eum qui te eruit de vetusta captivitate? Novos inimicos tuos non compescit, qui te a vetustis hostibus liberavit? Tantùm intrepidus transi, intrepidus ambula..... Planè hostem adversantem itineri tuo Amalech habebis..... Noli timere adest in itinere auxiliator, qui in Ægypto non defuit liberator. *L. 50. Hom. Hom. 27. hic fusiùs 1. p. c. 35. n. 4.*

XX. Que peut-on enfin souhaitter de plus positif, que l'asseûrance que le Saint Esprit nous donne par le Concile de Trente, dans l'endroit méme où il parle de la persévérance? [c] *Tous les Justes*, dit-il, *doivent avoir une tres-ferme esperance dans le secours de Dieu.* Et pourquoy? *Parce que s'ils ne manquent eux-mémes auparavant à sa grace*, IL NE DISCONTINÜERA PAS *d'opérer en eux le vouloir & le faire de la maniere qu'il a commencé.* Peut-on déclarer plus nettement, que Dieu ne manque pas à

[c] Tametsi in Dei auxilio firmissimam spé collocare & reponere omnes debent. Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint,

donner aux Justes le secours dont ils ont besoin pour ne pas interrompre leur persévérance ? Et peut-on ne pas voir, que s'il le leur refusoit, ce seroit cesser d'opérer en eux le vouloir avant qu'ils eussent manqué à sa grace ?

sicut cœpit opus bonum, ita perficiet operans velle & perficere. Conc. Trid. sess. 6. cap. 13.

FIN.

PRINCIPALES FAUTES

à corriger.

Pag.	Lign.
34	31 de la marge illam *lisez* illum
38	26 de la m. p. rt. 2 *l.* Addit.
36	40 de la m. Sibi *l.* Filii
39	28 plus *l.* pas
40	8 mieux *l.* pour mieux
	43 ser autrement *l.* user autrement
47	11 de la m. merentur *l.* mercantur
49	22 de la m. nobi *l.* vobis
50	28 enfans *l.* & en enfans
51	32 il n'a *l.* s'il a
52	8 qu'ils *l.* qui
53	1 de la m. corde vestro *l.* corda vestra
54	23 mime *l.* même temps
55	20 de la m. & *l.* ut
56	24 d'une *l.* une
65	28 & 11 vous *l.* vons
	39 de la m. Salvator *l.* salvator
68	33 regarde *l.* regardent
	38 *effacez* que
88	7 leur *l.* les leurs
96	7 & 8 en la 2. partie *l.* dans l'Addition
98	dern. de la m. insidiens *l.* insidians
101	31 onstraction *l.* soustraction
107	31 & 4. il l'avoit déja prise *l.* il les avoit déja prises
108	19. de la m. referat *l.* refecat
116	22 de la m. Conchtur *l.* Cond.tos
134	24 elle vous trouvera *l.* elles vous trouveront
138	21 Pseaume de *l.* Pseaume : de
151	24 laissant *l.* laissent
152	31 trouvroit *l.* trouvoit
161	18 de la m. ereo *l.* pe co
161	1 de la m. non *l.* non potest non
174	10 appliquer *l.* limiter
178	31 de la m. admones *l.* admoves
183	13 d'ailleurs *l.* ailleurs
186	5 lon *l.* vostre
213	9 a fait *l.* fera
232	6 de la m. excidet *l.* exc'tet
216	26 & libre *l.* & du libre
249	32 de loy *l.* de la loy
2[illegible]	16 n'est *l.* n'estre
	19 qui *l.* ce qui
258	31 grace *l.* lettre
277	3 vouloir *l.* vouloir,
284	32 Quolibets *l.* Quodlibets
281	11 qu'il *l.* qu'elle
293	3 a t *l.* a
307	9 que Jansénius *l.* Jansénius que
312	31 la *l.* dans la
319	27 domination *l.* la domination
320	30 effet *l.* elle
326	29 pouvoit *l.* pourroit
332	8 luy *l.* le luy
	21 volonté *l.* volonté fust
335	dern. de la m. a *l.* ii
3[illegible]	14 pouvoient *l.* pourroient
384	11 qu'on *l.* que l'Ecriture
387	4 de la m. torabit *l.* curabit
390	14 déja, même *l.* déja même
4[illegible]	12 le *l.* leçons
429	39 croient *l.* croioit pas
431	20 de la m. alius *l.* allus
4[illegible]	8 elle *l.* il
478	38 moment *l.* mouvement
500	3 combat & renverse *l.* combattent & renversent
501	32 arbitre *l.* liberté
50[illegible]	30 qu'il *l.* qu'on
511	31 qu'il n'a *l.* qu'ils n'ont
519	37 selon le *effacez* selon
521	2 dit *l.* il dit
527	42 de la m. qualibet *l.* quamlibet
546	16 passions *l.* puissions
551	4 eux *l.* elles
552	8 de la m. Sc *l.* Si se
566	24 qu'elle *l.* qu'elle
585	4 n'avoir pas *effacez* pas
5[illegible]	31 ditent *l.* desirent
599	7 de la m. [illegible] 8 *effacez* &
608	17 Paul *l.* Paulin
6[illegible]	8 a laquelle *l.* en laquelle
632	13 sont *l.* se sont
63[illegible]	34 qui *l.* ce qui
639	40 sommes libres *effacez* libres
640	22 détournant *l.* détournent
652	31 de bien moins juste & de moins *l.* de moins juste & de moins bien
	11 de la m. nobis auferri *l.* vobis auferre
660	31 luy il fait voir ce qu'il *l.* il luy fait voir ce qu'il luy
674	24 Ly *l.* Loy
677	21 une *l.* un
678	3 parvénus *l.* parvenus
704	8 *effacez* &
7[illegible]	10 il a *l.* il l'a
761	24 luy est *effacez* luy
764	27 l'avoit donnée *l.* il y avoit donné cette definition
775	1. de la m. damnamur *l.* corripimur
778	dern. mouvement *l.* moment
779	5 la *l.* leur
	39 est pas *effacez* pas
	17 de la m. de futuro *l.* defuturo
781	39 faut-il *l.* il faut





